

Inauguration du Centre Elahé Omidyar-Mir Djalali d'Etudes Persanes

Grand Salon du Rectorat (Sorbonne), 13 septembre 2023

Introduction de Jean-Michel VERDIER (Président de l'EPHE)

Mme Christine Van Ruymbeke de l'Université de Cambridge,

Mme Justine Landau de l'Université Paris 3,

Mr Franz Grenet du Collège de France,

Mr Mathieu Terrier du CNRS,

Mr Francis Richard de la Bibliothèque Nationale de France,

Chères et Chers collègues,

Mesdames et Messieurs,

C'est un immense honneur pour l'École que d'inaugurer aujourd'hui le Centre *Elahé Omidyar Mir-Djalali* d'études persanes, créé grâce au *Roshan Cultural Heritage Institute (RCHI)*, dirigé par son érudite présidente Mme Elahé Omidyar Mir-Djalali. Le RCHI soutient la préservation, la transmission et la diffusion académique et culturelle de la langue et de la culture iraniennes dans toute leur diversité. S'il est à l'origine de la création de dizaines de chaires et de centre d'études persanes dans les universités d'Amérique du Nord, c'est la première fois que le RCHI finance une structure universitaire en France.

Je laisserai Marie-Pierre Lamotte, notre responsable mécénat, et le Pr Mohammad Ali Amir-Moezzi, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, titulaire de la Chaire "Exégèse et théologie de l'islam shi'ite", à l'origine de la création de ce Centre dont il va prendre la direction, vous en parler plus précisément. Je tiens seulement à préciser que ce projet avait été lancé dès 2014 par mon prédécesseur, Hubert Bost, dont je salue la présence, mais qu'il n'a pas pu aboutir à cette date. Les travaux de ce Centre s'adresseront aux chercheurs et étudiants de l'École, mais aussi aux établissements intéressés de PSL, aux universités françaises et étrangères et plus globalement à la communauté intellectuelle de l'aire culturelle iranisée.

Je viens de parler de mécénat à l'instant et, dans le cadre de notre volonté de développer au maximum nos ressources propres, nous avons mis en place depuis 2019 une stratégie mécénat dirigée vers les grands donateurs avec notamment la création d'un poste dédié au mécénat dès 2019 et d'un fonds de dotation en 2021, structure de droit privé, susceptible de faire fructifier des dons en capital, ce qui est le cas du don accordé par RCHI.

Il est vrai qu'il y a quelques années encore le mécénat n'était pas une priorité de l'établissement. C'était même un mot tabou (pas qu'à l'École pratique des hautes études d'ailleurs). Aujourd'hui, les choses ont changé, d'ailleurs encouragées par les pouvoirs publics, en particulier par notre Ministère. C'est donc en développant cette approche "mécénat" que nous nous sommes rendu compte de l'immense richesse de l'École dans des domaines extrêmement pointus, souvent absents de l'université, aussi bien d'ailleurs dans les sciences de la vie et de la terre que dans les sciences humaines et sociales, susceptibles d'intéresser de futurs mécènes. Même si nous avons eu de très beaux résultats en très peu de temps, la création de ce centre est aussi le premier projet de cette ampleur obtenu par l'École.

Mme Mir-Djalali n'a pas pu se joindre à nous aujourd'hui mais je voudrais, en titre de conclusion, citer ses propos :

« Je suis sincèrement ravie et profondément touchée que la première institution académique soutenue par Roshan Cultural Heritage Institute en Europe soit créée au sein de l'École Pratique des Hautes Études. Je suis arrivée à Paris, de mon Iran natal, en 1958 et j'ai soutenu ma thèse en linguistique persane en 1974, sous la direction de Maurice Gross à Paris 7. Mais, en ce qui concerne les études iraniennes, les conférences les plus impressionnantes, les recherches les plus rigoureuses et les personnalités les plus fascinantes que j'ai rencontrées pendant toutes mes études, je les ai connues à l'École Pratique des Hautes Études que j'ai fréquentée entre 1965 et 1975 : Jean Aubin et Jean Calmard sur l'Iran prémoderne, Gilbert Lazard sur la linguistique des langues iraniennes, Henry Corbin sur l'islam iranien. Depuis ces années, l'EPHE est pour moi le symbole de l'excellence scientifique française et je suis heureuse de dire que l'œuvre du Professeur Mohammad Ali Amir-Moezzi illustre aujourd'hui cette excellence. C'est la raison pour laquelle il me tenait à cœur que ce Centre d'études persanes voit le jour à l'EPHE et qu'il soit dirigé par Monsieur Amir-Moezzi ».

Je vous remercie pour votre attention.

Introduction de Marie-Pierre LAMOTTE (responsable du service du mécénat et du fonds de dotation de l'EPHE)

Chères et chers collègues,

Mesdames et Messieurs,

Les inaugurations sont toujours des moments particuliers et celui-ci l'est d'autant plus pour nous qu'il est intimement lié à la création du tout jeune fonds de dotation de l'EPHE, moment charnière, à la fois l'aboutissement d'une aventure et le début d'une autre.

Impulsé par M. Mohammad Ali Amir-Moezzi, sous la présidence de M. Hubert Bost, initié par M. Jena-Michel Verdier, financé par Mme Mir Djalali à travers sa Fondation, « Roshan Cultural Heritage Institute », orchestré de bout en bout par le service mécénat de l'école, le projet « Roshan » son nom de code entre nous, se concrétise officiellement aujourd'hui, et nous sommes heureux de vous avoir à nos côtés pour partager cet événement que M. Mohammad Ali Amir-Moezzi a souhaité festif, en forme de voyage à travers la culture iranienne dans toutes ses dimensions : académiques, poétiques, littéraires, historiques, musicales et culinaires.

Mme Mir Djalali, investie de longue date dans la transmission et la préservation de la culture iranienne à travers ses propres activités de recherche et d'enseignement, convaincue de la nécessité du dialogue inter-culturel, a souhaité s'impliquer financièrement et donner à des structures académiques et à des institutions culturelles internationales les moyens de développer leurs actions en faveur de la diffusion de la culture iranienne. C'est la raison pour laquelle elle a créé en 2010, le Roshan Cultural Heritage Institute, fondation privée américaine dont elle est présidente.

En persan, Roshan signifie « éclairé, lumineux, clair » et ce sont ces principes qui guident les choix académiques et philanthropiques de Mme Mir Djalali : mettre en lumière le patrimoine culturel de l'Iran avec intelligence et clairvoyance et lui donner tout l'éclat qu'il mérite.

Le don qu'elle accorde à l'EPHE et qui nous honore s'inscrit dans la continuité de ses actions en faveur de structures prestigieuses comme l'université de Yale, de Berkeley, Harvard, en passant par l'université de Chicago ou celle de Toronto et bien d'autres encore, mais également en faveur d'institutions culturelles et de musées, notamment le musée du Louvre ou le Victoria & Albert Museum de Londres.

Une page se tourne, le projet « Roshan » laisse la place à une nouvelle histoire, celle désormais concrète du centre Elahé Omidyar Mir Djalali d'études persanes, à laquelle M. Mohammad Ali Amir Moezzi va donner vie, mais cela il vous en parlera bien mieux que moi.

Avant de lui laisser la parole je tiens à remercier Mme Vassa Kontouma, doyenne de la section des Sciences Religieuses de l'EPHE à laquelle appartient M. Mohammad Ali Amir-Moezzi, qui a accueilli la nouvelle de l'aboutissement du projet avec joie, je voudrais également remercier les administrateurs du Fonds de Dotation de l'EPHE qui ont l'ont accompagné, M. Kaveh Abhari, mon interlocuteur privilégié au sein de Roshan Cultural Heritage Institute, et les professionnels de la Silicon Valley Community Foundation, structure abritante de Roshan Cultural Heritage Institute, qui ont fait preuve à mon égard d'une écoute et d'une courtoisie exemplaires pour le mener à terme, et tout particulièrement et personnellement JM Verdier et M. Mohammad Ali Amir Moezzi de la confiance qu'ils m'ont témoignée dans la conduite du projet.

Intervention de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (EPHE)

« De quoi 'Iran' est-il le nom ? »

Monsieur le Président, cher Jean-Michel,

Chère Marie-Pierre Lamotte,

Chers collègues et chers amis,

Je serai bref pour laisser rapidement la parole à notre principale invitée, Madame Christine Van Ruymbeke, qui nous a fait l'honneur de venir de Cambridge, et puis les autres intervenants qui nous m'ont fait l'insigne amitié d'être là, Frantz Grenet, Justine Landau, Francis Richard et Mathieu Terrier. Je les remercie chaleureusement toutes et tous ainsi que les autres iranisans de l'Ecole qui m'ont aidé à mener à bien la mise en place de ce Centre : Constance Arminjon, Samra Azarnouche, Wouter Henkelman et Philip Huyse. Un grand merci aussi à Augustin Herr, l'étudiant de Samra Azarnouche, d'avoir conçu et dessiné le logo de notre Centre. Merci au groupe de musique iranienne Tchakâvak et en particulier sa directrice Mme Izadpanah d'avoir accepté notre invitation. Un grand merci à notre service de communication, Emilie Naouri, Clothilde David, Etienne Delage et Allison Crespo, ainsi qu'à la responsable des cérémonies du Rectorat, Mme Anne Fréchar, sans lesquels cette fête n'aurait pas pu avoir lieu. Et bien entendu, ma très profonde reconnaissance va à Mme Elahé Mir Djalali-Omidyar et d'autres responsables de Roshan Institute qui ont soutenu mes efforts

depuis de nombreuses années et ont permis la création du Centre que nous célébrons aujourd'hui. Je voudrais tout de suite préciser aussi que nous ne sommes pas en colloque mais que nous fêtons tout simplement ensemble l'inauguration d'une institution qui, je l'espère de tout cœur, sera utile pour le développement des études iraniennes en France.

