

## **Métamorphose de l'humanisme mystique dans la poésie persane contemporaine**

**L'exemple de Sohrâb Sepehrî**

**Esfandiar Esfandi**

Université de Téhéran

**e-mail: esfandi@ut.ac.ir**

### **Résumé**

Il est clair au premier abord, que les notions d'humanisme et de mysticisme s'inscrivent en porte à faux. Sommairement exposées, les définitions respectives des deux termes induisent en effet une indépassable (et surtout imparfaite) symétrie. Définie selon les canons occidentaux, l'humanisme installe l'homme au centre de l'univers et valorise principalement la relation horizontale de ce dernier avec ses semblables, tandis que le mysticisme sacralise la communion verticale entre les règnes humain et divin. Le présent article propose d'exposer, puis de dépasser (en partie), les termes de cette apparente dichotomie, en notant au passage, la singularité d'une telle synthèse. Une part importante de l'article sera consacrée au compte rendu synthétique (à certains égards critique) de notre problématique. Pour le reste, il s'agira de prolonger et de compléter notre synthèse en abordant le cas du poète iranien Sohrâb Sépehrî, dont le recueil *Hasht Ketâb* offre un terrain d'application idéal pour l'illustration de notre thèse.

**Mots-clés:** Mysticisme, humanisme, poésie, altruisme, Sepehrî, solipsisme, Dieu.

## I. Introduction

Le mysticisme figure une dynamique triangulaire qui associe dans un même mouvement, l'individu à son semblable et au divin. Ancrée dans les profondeurs de l'histoire, l'appétence mystique a traversé les âges et occupé différentes aires géographiques. Elle perdure en l'état, voire, à travers ou malgré ses métamorphoses. D'essence divine, mais humaniste dans sa portée, le lien mystique instaure une relation privilégiée entre la créature, la création et le Créateur, dont la finalité, réflexive, n'est autre que sa propre consolidation. "Altruisme" est le mot d'ordre du mystique, conscient qu'il est de l'effet catalytique de son rapport à l'autre, dans l'établissement d'une relation interpersonnelle avec Dieu. Cependant (nous aurons l'occasion de le constater) l'altruisme va paradoxalement de paire avec le solipsisme. En l'absence de la dynamique triangulaire susdite, la réalisation idéale du lien mystique entre le créateur et sa créature, menace fatalement de mener, en acte, au déni du rapport à l'autre.

Pour ce qui concerne le contexte iranien, il est important de distinguer les humanismes préislamique et islamique. On le sait, dans la première de ces versions, à laquelle se rattache la figure dominante de Ferdowsi, c'est le rapport symétrique de la créature à son semblable qui est privilégié, tandis que la seconde version, celle d'un Attar ou d'un Mowlavi, valorise la jonction spirituelle de l'homme à Dieu. La modernité a, pour sa part, donné lieu à une troisième version de l'humanisme en vertu de laquelle, la relation symétrique et réciproque entre l'homme et son semblable a été fortement valorisée. Les textes respectifs de poètes tels que Shâmlou et Akhavân, mais surtout Sepehrî, illustrent à merveille cette métamorphose. Parmi les œuvres de ces derniers, celle de Sepehrî reste la plus à même de rendre compte de cette évolution: son humanisme, simultanément altruiste et solipsiste, constitue l'essence paradoxale de sa créativité. Dans la présente étude, nous avons risqué une synthèse comparative de la notion d'humanisme, en diachronie et en synchronie, pour offrir ensuite, à travers l'analyse de certaines pages du

mémorable *Hasht Ketâb* (Sepehrî, 1999), l'illustration d'un devenir (parmi d'autres) de ce fameux triangle mystique.

## II. Genèse de l'humanisme

Bien évidemment la question de l'humanisme, à plus forte raison, quand elle concerne le monde musulman, exige une légère mise au point. Définissable de manière absolue dans une optique historiciste, la notion n'en soulève pas moins certaines ambiguïtés définitoires quand elle se voit appliquée en dehors de l'aire géoculturelle occidentale. Lieu de genèse de l'humanisme, la Renaissance italienne a en effet constitué en Europe, le point de départ d'un changement de paradigme radical qui, à n'en pas douter, aura bouleversé la face du monde. La lecture rétroactive de l'œuvre des grandes figures de l'antiquité, la recherche d'un savoir ancien, d'une culture préexistante, longtemps masquée par le Haut Moyen-âge et la période scolastique, fut en effet lourde de conséquences pour le tout puissant modèle théocentrique élaboré en Occident par les Pères de l'église, en particulier par Saint Augustin