Marie-Pierre Lamotte et Jean-Michel Verdier ont déjà parlé de l'Institut Roshan et de notre Centre. Le but de Roshan Cultural Institute, et par conséquent celui de notre Centre aussi, est de faire connaître la culture iranienne et de promouvoir la recherche sur celle-ci, selon sa fondatrice, des Mèdes et des Achéménides jusqu'à la révolution islamique et ses conséquences. La question que je voudrais poser ici est la suivante : qu'est-ce que la culture iranienne, qu'est-ce l'Iran, durant trois millénaires d'histoire ? Qu'est-ce que l'iranité ? Peut-on parler de cette « continuité iranienne », chère à Marijan Molé et que Samra Azarnouche a excellemment présentée et analysé dans son livre sur ce chercheur ? Est-ce que l'Iran est une « idée », presque une réalité spéculative, comme l'indique le titre de l'admirable livre de 1989 de Gherardo Gnoli, *The Idea of Iran*, « Idée » que Shapur Shahbazi ou Vesta Sarkhosh Curtis et Sarah Stewart ont tenté d'en tracer l'histoire ? Loin de moi la volonté de déterminer ce qu'est l'identité proprement iranienne dans une histoire aussi longue, problématique qui interpelle les savants iranisans depuis plus d'un siècle mais il me semble utile de donner ici, à très grands traits, le schéma d'une synthèse des questionnements sur cette problématique.

Dès l'Avesta, *airya* est utilisé à de nombreuses reprises comme le nom d'une ethnie, les Iraniens. Aux 6^e et 5^e siècles avant notre ère, dans les inscriptions achéménides de Darius Ier et de Xerxès, il est fait mention de la nation *ariya*, iranienne. Les Sassanides, s'appuyant sans doute sur une expression ancienne, parlent de leur pays, dès le 3^e siècle, comme étant *ariyānām xsathra*, le royaume d'Iran ou le royaume des Iraniens. Les données avestiques, vieux-perses et pehlevi sont confirmées par les Grecs (Hérodote, Eratosthène et Strabon) qui appellent les *Arioi* ceux qui habitent entre la Perside, pays des Achéménides, et l'Inde. Ce sont ceux qui ont Ahurā Mazda comme Dieu suprême et *aria* (l'iranien) comme langue. Il semble que ces mots font allusion à une sorte de définition collective d'une appartenance ethnique, religieuse et linguistique. C'est le sentiment de cette appartenance qui serait à la base d'une distinction omniprésente dans les sources entre Iraniens et non-iraniens : nous avons ainsi des couples d'opposés de Erān versus/Anerān dans l'Antiquité; ensuite Iran/Tūrān (c'est-à-dire les Turco-mongols asiatiques ou les Héptalites) ; Iran/Rome (i.e. Les Grecs, les Byzantins et plus tard les Ottomans) ; 'Ajam/Arabe ou Tāzī, Tāzīk ; Iran/ Hend (Inde, Indiens), et plus récemment Iran/Farang (Européens), etc. Ce sentiment d'iranité, avec parfois ses dérives

inévitables professant la supériorité des Iraniens sur les autres, est étudié par de nombreux savants. A ma connaissance, à l'exception notable de Bert Fragner qui ne croit en aucune continuité dans la culture iranienne, beaucoup d'autres ont vu une identité distincte dans cette culture comme Alessandro Bausani, Ehsan Yarshater ou Gherardo Gnoli qui parle de l'existence du concept d'*erīh* (iranité chez les Sassanides) , que l'on pense aussi aux études d'Ann Lambton sur l'*irāniyyat*, à celles de Roy Mottahedeh sur le vocable *irānzamīn* ou la notion d'*a'jamiyya* (le terme est utilisé par les révolutionnaires iraniens d'époque abbasside, dans leur procès rapporté par Ṭabarī dans son Histoire) ; on peut également se référer à Marijan Molé, Henry Corbin, Shahrokh Meskoub ou encore Moḥammad Reḏā Shafī'ī Kadkanī, parmi beaucoup d'autres.

Quels sont les traits saillants de cette iranité, probables facteurs de cohésion collective des Iraniens ? De l'examen des sources textuelles et non textuelles à travers la longue histoire allant de l'Iran antique et tardo-antique à la période islamique semblent se dégager deux éléments : d'abord la royauté, pas tant dans sa dimension politique que dans ses symbolismes morale et spirituelle et ensuite les langues iraniennes, en particulier le Moyen-Perse et plus singulièrement dans l'Iran islamique la langue persane sur laquelle je reviendrai plus longuement. Comme dans tant d'autres civilisations antiques, en Iran, la royauté est indissociablement liée au sacré. Le souverain est un personnage saint. Non pas en tant que personne, mais comme figure, comme représentation, comme symbole. L'Avesta parle déjà de *kayān xwarrah*, devenu *farreh* ou *farreh kiyāni* dans les langues moins anciennes, Lumière de Gloire royale, sorte de force lumineuse spirituelle qui fait du Roi un agent d'Ahurā Mazdā sur terre. Le mauvais Roi, le Roi déchu ou le Roi usurpateur sont ceux qui trahissent cette Lumière ou ceux qui en sont dépourvus. Ainsi, les bons souverains des dynasties légendaires des Kayānides et des Pīshdādides, sont porteurs des mythes, des symboles et des valeurs qui parcourent l'éthique, la pensée politique et la spiritualité iraniennes le long des siècles : le Roi détenteur de la Lumière de Gloire possède, pratique et transmet à son peuple la sagesse, le courage, la justice, la pondération, la noblesse, la haute moralité et les bonnes manières. La Lumière de Gloire fait du Roi un intermédiaire civilisateur entre Ahurā Mazdā, le Dieu suprême et les hommes. Inférieur à Dieu mais supérieur aux hommes, comme l'indique le titre du beau volume collectif paru en 2011, *More than Men, Less than Gods : Studies in Royal Cult and Imperial Worship*. En islam, c'est le rôle imparti aux prophètes et aux saints, à ceux que l'on appelle les Amis ou les Alliés de Dieu, les *awliyā'*. C'est sans doute pour cette raison que dans les grands classiques du soufisme sunnite, dont la quasi-totalité des auteurs sont des iraniens

du Khorasan, Sarrāj, Kalābādhī, Sulamī, Qushayrī, Kharkūshī ou ‘Abdallāh Anṣārī, dans leurs manuels donc les qualités morales des saints amis de Dieu sont appelées « les bonnes manières des Rois d’Iran », *adab* ou *ādāb mulūk [al-‘ajam]*. Ce n’est sans doute pas un hasard non plus si, le plus grand saint du shi’isme, l’imam ‘Alī, est surnommé, dans les pays shi’ites de culture persane, « le Roi des hommes » (*shāh-e mardān*) ou encore, le fait qu’à partir de l’époque safavide et la naissance des ordres soufis shi’ites, les termes de ‘Alī et du Roi sont associés dans les titres initiatiques des maîtres spirituels comme Ma’sūm ‘Alī Shāh, Sa’ādat ‘Alī Shāh, Gholām ‘Alī Shāh, etc.

Dans l’Iran islamique, la sacralité de la royauté, voire une certaine mystique de la figure du Roi, est transmise par la tradition littéraire des « Livres des Souverains » - *Xwadāy Nāmag*- et illustrée dans les nombreuses dynasties iraniennes presque indépendantes sous le califat abbasside : Ṭāhirides, Ṣaffārides, Sāmānides, Būyides, Ziyārides, etc. Même avant cela, à l’époque omeyyade, on la rencontre dans les mouvements révolutionnaires iraniens, anti-arabes et souvent anti-islamiques, comme ceux de Bihāfārīd, Bābak ou Māziyār. Ces phénomènes ont été minutieusement étudiés par Mohammad Moḥammadi Malāyerī, Āzartāsh Āzarnouche, Ehsan Yarshater ou plus récemment par Patricia Crone ou Robert Hoyland. La figure symbolique du Roi est centrale dans la littérature persane : dans les Miroirs des princes, les fables animalières, les épopées mystiques et lyriques, les écrits éthiques, etc. Aux 9^e et 10^e siècles, cette littérature de langue persane prend un essor impressionnant, soutenu par les nombreux iraniens lettrés des institutions du vizirat, de l’administration, de la bureaucratie, des propriétés terriens ou le vaste mouvement intellectuel des Shu’ūbiyya dont le but était de défendre, parfois avec des excès, et développer la culture iranienne au sein de la religion musulmane, en défendant notamment la langue persane.

Nous arrivons là à ce qui semble être, après la spiritualité de la royauté, le second trait saillant, le second facteur de cohésion collective de l’iranité notamment dans l’Iran islamique. A partir des 9^e et 10^e siècle donc, pendant ce qu’on a appelé l’intermède persan de la civilisation islamique, entre la domination arabe des origines et la domination turque à partir du 11^e siècle, on ne compte plus les auteurs iraniens, écrivant en arabe mais également en persan, dans tous les domaines du savoir. La traduction du Coran en persan, la première de l’histoire, au 10^e siècle à Boukhara sous les Samanides, fit définitivement du persan la seconde langue sacrée de l’islam. Ce qui donna un essor remarquable à la rédaction des ouvrages religieux dans cette langue : l’exégèse coranique, la philosophie, la mystique, l’éthique. Il serait utile de rappeler, avec Richard Frye, que parmi toutes les cultures et civilisations

antiques passées à l'islam, l'Iran est le seul pays qui a gardé sa langue. Contrairement à l'Égypte, à la Syrie, à l'Irak par exemple qui ont été islamisés et arabisés, l'Iran a seulement été islamisé et non arabisé. Selon Yarshater, les lettrés iraniens de différentes catégories, reviennent, du Moyen-Age à l'époque moderne, à ce qu'il appelle « la fierté nationale d'époque parthe et sassanide » : des historiens comme Ṭabarī, Gardīzī, Bal'amī, des hommes de lettres comme Ibn Muqaffa', Dīnawarī, Ḥamza Iṣfahānī, Moskūye, plus tard des penseurs politiques comme Ibn Balkhī, Rāvandī, Ibn Esfandiyār jusqu'à Rashīd al-Dīn Faḍlallāh, Qādī Bayḍāwī et jusqu'aux nombreux auteurs d'époque safavide, qajar et pahlavi.... L'usage de l'adjectif « national » par un grand nombre de savants, de Theodor Nöldeke au 19^e siècle à Patricia Crone au 21^e en passant par Bertold Spuler ou Ehsan Yarshater comme je viens de le dire, ne semble pas anachronique. Que l'on songe au fameux vers de Ferdowsī dans son monumental *Livre des Rois*, remarquable association de nos deux traits saillants : l'épopée des Rois de l'ancien Iran et la langue persane :

Basī ranj bordam dar īn sāl sī / 'ajam zendeh kardam bedīn pārsī

« Que de souffrances ai-je subi pendant trente ans (pour composer le Livre des Rois s'entend)
Afin de redonner vie aux Iraniens grâce à la langue persane »

Ferdowsī nous oriente vers un des véhicules majeurs de la préservation de la culture iranienne à savoir la poésie. Et je terminerai sur ce point. C'est la poésie qui relie les lettrés aux différentes populations iraniennes dont le persan, notamment le persan *darī*, celui de la Cour royale, est la langue commune. Dans l'immense aire culturelle iranienne classique, allant des Balkans au sub-continent indien, en passant par l'Anatolie, le Caucase, l'Iran proprement dit évidemment, l'Asie centrale et le Turkestan chinois, la poésie persane sert de moyen de transmission des idées morales, de la spiritualité, du sens esthétique voire de la philosophie. Jusqu'à nos jours, sont restés très populaires, les *naqqāl*-s, ces ménestrels ambulants, allant de village en village, en Iran, au Tadjikistan ou en Afghanistan, pour chanter et commenter *le Livre des Rois* de Ferdowsi et d'autres grands poètes persans. Dans toute cette aire, on rencontre encore des gens illettrés mais connaissant des centaines de vers de poésie par cœur. Là encore, les éléments tirés de la culture iranienne antique sont très présents. Des premiers poètes de langue persane de l'Iran islamique, admirablement étudiés par Gilbert Lazard, jusqu'à Manūtcchērī, Ibn Mamshādh, Farrokhī, Rūdakī, et jusqu'à Sa'dī, Ḥāfez,

'Aṭṭār, Mawlānā Rūmī ou Jāmī. Fait remarquable, les deux plus grands poètes de la poésie libertine arabe de l'époque omeyyade au 8^e siècle, à savoir Bashshār b. Burd et Abū Nuwās, étaient d'origine iranienne et il leur arrive assez fréquemment de chanter la gloire et la grandeur de la culture iranienne préislamique et la sagesse des Rois de l'Ancien Perse. Après la dévastation des invasions mongoles au 13^e siècle, décrites par les historiens de l'époque comme des horreurs de la fin du monde, les fondements de la culture iranienne étaient menacés. Deux grands penseurs écrivant en persan, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī et Shams Qays Rāzī ont tenté de sauver cette culture, en la préservant et la transmettant de manière rigoureuse. Comment ? Comme l'a remarquablement montré Justine Landau, ils l'ont fait en s'appuyant sur la poésie persane, présentée comme le principal patrimoine historique de l'Iran, en essayant de l'élever au rang d'une véritable science et en lui accordant le même prestige dont jouissait l'institution de la poésie arabe. La poésie continuera de remplir ce rôle jusqu'à notre époque. Que l'on pense aux œuvres de Ḥoseyn Gol Golāb, 'Alī Naqī Vazīrī, Malek al-Shu'arā Bahār ou Shafī'ī Kadkanī. Aujourd'hui, on constate sa centralité, son omniprésence, dans les slogans et les tracts du mouvement de protestation contre le régime islamiste en Iran. De l'avis de tous, beaucoup de ces poèmes et chansons, parfois composés par de très jeunes poètes, sont d'une beauté et d'une efficacité remarquables. L'Iran, pays sublime et tragique, pays des invasions, des massacres et des répressions sans nombre, mille fois tombé et mille fois ressuscité. Il traverse, depuis plus de quarante ans, une période particulièrement éprouvante. Mais permettez-moi chers amis de rester idéaliste, rêveur, et penser qu'un pays qui a pu garder une certaine culture spirituelle et morale pendant plusieurs millénaires et dont la principale arme de résistance reste la poésie sortira vainqueur des épreuves.

Je vous remercie.

Résumé de l'intervention de Christine VAN RUYMBEKE (Université de Cambridge, Royaume Uni)

« Sélectionner le Prince Charmant à l'aide d'énigmes ? Relire le Haft Paykar, ou lorsque Nezami taquine ses lecteurs »

Les poèmes narratifs de Nezami de Ganja incarnent et façonnent la mémoire et l'identité des Iraniens depuis des siècles. Nezami est un conteur incomparable et il n'est jamais médiocre. C'est un auteur difficile car il ne faut pas le prendre au mot. Il joue de l'allégorie, il nous lance des défis et il veut des lecteurs libres, imaginatifs.

Plutôt que de parler de Nezami, cette présentation lui donne la parole par l'examen d'un court passage du *Haft Paykar* (les Sept Images), long poème narratif qui date des dernières années du douzième siècle. *L'histoire de la Princesse et l'énigme des perles* est un défi littéraire, travesti en conte d'amour. L'histoire ne semble pas avoir d'origine identifiable. En revanche, elle est bien connue. L'exemple le plus célèbre est probablement l'opéra de Puccini, *Turandot*, a gardé la structure générale du conte de Nezami. Mais Puccini situe l'action en Chine et il n'a pas conservé l'énigme des perles.

L'examen minutieux des éléments du conte permet de mieux comprendre la signification des quatre énigmes que la princesse pose au candidat. Nous découvrons combien Nezami taquine ses lecteurs/auditeurs et l'élégance de ses métaphores lorsqu'il aborde des sujets osés. Dans un deuxième temps, l'exposé s'aventure au-delà de l'apparente fin heureuse et dévoile la sombre allégorie politique au cœur du conte : les dangers de toute alliance avec un partenaire d'égale puissance que soi.

Nezami transforme les problèmes insolubles de la vie en histoires et les histoires en art. L'expérience personnelle de chaque lecteur y trouve des harmonies particulières. C'est pourquoi ses poèmes continuent à survivre au temps qui détruit tout ce qui n'en vaut pas la peine.

Intervention de Frantz GRENET (Collège de France)

« L'intégration des études centrasiatiques au champ des études iraniennes »

Chers collègues, chers amis,

Un avertissement préliminaire : mon propos portera sur l'Asie centrale préislamique. Pour l'Asie centrale islamique la situation est très différente, puisque bien entendu l'usage commun de la langue persane a depuis toujours imposé l'idée d'une communauté culturelle, lors même qu'après le 8e siècle les deux moitiés de l'Iran islamique ne furent que rarement réunies politiquement.

L'Asie centrale n'a pas de Persépolis, bien que les peuples d'Asie centrale soient figurés à Persépolis parmi les délégués. Une archéologie culturellement iranienne ne s'y est

véritablement développée qu'après le 2^e guerre mondiale, avec notamment la redécouverte des civilisation sogdienne et chorasmienne.

Avant cela, la prise en compte de l'Asie centrale dans les études iraniennes anciennes avait d'abord été le fait des philologues. Ce fut la conséquence de la redécouverte de l'Avesta à la fin du 18^e siècle. On soupçonnait que ce texte sacré était initialement ancré dans les régions orientales mais l'idée ne s'imposa vraiment qu'avec l'ouvrage de Wilhelm Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, paru en 1882. C'était un tableau en creux, basé uniquement sur les matériaux du texte. Il y décelait un contexte politique antérieur aux empires mède et perse ; une culture pastorale puis agricole qui ignorait les villes, le sel, la monnaie, les métaux autres que le bronze (on sait maintenant que ce dernier point n'est pas exact pour l'Avesta récent).

Une nouvelle étape, décisive, fut franchie au début du 20^e s. avec les textes trouvés à Tourfan et Dunhuang par les expéditions anglaise, allemande et française. Ces textes permirent d'identifier et de comprendre deux grandes langues de culture concomitantes au pehlevi: le parthe et du sogdien. Le français Robert Gauthiot, qui publia la première grammaire sogdienne et périt à la guerre de 14, parcourut les régions pamiriennes avec des savants russes et y observa la survie de langues apparentées (notamment le yagnobi, proche du sogdien). Les deux autres grandes langues moyen-iraniennes de l'Asie centrale, le bactrien et le chorasmien, furent redécouvertes plus tard.

Cependant le contenu de ces textes, qui étaient presque tous des traductions des écritures bouddhiques, chrétiennes et manichéennes, éclairait en fait très peu l'histoire et les réalités propres de l'Asie centrale. L'archéologie en zone soviétique était encore peu active ; en Afghanistan la DAFA, créée en 1921, cherchait en vain les traces d'Alexandre avant de finalement les trouver à Aï Khanoum en 1964, et en dehors de cela elle ne fouillait presque que des sites bouddhiques, les seuls qu'on repérait alors sur le terrain. De manière significative, les deux chaires du Collège de France qui alors consacraient une place importante à l'Asie centrale étaient occupées par des sinologues mongolisants : Paul Pelliot, puis Louis Hambis. Pelliot connaissait un peu le persan, Hambis pas du tout.

Ce n'est qu'à partir du début des années 60 que l'Asie centrale fit une irruption massive dans le champ des études iranologiques. C'est alors seulement que les textes iraniens d'Asie centrale se mirent à véritablement parler de l'Asie centrale, de son histoire, des réalités culturelles qui lui étaient propres. En Afghanistan, ce fut la découverte par la DAFA de la

grande inscription en bactrien du temple dynastique de Surkh Kotal, qui fonda l'étude du bactrien et apporta un nouvel éclairage sur la dynastie des Kouchans jusqu'alors connue uniquement par des documents indiens. Le dossier du bactrien a ensuite véritablement explosé depuis les années 90, avec la publication par Nicholas Sims-Williams des documents sur parchemin du royaume de Rôb, échelonnées du 4^e au 8^e s., un petit royaume malheureusement enclavé et resté à l'écart de la grande politique. Du côté alors soviétique, le pendant fut dans les années 60 la publication par Vladimir Livshits des documents du Mont Mugh, archives du dernier roi de Pendjikent à l'est de Samarkand, aujourd'hui au Tadjikistan, qui transformèrent complètement la vision de la société sogdienne au moment de la conquête arabe, et firent pénétrer dans la coulisse des intrigues qui se nouaient alors entre souverains résistants et souverains prêts à se rallier, qui parfois étaient les mêmes à tour de rôle.

Un autre grand bouleversement qui survint alors fut la découverte d'une créativité artistique qu'on avait cru jusqu'alors réduite à l'art bouddhique. Dès 1877, le trésor dit « de l'Oxus » conservé au British Museum avait révélé la présence d'un art somptuaire achéménide ; on sait maintenant que ces objets n'étaient pas que des importations d'Iran, mais majoritairement des créations sur place. Pour les époques suivantes, on avait longtemps réduit l'art kouchan à une rencontre entre la Grèce et l'Inde, tandis que les affinités indéniables que l'art des époques suivantes présentait avec l'art sassanide était attribuées à des influences unilatérales provincialisées, puis à l'émigration vers l'Est de l'aristocratie de la cour après la chute de l'empire. Ce tableau "sassanocentrique" restait encore largement celui que brossait Roman Ghirshman dans son livre *Parthes et Sassanides* paru en 1962.

La culture architecturale et artistique propre à l'Asie centrale a d'abord ressurgi au Khorezm, le royaume au sud de la Mer d'Aral, où le paysage archéologique préislamique restait intact encore dans l'après-guerre. Elle a ensuite ressurgi en Sogdiane, avec notamment les fouilles de Pendjikent conduites par le Musée de l'Ermitage et qui se poursuivent encore aujourd'hui. L'une des grandes révélations fut la peinture murale, qui avait sûrement existé aussi en Iran parthe et sassanide mais qui reste à y retrouver - on y arrivera le jour où on fouillera des demeures privées en brique crue et plus seulement des monuments en pierre, où les enduits muraux ne se conservent pas. Ces redécouvertes eurent, et ont encore, deux impacts majeurs sur la connaissance de la culture iranienne dans son ensemble, et pas seulement de sa variante centrasiatique. L'une concerne l'histoire littéraire : on découvre là les plus anciennes illustrations d'épisodes du *Shâhnâme*, illustrant une préhistoire du texte dont les témoins écrits ne nous sont presque pas parvenus hormis un fragment sogdien sur

Rostam. On découvre aussi un art zoroastrien très chichement attesté en Iran, où les images de culte furent généralement bannies des temples à l'époque sassanide au point qu'on avait pu douter qu'un tel art ait véritablement existé, jusqu'à ce qu'il se révèle en Sogdiane et au Khorezm. Cet art zoroastrien est attesté y compris sur des supports modestes tels que les ossuaires en terre cuite, dont certains offrent les seules figurations du jugement de l'âme que l'on possède avant les naïves miniatures perses du 17^e s. Les nouvelles recherches d'iconographie zoroastrienne s'étendent jusqu'en Chine, grâce au répertoire très riche des tombeaux de marchands sogdiens. Enfin, je dois mentionner la redécouverte de la grande civilisation de l'Oxus, antérieure à l'arrivée des porteurs des langues iraniennes mais qui fut en contact avec l'Élam.

Certes l'Afghanistan s'est de nouveau refermé après une parenthèse de vingt ans, mais toutes les républiques ex-soviétiques de l'Asie centrale : Tadjikistan, Ouzbékistan, Kazakhstan, Kirghizistan, à l'exception qu'on espère temporaire du Turkménistan, sont ouvertes aux missions archéologiques étrangères, à l'étude des fonds de manuscrits, aux enquêtes dialectologiques et musicologiques, et sous certaines conditions aux études sociologiques. On ne peut plus en dire autant de l'Iran, surtout dans ces tous derniers temps. C'est une tragédie intellectuelle pour nous autant que pour l'Iran, qui certes souffre aujourd'hui de malheurs beaucoup plus immédiats.

Quand, dans les années 90, je disais que l'iranologie de terrain n'était pas forcément liée à l'Iran et qu'elle gardait un avenir tant que nos équipes auraient accès à l'Asie centrale, je faisais un peu scandale. Peut-être le ferais-je moins aujourd'hui.

Intervention de Justine LANDAU (Université de Paris 3-Sorbonne nouvelle)

« Nouvelles approches de la lyrique persane »

Monsieur le Président,

Mesdames et Messieurs,

Cher Ali,

C'est une joie de participer à cette belle célébration, et à cet événement important qu'est l'inauguration du Centre Elahé Omidyar Mir-Djalali d'Études Persanes à l'École Pratique des Hautes Études – une avancée majeure pour les études persanes et iraniennes en France, et une fête pour nous tous qui sommes ici réunis. Je remercie son directeur, Mohammad Ali Amir-Moezzi, de me faire l'honneur de m'inviter à dire quelques mots à cette occasion de la discipline qui m'occupe.

Dans le temps qui m'est imparti, j'aimerais vous raconter une histoire, ou plutôt deux. Ces histoires, vous en êtes peut-être familiers ; elles sont fondatrices, à plus d'un titre, tant de la perception séculaire de ce qui fait le propre de la poésie persane, que de certaines représentations qui en définissent l'étude. Je conclurai sur quelques-unes des orientations les plus passionnantes parmi les approches récentes de la lyrique persane.

1. Le récit des origines

Mais voyons un peu cette histoire. Elle raconte la naissance de la poésie persane (*ebtedā'-e She'r-e pārsī*). Comme toute tradition pluriséculaire, la lyrique persane a son récit des origines ; elle en a même plusieurs. Dans différentes variantes, plus ou moins développées selon les sources, et selon les époques. Ces récits reflètent peu le souci de la cohérence historique, mais ils disent quelque chose de la perception, à une époque donnée, de la nature de la poésie, de son rôle dans son environnement social et culturel, et de ses fonctions dans la langue.

Dans son *Livre de la somme, sur les étalons des poésies des Persans* (*Ketāb al-mo'jam, fī ma'āyīr ash'ār al-'ajam*), manuel de référence de la poétique persane classique composé au XIII^e siècle dans la tourmente des invasions mongoles, l'artigraphe Shams-e Qeys de Rey (ca. 1175-1240) donne de ces origines une version singulière. Pour être exact, il fait de la naissance de la poésie persane un double récit, dont les épisodes, répartis dans son ouvrage entre des chapitres distincts, sont présentés comme relevant de deux époques différentes. Ainsi, ces deux « débuts » se donnent à lire non pas comme deux versions concurrentes d'un même événement, mais plutôt comme deux moments successifs dans la chronologie. Entre les deux intervient une fracture. De nature à la fois religieuse, culturelle, et prosodique, celle-ci est présentée comme ayant entraîné une conséquence dramatique : la disparition pure et simple de toute poésie en Perse, pas moins de cinq siècles durant.

Le premier récit rapporte l'invention de la poésie persane au souverain sassanide Bahrām V (*regn.* 420-438), fils de Yazdgerd I, et quatorzième souverain de la dynastie. Connue de la

tradition par le surnom qui le commémore comme prince chasseur et ami des arts, Bahrām « Gūr » s'était, de fait, mué précocement en personnage de légende. À sa naissance, raconte Shams-e Qeys, il fut établi que le jeune Bahrām recevrait son éducation en terre Arabe, afin de développer les qualités requises d'un héritier au trône. L'enfant se voit ainsi confié par le roi Yazdgerd à ses vassaux, les Lakhmides d'al-Hīra. Cette dynastie cliente des souverains sassanides régnait alors sur un territoire qui s'étendait du sud de la Mésopotamie à l'est de la péninsule Arabique. À son apogée aux IV^e et V^e siècles de notre ère, la cour d'al-Hīra était de fait un formidable creuset de cultures, et l'un des foyers les plus actifs de la poésie arabe ancienne.

De retour à Ctésiphon pour succéder à son père, le prince est désormais un homme accompli, « héroïque et courageux », est-il précisé, mais aussi, poète – et poète bilingue : le jeune Bahrām compose des vers avec autant d'aisance en arabe qu'en persan. Pourtant, de ses compositions, la tradition ne retient qu'un seul vers, que voici :

Man-am ān pīl-e damān-o man-am ān shīr-e yale
Nām-e man Bahrām-e Gūr-o konyat-am Bū Jabale

Je suis l'éléphant furieux et le lion déchaîné,
Mon nom est Bahrām Gūr et mon surnom Bū Jabale.

Le vers est en persan, et parfaitement bien formé, rythmé et rimé suivant les principes de la métrique persane classique, adaptée comme on sait de la métrique quantitative arabe, en l'occurrence sur le mètre *ramal-e moṭamman-e makhbūn maḥḍūf* (- U - - / U U - - / U U - - / U U -). Or c'est bien là, précisément, un trait de la légende, puisque ces règles de composition classique n'entreraient en vigueur sur le plateau iranien qu'à des générations de distance, dans le sillage des invasions arabo-musulmanes des VII^e-VIII^e siècles. Mais il y a plus. Par-delà leur forme, nous dit Shams-e Qeys, les poèmes de Bahrām portaient encore, par leur contenu même, la marque de sa formation : le seul vers que la légende lui ait conservé est un éloge de soi du souverain-poète, et une exaltation de son nom. Ce vers unique, il faut le supposer, est représentatif de sa poésie, tout entière fondée sur le *fakhr*, terme que l'on traduit d'ordinaire par « jactance », ou « autocélébration ». La poésie arabe de Bahrām, précise l'artigraphe, regorgeait elle aussi « de glorification et d'exaltation ». C'est cette orientation première de la poésie persane qui la condamnerait au silence.

Selon ce récit, à peine Bahrām intronisé à Ctésiphon, sa poésie se heurte aux réprimandes de la classe sacerdotale. « J'ai vu, dans certains livres en langue du Fars, poursuit Shams-e Qeys, que les clercs du temps de Bahrām n'avaient rien trouvé à redire dans la différence de ses mœurs, sinon le fait de dire de la poésie ». La poésie du roi déchaîne les foudres des clercs. La périphrase *'olamā-ye 'aṣr-e bahrām* (« les clercs du temps de Bahrām ») qu'emploie l'auteur pour les désigner appelle à ce titre une double lecture. Car, sous les traits de mages zoroastriens, représentants de l'autorité morale et religieuse de la Perse sassanide, ce sont les zélotes de son propre temps que Shams-e Qeys nous invite à reconnaître.

L'institution s'exprime ici sous les traits d'un *mowbed* du nom d'Āḍorbād, fils de Zarrādashtān le Sage. Celui-ci s'engage dans une véritable diatribe contre la poésie débutant par ces termes, dans la belle traduction qu'a donné Stéphane Diebler du *Livre de la somme* : « Ô souverain, sache qu'écrire de la poésie est un péché capital pour les rois et une pratique ignoble pour les souverains, pour la raison que le principe en repose sur le mensonge (*keḍb*) et sur la violence (*zarūr*), et les fondations sur l'exagération révoltante (*mobāleḡat-e fāḡesh*) et sur l'hyperbole démesurée (*ḡolovv-e mofraṭ*) ». La diatribe, solennisée par le style élevé et la prose rimée, occupe à elle seule un bon tiers du récit. Elle culmine au moment où le mage en vient à attribuer l'invention du panégyrique à Eblīs – le diable de l'Islam –, « première créature à avoir, premièrement utilisé la poésie pour se louer elle-même, et ensuite consenti à flatter grâce à elle la vanité d'un autre – *sur lui soit la malédiction!* ». Aux tenants de la source angélique de la louange, le prêtre remontre son double dégradé : les origines abjectes de l'éloge détourné par le Malin – parodie frappante, s'il en fût, du récit des origines.

L'interdit qui frappe la poésie s'avère dès lors irrévocable. Car la condamnation, de nature tant morale que religieuse, est totale. Bahrām Gūr se détourne par conséquent de la poésie. Il cesse d'en composer ; il n'en écoute plus. Il l'interdit enfin à ses enfants et à ses proches. Voilà comment la poésie en vint à disparaître de la surface de l'Empire. Une lecture attentive le confirme : Shams-e Qeys met dans la bouche du mage zoroastrien des propos que ne renieraient pas les rigoristes parmi ses contemporains. Le rejet inconditionnel de la poésie exprime en effet les positions les plus extrêmes défendues, à l'âge classique, par certains théologiens musulmans. Pour l'auditoire du poéticien, c'est à n'en pas douter sous cet éclairage que devait se comprendre la diatribe du mage Āḍorbād.

Chez Shams-e Qeys, le récit des origines reformule ainsi, projeté dans un passé lointain et fictionnalisé, le soupçon de mensonge qui pèse dans le Coran sur la poésie et les poètes (voir

notamment Coran XXVI, « Les Poètes »), et à sa suite les débats associés, parmi les philosophes et théologiens musulmans, à la question du littéralisme et du statut des produits de l'imagination – ou, comme on dirait aujourd'hui, des œuvres de fiction. Ce thème, constant, continuera à informer et à inquiéter la ligne de faille entre prophétie et poésie, discours de vérité et parole mensongère, poésie d'éloge et exagération, mais aussi poésie arabe et poésie persane, tout au long de l'âge classique.

Dans ces débats savants, la contribution d'Avicenne (980-1037) est inestimable. Je renvoie sur ce point aux travaux de Deborah Black et de Meryem Sebti. En opérant une distinction tranchée entre les deux sources de l'imagination que sont, d'une part, la faculté humaine de la représentation, de l'autre l'inspiration divine, le philosophe entérine la séparation absolue entre l'origine divine de la prophétie et le caractère d'invention dont relève la poésie. L'affirmation de cette différence était d'une importance capitale pour combattre la défiance des rigoristes vis-à-vis des poètes. Elle permettait en outre d'envisager un espace et une dignité propres aux productions de la fantaisie humaine, en légitimant cette vertu singulière du langage poétique qui est d'éluder, par la grâce de l'imagination, la dichotomie simple entre vérité littérale et mensonge intentionnel – toujours suspect d'apostasie. À cet égard, on ne saurait s'étonner du parti que fait valoir Shams-e Qeys, lettré averti, polyglotte, et spécialiste de poésie.

2. La prose du monde

Le récit de la première naissance de la poésie persane faisait donc état d'un faux-départ et d'une création avortée. La poésie première était une poésie de cour ; c'est sa nature épideictique qui lui avait valu l'anathème des dévots. La louange aristocratique ayant déserté le royaume de Perse, il s'ensuit une longue période durant laquelle les mélodies chantées, si elles subsistent malgré tout dans des formes dialectales (les *fahlaviyāt*, étudiés notamment par le linguiste Ali-Ashraf Sadeghi) ou de *khosravānī*, comme les compositions de Bārbad, musicien de la cour attaché à Khosrow II Parviz (*regn.* 591-628), se voient purement et simplement ravalées au rang de « prose » (*nathr*). C'est que celles-ci ne méritent pas, selon Shams-e Qeys, le nom de poésie.

Advenue seulement à l'issue de cinq longs siècles de silence, la poésie nouvelle serait bien différente : fondée sur la modération et la juste mesure, dans un langage adapté à son destinataire. Surtout, elle serait porteuse d'un espoir : que cette fois-ci serait la bonne. C'est tout l'objet du *Livre de la somme*, qui détaille de cette poésie « seconde » les principes et les

usages. Or, le récit de la deuxième naissance de la poésie s'attache cette fois à un genre bien identifié, et spécifiquement persan : le quatrain, *robā'ī*. Cette poésie-là, c'est une certitude, ne s'est pas tue depuis.

Cette histoire est aussi fascinante que la première, mais sans doute mieux connue de cette assistance. Aussi je ne m'y attarderai pas longtemps. Dans la version de Shams-e Qeys, ce récit comporte lui-même deux variantes, puisque l'invention du *robā'ī* est associée, d'une part, au Sogdien Abū Ḥafṣ « en l'an trois cent de l'Hégire » (début du X^e siècle), et dans un autre passage, à son célèbre contemporain, Rūdakī (m. ca. 940). Gilbert Lazard a offert des vers attribués au premier une étude lumineuse qui justifie qu'ils aient pu incarner, aux yeux de l'auteur du XIII^e siècle, la quintessence de la poésie en persan :

Āhū-ye kūhī dar dasht cegūne davadā

Yār nadārad bī yār cegūne ravadā

Comment le chamois courrait-il dans la plaine ?

Il n'a point de compagne : comment irait-il sans compagne ?

Ce poème attribué, sans doute à tort précise Lazard, à Abū Ḥafṣ de Sogdiane, ne se conforme pas aux principes de la métrique arabo-persane quantitative. Y affleure à l'inverse un substrat moyen-iranien de prosodie syllabo-accentuelle, décrite par Walter Henning dans les années 1950. Comme le montre Lazard, le rythme de ces vers présente toutefois de fortes ressemblances avec un mètre bien connu de la poésie persane classique : cette variante du *hazaj* qui définit le mètre du *robā'ī*. La seconde naissance de la poésie se présente ainsi comme un surgissement *sui generis*, à cinq siècles de distance des vers d'autocélébration attribués au roi Bahrām, et à des milliers de kilomètres du siège du pouvoir sassanide. Elle ne renaît de ses cendres qu'à la faveur d'un très long intermède, et d'un déplacement géographique, vers le nord et vers l'est. Pour Shams-e Qeys, l'histoire de la poésie persane recommence donc en Transoxiane, à l'autre extrémité du domaine iranien. Une telle localisation, il n'est pas indifférent de le remarquer, conforte les hypothèses aujourd'hui établies concernant le foyer d'émergence de cette nouvelle variante de la langue persane apparue à la suite des invasions arabo-musulmanes, appelée par les linguistes « nouveau persan ».

Rattachée à la période islamique, la seconde apparition de la poésie devait avant tout valoir, pour Shams-e Qeys, par son caractère persan. C'est pourquoi, à supposer que ce dernier ait pu établir, comme le linguiste, un lien entre ce vers et le quatrain classique, le « chamois

d'Abū Ḥafṣ » incarnait le candidat idéal au titre de premier vers. Ancêtre irrégulier du célèbre *robā'ī*, il établissait l'antiquité d'une forme qui ne devait rien à l'influence arabe. S'il avait eu les outils pour le montrer, Shams-e Qeys aurait sans doute affirmé hautement ce que Lazard doit se contenter de suggérer, à savoir que le vers d'Abū Ḥafṣ « pourrait jeter quelque lueur sur l'origine du quatrain littéraire persan ou *robâ'ī* », forme sans parallèle dans la poésie arabe dont « on admet généralement que c'est une création iranienne ». Établi sur deux vers seulement, « un vers hémistiché et un vers rimé », le petit poème incarne en effet, aux yeux de notre auteur, la perle de la création poétique en persan.

Dans la variante du récit qui en attribue la paternité au célèbre poète de l'époque Samanide, Rūdakī, Shams-e Qeys ne se prive pas de le souligner : « on n'a pas prononcé de poème en arabe sur ce rythme dans le passé ; mais aujourd'hui les maîtres modernes du naturel l'ont complètement accepté et les *robā'ī* en arabe sont répandus et courants dans tous les pays arabes ». Ainsi, le *robā'ī* n'offre pas seulement une alternative à la poésie panégyrique ; c'est d'abord une alternative strictement persane aux formes arabes dominantes. Improvisée un jour de fête sur une place arborée de la ville de Ġazna par un gracieux adolescent habile au jeu de noix, cette interjection avait interpellé Rūdakī qui passait par là :

Ġalṭān ġalaṭān hamī ravad tā bon-e gav

Roulant roulant elle arrive au fond du trou

Tombé sous le charme du garçon et de son talent spontané, le poète consigna cette ébauche de vers, et s'attacha à en conformer le rythme aux règles de la prosodie classique arabo-persane.

Le récit de cette seconde naissance, qui mettait à l'honneur le naturel et la grâce d'un rythme natif, visait ainsi à dignifier la poésie persane tout entière. Il n'était plus question de concurrencer la poésie arabe sur son propre terrain. Du reste, pour Shams-e Qeys comme pour la tradition classique dans son ensemble, la présence de la poésie arabe est incontestable. Dans ses propres récits, magistralement étudiés par l'universitaire marocain Abdelfattah Kilito, la poésie arabe retraçait ses débuts mythiques à une figure coranique, que ce fût Adam, le premier homme, ou Ya'rab, descendant de Noé. En rapportant l'histoire de l'invention du *robā'ī*, dans ses deux variantes, il s'agissait bien plutôt pour Shams-e Qeys

d'asseoir la tradition persane dans sa singularité historique, en lui offrant une origine à sa mesure, avec un « premier vers », et un commencement mémorable.

3. *Tavallodī dīgar*

À en croire les récits rapportés dans le *Livre de la somme*, la poésie persane, telle Dionysos, était deux fois née. On comprend que cette double « invention » nourrisse en définitive une seule et même narration. Dans les deux cas, la poésie s'invente au contact des Arabes, sinon directement, du moins à l'aune de leur prosodie. Pour autant, la séquence Bahrām – Abū Ḥafṣ (ou Rūdakī) ne délivre aucune généalogie. Tout au contraire : leur succession met en scène une solution de continuité douloureuse. Elle se donne donc plutôt à lire comme l'histoire tourmentée de la poésie lyrique et des soupçons qui l'environnèrent à travers les âges, avec des conséquences parfois désastreuses. Elle suggère, ce faisant, que la légitimité de la poésie doit chaque fois être renégociée, au gré des tabous et des interdits dans l'air du temps. Du reste, la littérature bio-bibliographique le confirme, qui regorge de semblables histoires de souverains bigots empressés de faire taire les poètes pour complaire aux censeurs.

La légende, on le sait, doit être prise au sérieux. C'est l'une des vertus heuristiques de ce récit des origines que de nous mettre en garde contre le règne du soupçon et de la censure. De cette manière, la légende nous parle aussi de notre présent, et des enjeux de notre avenir – l'avenir de la poésie. Au sens strict, la légende – *legenda* – appelle toujours à être lue. Comme la poésie elle-même, susceptible à toute époque de nouvelles lectures et de nouvelles performances. Face à cette injonction, l'étude de la lyrique persane n'a cessé elle aussi de se réinventer, en développant une pratique que l'on serait tenté de qualifier de « lecture anamorphique », pour cette raison qu'elle découvre dans les poèmes des perspectives inexplorées, et met au jour des pans entiers du corpus que l'on n'avait pas soupçonnés. À la suite de Gilbert Lazard, Heshmat Moayyad, Hans de Bruijn, Jerome Clinton ou Franklin Lewis, Charles-Henri de Fouchécour, Julie Scott Meisami, Ahmad Karimi-Hakkak ou Paul Losensky sont des maîtres en la matière.

Sur ces fondements, les travaux développés au cours de ces dernières décennies témoignent que les chercheurs ont su entendre, à travers les âges, l'avertissement de leur collègue du XIII^e siècle. Prenant acte de l'efficace bien réel de la poésie et des pouvoirs de la fiction reconnus par Avicenne, les études récentes cherchent à rendre raison non seulement des évolutions de la langue et de la structure de la lyrique persane, mais aussi de ses effets sur son auditoire. L'actualité de la question du littéralisme et du statut de l'imagination,

superbement reformulée par Jane Mikkelson, par exemple, dans un article consacré à Bīdel ; mais aussi la place des femmes, actives dans la production poétique depuis l'âge classique quoique invisibilisées jusque très récemment, définit aujourd'hui quelques-uns des axes de recherche les plus affirmés de nos collègues, en France et en Europe, comme aussi en Iran et aux Etats-Unis. On pense aux travaux de Dominic Brookshaw, qui ont mis au jour la contribution singulière de nombreuses femmes poètes, parmi lesquelles la princesse Jahān Malik Khātūn, qui entretint un dialogue littéraire soutenu avec son célèbre contemporain Hāfez. Les dernières années ont par ailleurs vu fleurir les études consacrées à la poésie féminine moderne et contemporaine.

Une autre entreprise essentielle consiste en la réaffirmation de la centralité du corps à toutes les échelles de la composition et de la performance poétiques. Certains travaux rétablissent la dimension physiologique de la pratique qui gît au cœur de la poésie spirituelle, notamment le rôle du souffle et la dimension physique de l'ascèse, comme l'a montré Mohammad Ali Amir-Moezzi dans un très bel article intitulé « Chanter la douceur de la prière », paru en 2014 dans le *Journal des Savants*. On songe aussi naturellement à la thèse de Franklin Lewis, ainsi qu'aux travaux d'Ève Feuillebois-Pierunek, Leili Anvar et Austin O'Malley, consacrés à Sanā'ī, 'Aṭṭār et Rūmī. D'autres recherches mettent au jour la part réelle du corps, de l'érotisme et de l'homoérotisme, ainsi que de la danse et de la musique, au cœur du rituel performatif associé au *ḡazal* mystique. C'est tout l'objet du remarquable ouvrage de Domenico Ingenito, *Beholding Beauty*, sur Sa'dī. Ces interventions renouvellent en profondeur notre lecture et notre conception de la lyrique classique.

Le champ d'étude se voit lui-même salutairement élargi par la prise en compte des développements historiques de la poésie persane hors d'Iran, mais aussi dans d'autres langues du monde iranien à ses côtés. Qu'on la considère sous l'angle de la « Persophonie », après Bert Fagner, ou sous l'ombrelle des cultures « persianisées », pour adopter la terminologie en vigueur dans le monde anglophone (suivant l'expression « Persianate cultures » de Marshall Hodgson), ses productions – monumentales – à travers les siècles sont désormais reconnues comme indissociables de la constitution du patrimoine poétique iranien, et de sa définition même. Il n'est que de citer les noms de Sunil Sharma, Gabrielle van den Berg, Stefano Pellò, Prashant Keshavmurthy, Jane Mikkelson, Hajnalka Kovacs, Riccardo Zipoli, Samuel Hodgkin, Aria Fani, Kevin Schwartz, Evelin Grassi ou Thomas Loy, parmi tant d'autres de nos collègues qui envisagent la poésie persane dans ses diverses incarnations indo-persanes et centre-asiatiques, pour prendre la mesure de ce décentrement. Les travaux

de chercheurs tels Julia Rubanovich sur la poésie en judéo-persan, Amr Ahmed sur la poésie kurde, Thibaut d'Hubert sur le bengali, Marc Toutant sur le chaghatay (*türki*), Matteo de Chiara sur le pashto, ou encore Agnes Korn et Maryam Nourzaei sur le baloutchi, participent aussi éminemment de cette entreprise, qui n'est rien de moins qu'un tournant épistémologique. Parallèlement, ces nouvelles percées s'accompagnent d'un effort renouvelé de la traduction littéraire pour porter haut les voix de cette poésie séculaire à travers les continents, dans toute leur diversité, et dans leur urgence même.

L'établissement du nouveau Centre Elahé Omidyar Mir-Djalali d'Études Persanes à Paris est en soi un encouragement au développement de ces recherches, et à leur rayonnement à venir. C'est aussi la promesse que le *sehr-e halāl* continuera d'opérer sous bonne garde, et que la « magie licite » de la poésie sera toujours plus puissante que les fâcheux qui voudraient la faire taire.

Intervention de Francis RICHARD (Bibliothèque nationale de France)

« Collections numérisées, catalogues de bibliothèques et recherche de manuscrits inconnus ou perdus, quelles perspectives pour nos études ? »

C'est pour moi un immense honneur d'avoir été invité à célébrer cette fondation qui, j'en suis convaincu, jouera un rôle décisif pour le développement des études iraniennes en France. C'est aussi une joie d'être auprès de Mohammad Ali Amir Moezzi, dont j'admire l'œuvre immense et avec lequel j'ai des liens d'amitié depuis bien des années. C'est enfin une chance que l'Ecole pratique ait su bénéficier de cette merveilleuse opportunité.

Les paradoxes concernant la littérature persane classique, qui est l'un des socles principaux autour desquels se fédère tout le monde iranien, sont nombreux. On rappellera que le monde iranien est célèbre pour ses manuscrits et son art du livre et pourtant sa riche littérature s'exprime essentiellement au travers de la poésie. Il est surprenant de voir un art oral, faisant appel à la culture orale et à la mémoire, être pourtant soigneusement consigné dans des livres. Ceux-ci sont calligraphiés, avec un soin extrême, dans divers styles et dans tous les pays qui ont adopté la culture persane depuis le haut moyen-âge. Cette curieuse incohérence n'est qu'apparente. Le poète est aussi avant tout un lettré et souvent un calligraphe. L'art de l'écriture se décline en harmonie avec les autres arts, poésie, musique et miniature.

D'ailleurs pour profiter pleinement de la lecture des millions de manuscrits anciens conservés (peut-être 3 000 000 d'après les calculs du regretté Iraj Afshar), il faut être lettré puisque l'écriture du persan classique présente quantité d'ambiguïtés ; les voyelles courtes ne sont pas notées et plusieurs mots peuvent s'écrire strictement de la même façon.

On a donc conservé, dans des bibliothèques publiques ou privées, ou dans les familles, des milliers de livres manuscrits, humbles grimoires ou somptueuses copies princières, souvent enluminées, parfois illustrées. Les différences, d'un manuscrit à l'autre, sont naturellement très nombreuses. L'imprimerie ne s'est réellement généralisée qu'après le milieu du XIX^{ème} siècle, d'abord en Inde et dans l'Empire ottoman, puis en Iran.

Mais nous vivons une véritable révolution, qui touche particulièrement tout le monde iranien. Ce qui était un livre écrit à la main ou lithographié et destiné à la lecture et à la transmission d'un message et d'une pensée, devient de plus en plus de nos jours un objet de musée ou un objet de collection, lorsqu'il n'est pas laissé à l'abandon par négligence ou ignorance. Du coup sa préservation et sa conservation deviennent des enjeux de plus en plus importants, car chaque manuscrit est unique, avec ses spécificités propres et son histoire : savoir qui l'a copié, où il l'a été, pour qui il l'a été et qui l'a utilisé et a pu en subir l'influence.

S'y ajoutent les spécificités artistiques éventuelles : reliure, enluminure, calligraphie, illustrations etc. Tout cela fait qu'il s'agit d'un patrimoine universel, dépassant les frontières du monde iranien. Il est destiné à la circulation des textes, des idées et du savoir qui y sont consignés et ce n'est pas simplement un objet. Il préserve les différents aspects d'une civilisation passée.

Le public a été beaucoup sensibilisé, surtout en Iran, sur la valeur du « livre copié à la main ». De fait son étude, sa conservation et sa reproduction s'imposent. Par des copies autrefois, puis grâce aux microfilms et maintenant au moyen de la numérisation. La numérisation et internet ont depuis 20 ans amené d'immenses bouleversements dans ce domaine. Et le monde iranien a été touché de plein fouet par ce phénomène lié aussi à l'essor inouï des télécommunications et du partage des informations.

Si l'on considère qu'il y a environ 3 000 000 manuscrits persans dans le monde (et des manuscrits bilingues persan-arabe et persan-turc) il faut bien voir que l'entreprise est vaste :

- Plusieurs pays sont concernés (Iran, Afghanistan, Inde, Turquie, Asie centrale, pays occidentaux, etc.)

- Les collections privées sont encore très nombreuses
- Les manuscrits à peintures ont souvent été dépecés et vendus page par page et acquis par des musées et des collectionneurs (avec bien sûr parfois des faux ou des copies pour alimenter ce marché...). Un véritable travail de fourmi a été nécessaire pour reconstituer « virtuellement » certains chefs d'œuvre comme le livre des Rois ilkhanide ou celui de Shah Tahmasb...
- La publication de catalogues de bibliothèques ou de musées faisant connaître le contenu de dizaines de fonds différents se poursuit. C'est un travail de longue haleine. Il se pose l'épineuse question de leur diffusion et de leur accessibilité sur internet : opérations longues et coûteuses, nécessitant encodage et standardisation des données qui deviennent les métadonnées indispensables à l'exploitation des corpus de documents numérisés)
- Il n'y a pas d'organisme central qui puisse coordonner toutes les initiatives et il semble illusoire de penser qu'il puisse y en avoir un dans un avenir proche ; les situations nationales sont très diverses.

Bref, il faut, d'un côté, produire des images numériques de qualité des documents manuscrits conservés dans le monde iranien et dans les collections étrangères et, parallèlement, faire le travail scientifique qui permet de disposer de métadonnées satisfaisantes. Et cette « forêt numérique » est un monde mouvant. Il se pose en effet le problème de la conservation pérenne, avec des serveurs très performants. Il ne faut pas que les images se dégradent (versions de conservation et versions de consultation). Il faut aussi corriger les erreurs. Cela s'intègre forcément dans des programmes ambitieux et très coûteux. Par ailleurs les manuscrits qui auront été ainsi numérisés doivent être conservés avec un soin extrême « pour l'éternité ».

De plus en plus de bibliothèques, d'archives et de musées ont entrepris de numériser leurs collections. Les documents iraniens sont inclus dans ces programmes. Certains avaient imaginé en tirer un bénéfice financier – comme on l'a vu par exemple à Istanbul - mais ont dû rapidement déchanter car les sommes recueillies étaient modestes et le coût bien trop élevé pour des étudiants qui n'avaient plus le droit de consulter les manuscrits originaux.

Les bibliothèques européennes (Paris et Berlin notamment, puis beaucoup de bibliothèques britanniques qui ont décidé d'abandonner les pratiques commerciales et de donner libre accès à des corpus d'images de manuscrits, souvent fort bien indexées) sont maintenant nombreuses à avoir mis sur le « net » des centaines de manuscrits persans ou en d'autres

langues iraniennes. En Iran plusieurs grandes bibliothèques (Majles, Malek et plusieurs autres) ont diffusé des reproductions de qualité avec une indexation adéquate. C'est une avancée considérable.

Un cas emblématique est celui des musées, surtout américains et européens. Des dizaines de ces musées ont des corpus de quelques miniatures ou calligraphies persanes. Leur indexation est parfois très soignée (exemple de la Walters Gallery de Baltimore, suivi plus récemment par d'autres grandes institutions), parfois insuffisante, car ce travail a demandé une formation complète des personnels et un effort de standardisation des transcriptions des noms.

Il y a là des entreprises très diverses dont on ignore souvent l'existence. Un véritable aboutissement de ces efforts méritoires nécessite qu'il y ait des portails fédérateurs. Ceux-ci peuvent être variés, selon l'optique de ceux qui les ont constitués et ils sont difficiles à recenser, parfois changeant de nom ou de gestionnaire. Un exemple à signaler est, outre Gallica et « Calames » en France, ce qui se fait en Grande Bretagne et surtout dans le monde germanique avec plusieurs portails recensant systématiquement les manuscrits. Mais le chemin à parcourir est encore immense et il n'existe pas encore vraiment de coordination internationale... La Bibliothèque nationale de Téhéran ne s'est pas lancée dans l'entreprise.

J'avais publié, en 2016, sur le site « Hypothèses » de la BULAC, un petit bilan des entreprises de numérisation du patrimoine manuscrit iranien. J'y posais déjà la question brûlante de cette nécessaire coordination des efforts. Quels sont les réels objectifs à moyen et à long terme de toutes ces entreprises, souvent remarquables ? Leur coût est considérable et on peut être inquiet de la persistance des efforts considérables qui sont faits à travers le monde. Ces objets virtuels seront-ils durables ?

Pour les études iraniennes, on peut rappeler les enjeux. Ces instruments sont devenus quasi-incontournables pour les historiens qui utilisent les sources écrites, pour les spécialistes de la littérature qui doivent retrouver les différentes copies des textes, pour les historiens de l'art qui travaillent sur les décors, les styles et les images, pour les codicologues et les bibliothécaires, dans un monde où les voyages deviennent paradoxalement de moins en moins faciles.

On ne dispose pas encore des portails qui aideraient chercheurs et étudiants à identifier et localiser ces ressources très diverses. C'est parfois désolant de constater que les chercheurs n'ont pas eu accès à des ressources numérisées existantes parce qu'elles étaient mal ou même

n'étaient pas du tout signalées. Un effort de coopération internationale s'imposerait donc sans tarder.

Mais d'un point de vue plus général, s'il faut se féliciter d'avoir pu faire moult découvertes grâce à la numérisation et à l'indexation de fonds méconnus ou oubliés, on ne peut que s'interroger sur le futur de cet univers numérique. Sera-ce une chance pour les études iraniennes ? Il est souvent chaotique, juxtaposant l'essentiel et l'accessoire, le meilleur et le pire ; ne nous détournera-t-il pas des études de fond ? Ne sera-t-il pas trop dépendant de modes ou de ressources financières permettant de le maintenir ? Les évolutions techniques lui seront-elles favorables ou fatales ?

L'École pratique des Hautes études, qui a toujours favorisé et valorisé la recherche sur les documents originaux, continuera à avoir pour les études iraniennes un rôle d'excellence et d'exemplarité et mettra, n'en doutons pas, même à l'heure du numérique, grâce à la nouvelle fondation, l'accent sur ce que peut apporter un inventaire systématique des sources et leur utilisation critique.

Intervention de Mathieu Terrier (CNRS)

« Les études shi'ites entre iranologie et islamologie : quelques réflexions historiographiques »

L'inauguration d'un centre d'études persanes à l'École Pratique des Hautes Études sous la direction du professeur Mohammad Ali Amir-Moezzi est certainement une heureuse nouvelle pour les études sur l'islam shi'ite à la Sorbonne, qui possède déjà la seule chaire dédiée à ce sujet en Europe. Qu'il soit permis cependant d'interroger cette apparente évidence d'un lien essentiel entre l'Iran et le shi'isme, les études iraniennes et les études shi'ites. Le shi'isme, en particulier imâmite ou duodécimain (aux douze imâms), est-il une religion iranienne ? Sa connaissance relève-t-elle de l'iranologie ou de l'islamologie, ou encore d'une certaine combinaison ou articulation entre ces deux disciplines ?

Le shi'isme duodécimain est la religion officielle de l'Iran depuis 1501, ce qui, au regard des millénaires d'histoire de l'Iran (ou de la Perse), constitue un événement récent et une période relativement brève. L'émergence du shi'isme imâmite comme courant minoritaire et néanmoins central de l'islam remonte à la naissance même de cette religion dans l'Arabie du 7^{ème} siècle. Si l'islamisation de l'Iran et le développement du shi'isme sont deux processus

historiques qui s'entremêlent dès la conquête arabe des territoires de l'empire sassanide, ils sont loin de coïncider sur tous les points : le shi'isme imâmite, dont les premiers foyers furent Médine et Kûfa, n'est pas proprement iranien, et l'Iran musulman, avant 1501, était majoritairement sunnite.

L'iranologie est définie pour la première fois par le Larousse de 1948 comme « l'étude de l'Iran dans sa totalité et sa constance comme unité culturelle » ; elle portait alors essentiellement sur l'Iran préislamique. La même année de 1948, l'institut franco-iranien d'iranologie est créé à Téhéran sous la direction d'Henry Corbin. Celui-ci, dans sa conférence inaugurale intitulée « Iranologie et science des religions », évoque le mazdéisme et l'islam mais ne parle pas encore du shi'isme, qu'il n'étudiera qu'à partir des années cinquante, commençant par l'ismaélisme avant de se tourner vers le shi'isme duodécimain.

Courant originel de l'islam, le shi'isme joua un rôle central dans toute l'histoire de cette religion (l'islam avec une minuscule) comme de cette civilisation (l'Islam avec une majuscule), d'abord du fait que le sunnisme majoritaire se définit largement en réaction à lui. En tant que tel, le shi'isme relève d'abord de l'islamologie, branche de la science des religions étudiant les textes et doctrines de l'islam selon la méthode historico-critique. Or le shi'isme a longtemps été le grand oublié d'une islamologie focalisée sur le sunnisme comme doctrine majoritaire ou « orthodoxe » de l'islam, reléguant le shi'isme au rang d'une « hétérodoxie » sinon d'une « hérésie ». On écrivait l'histoire des débuts de l'islam sur la base des seules sources sunnites, en excluant *a priori* les sources shi'ites comme « partisans » et « orientées » ; les grandes introductions sur la théologie, le droit ou encore la mystique soufie se situaient dans le cadre exclusif du sunnisme, confondu avec l'islam tout entier. Parmi les courants du shi'isme, les premiers à attirer l'attention des orientalistes étaient les plus minoritaires et « hétérodoxes » comme le druzisme, le nusayrisme-'alawisme ou l'ismaélisme. Paradoxalement, l'imâmisme duodécimain, devenu majoritaire dans le shi'isme au 13^{ème} siècle, après la conquête mongole, la destruction de l'Etat ismaélien d'Alamut et du califat sunnite de Bagdad, est longtemps resté le plus méconnu.

Le premier colloque international sur le shi'isme imâmite s'est tenu à Strasbourg un certain mois de mai 1968, en plein tumulte révolutionnaire, dans un chapitre luthérien. Il rassemblait Henry Corbin, Georges Vajda, Charles Pellat, Henri Massé, ainsi que Wilferd Madelung et Seyyed Hossein Nasr. Dans les actes parus en 1970 aux Presses universitaires de France, les grandes branches des études shi'ites apparaissent à l'état programmatique : la théologie et le hadith ; le droit (*fiqh*) ; la philosophie ; les relations du shi'isme et du soufisme ;

enfin les rituels de la dévotion shi'ite iranienne (avec le « théâtre persan » du *ta'ziyeh*). Et une période historique se dégage déjà comme un trait d'union entre islamologie et iranologie : l'ère des shâhs safavides (1501-1723), sur laquelle je reviendrai. Les études shi'ites se sont depuis développées dans les directions ouvertes par ces maîtres pionniers, auxquelles il faut ajouter le vaste champ de l'herméneutique coranique shi'ite.

Le premier à avoir mis le shi'isme au cœur de l'iranologie est bien sûr Henry Corbin. Sa somme *En islam iranien* en quatre tomes (parue en 1972) porte pour les deux tiers sur le shi'isme duodécimain, notamment dans ses rapports avec le soufisme et la philosophie. Dans son essai *Corps spirituel et Terre céleste* (1961, rééd. 1979), il dessine le continuum méta-historique entre l'Iran mazdéen et l'Iran shi'ite. Dans son *Histoire de la philosophie islamique* (1964-1974) et ailleurs, il tend à présenter l'islam spirituel, l'islam iranien et l'islam shi'ite comme trois expressions d'un même phénomène. Pour Corbin, le shi'isme représentait à la fois « le sanctuaire de la spiritualité en islam » et l'orientation propre à l'islam iranien. Ce qui ne va pas sans un certain biais et plusieurs angles morts : ses travaux tendent à survoler ou à shi'itiser la mystique sunnite (notamment Ibn 'Arabî), à laisser dans l'ombre l'islam shi'ite non iranien, mais encore à occulter le courant juridico-politique du shi'isme en Iran.

La révolution islamique de 1979 allait révéler cette dimension exotérique du shi'isme et marquer une seconde naissance des études shi'ites autant que de l'historiographie iranienne. Survenue quelques mois après la mort du philosophe orientaliste, elle semblait d'abord donner tort à celui qui voyait dans le shi'isme une religion foncièrement spirituelle et apolitique. Lors des deux décennies suivantes, les travaux se multiplièrent sur la jurisprudence et la théorie politique shi'ites, tandis que la gnose et la philosophie chères à Corbin retombaient dans l'oubli. La période de l'Iran safavide, qui vit l'établissement du shi'isme comme religion d'État, la formation d'un véritable clergé imâmite et la répression des confréries soufies, concentra l'intérêt des chercheurs. C'est en 1501, je l'ai évoqué, que le jeune Shâh Ismâ'îl, chef charismatique d'un ordre soufi militarisé, la Safawiyya, venant de conquérir Tabriz, ordonnait d'appeler à la prière au nom du premier imâm, 'Alî, l'ami de Dieu (*walî Allâh*). Son geste aurait pu rester sans lendemain, comme la conversion éphémère de l'Ilkhân mongol Uljaytu au shi'isme imâmite au début du 14^{ème} siècle. Mais les Shâhs safavides parvinrent à inscrire leur pouvoir dans la durée en routinisant leur charisme et en s'appuyant sur une religion institutionnelle. L'établissement du clergé duodécimain et la conversion de la société iranienne ne prirent pas moins de deux siècles. L'ère safavide fut décisive dans l'histoire de l'Iran (l'unification politique du pays date de cette époque), dans l'histoire du

shi'isme, mais aussi dans l'histoire de la philosophie en Islam. Ainsi, pour Corbin, la période safavide signait la renaissance de la philosophie islamique avec l'école d'Ispahan, un label générique regroupant les grands penseurs du 17^{ème} siècle comme Mîr Dâmâd (m. 1631) et Mullâ Şadrâ (m. 1640), contemporains de Descartes. Mais dans les années qui suivirent 1979, l'approche phénoménologique et spiritualiste de Corbin fut comme balayée par une approche historiciste et sociologisante. Cas emblématique, Mîr Dâmâd, que Corbin présentait comme un pur gnostique mais qui était aussi un juriste religieux (*faqîh*) faisant autorité, se vit décrit par Saïd Amir Arjomand comme un précurseur de l'Ayatollâh Khomeini. Cette nouvelle historiographie du shi'isme et de l'Iran était marquée par un biais téléologique, l'idée que toute l'évolution du shi'isme devait s'expliquer par la fin.

La révolution de 1979 allait aussi renforcer, tout autrement que les travaux de Corbin, l'impression que le shi'isme était un islam proprement iranien. Or si les villes de Qom et de Ray furent parmi les plus anciens foyers shi'ites (avec Kûfa, Bagdad et Hilla en Irak), rappelons que le corpus scripturaire du shi'isme imâmite est massivement en langue arabe ; ce n'est qu'à partir de l'époque safavide que le Coran et les hadiths des imâms sont systématiquement traduits en persan. Mais l'instauration de l'imâmisme comme religion d'État en Iran fut largement le fait de savants arabes venus du Jabal 'Âmil, au sud-Liban actuel, comme le célèbre 'Alî al-Karakî (m. 1534). Des shi'ites imâmites iraniens allaient ensuite migrer en Inde, et de là à Madagascar ou au Kenya. C'est dire que le shi'isme n'a cessé d'être un mouvement religieux transnational, malgré la centralité de l'Iran dans sa géographie et sa prédominance dans sa démographie.

Il me faut ici rendre hommage à mes deux professeurs, maîtres et amis, Mohammad Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, pour avoir rendu aux études shi'ites leur dimension philosophique et spirituelle. Le premier a opéré une discrète mais salutaire rupture avec Corbin en historicisant le shi'isme imâmite, distinguant entre la doctrine originelle, ésotérique et non rationnelle, et la doctrine rationalisée des juristes-théologiens de l'époque classique et moderne. Le second a repris à nouveaux frais l'étude du grand philosophe Mullâ Şadrâ et a sorti la philosophie islamique du « ghetto de l'orientalisme », selon le vœu de Corbin, tout en intégrant à ses réflexions le contexte politico-religieux de l'Iran safavide. Tous deux cultivent une familiarité profonde avec la culture persane, notamment poétique et pas seulement shi'ite. Dans leur livre coécrit *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, paru en 2004, ils rendent justice à la conviction d'Henry Corbin : le shi'isme originel est bien une religion ésotérique, herméneutique et apolitique, mais depuis la disparition des imâms historiques avec

l'Occultation du douzième (940 pour l'Occultation dite « majeure » ou « totale »), l'autorité spirituelle de ces guides volontiers divinisés s'est vue substituer une autorité temporelle, exotérique, politique, du *faqîh* ou du *mujtahid*, le juriste-théologien consacré par ses pairs. C'est en Iran moderne et contemporain que ce processus de politisation – et peut-on même dire, de sécularisation – du shi'isme a atteint son acmé, et l'on ne connaît pas la suite de l'histoire.

On peut souligner ici l'un des nombreux paradoxes de la République islamique d'Iran : fer de lance du shi'isme politique, elle n'en a pas moins promu la connaissance du shi'isme ésotérique, notamment à travers l'édition d'innombrables ouvrages de la tradition originelle imâmite (les grandes compilations de hadiths datant des premiers siècles de l'islam) comme du soufisme et de la philosophie iranienne. Des penseurs redécouverts par Henry Corbin, comme Ḥaydar Âmolî, Mîr Dâmâd et Mullâ Şadrâ, ont bénéficié de nombreuses éditions et études, même quand leurs idées philosophiques et gnostiques sont propres à nourrir une critique spirituelle du régime – comme l'a montré Christian Jambet avec Mullâ Şadrâ. Ce paradoxe fait d'ailleurs écho à celui de la période safavide, où l'étatisation du shi'isme allait de pair avec une revivification de la tradition originelle (à travers de grandes compilations de hadiths) et l'émergence d'une « philosophie shi'ite » faisant l'herméneutique rationnelle de cette tradition originelle non rationnelle.

Depuis une dizaine d'années et la parution du livre *Le Coran silencieux et le Coran parlant* de Mohammad Ali Amir-Moezzi, les études shi'ites ont entraîné une véritable révolution copernicienne dans l'islamologie. Il s'avère en effet que les sources shi'ites les plus anciennes, jusqu'alors écartées par les historiens, sont propres à nourrir une nouvelle histoire critique des débuts de l'islam, de la construction du califat et de la formation du corpus scripturaire, à commencer par le Coran. Ainsi les études shi'ites contribuent-elles aujourd'hui à un renouvellement profond des études coraniques, au cœur de l'islamologie.

Si l'islamologie ne peut plus ignorer l'importance historique et doctrinale du shi'isme, et si les études iraniennes ne peuvent ignorer l'islamisation et la shi'itisation de l'Iran, inversement l'islamologie, et les études shi'ites tout particulièrement, ne peuvent faire l'économie de la connaissance de la langue persane et de la culture iranienne. Henry Corbin, je l'ai dit, voyait une continuité culturelle et spirituelle entre l'Iran mazdéen et l'Iran shi'ite. Pour être plus nuancé, il s'avère que certains développements de la pensée shi'ite sont empreints de la tradition historique millénaire iranienne. Ainsi le philosophe Quṭb al-Dîn Ashkevarî, dans son histoire des sages composée au XVII^e siècle, *l'Aimé des cœurs* (*Maḥbûb al-*

qulûb), intègre Zardusht, alias Zarathustra, comme un sage et un prophète monothéiste, en le disculpant de toute accusation d'hérésie, et fait le parallèle entre le sauveur eschatologique annoncé par lui, le Saoshyant, et le douzième imâm des shi'ites. Le même Ashkevarî parsème ses œuvres aussi bien de hadiths (en arabe) attribués aux imâms que de vers empruntés au grand corpus de la poésie mystique persane, dont les maîtres (Rûmî, Sa'adî) n'étaient pas shi'ites. Les grands philosophes de ladite « école d'Ispahan », Shaykh Bahâ'î, Mîr Dâmâd et Mullâ Sadrâ, écrivaient alternativement en arabe et en persan. Le lien entre iranologie et islamologie à travers les études shi'ites nous est donc suggéré par les penseurs iraniens et shi'ites eux-mêmes.

Sorti de l'oubli et de la marginalité, le shi'isme occupe aujourd'hui une place considérable dans les travaux sur l'islam, comparable à celle du soufisme il y a quelques décennies. Dans le même temps, la place de l'islam (et du shi'isme) dans l'iranologie semble parfois problématique, comme si pour certains, l'Iran avait cessé d'être « pur » en étant islamisé et arabisé. Et nombre d'amis iraniens, en réaction contre le régime issu de la Révolution, remettent en question le lien entre l'identité culturelle iranienne et l'islam shi'ite. Mais au-delà des soubresauts historiques et des passions politiques, il convient de réaffirmer la place des études shi'ites dans les études persanes ou iraniennes, autant que celle des études persanes dans l'islamologie et les études shi'ites. Le centre Elahé Omidyar Mir-Djalali pourrait apporter un précieux appui à cette tâche.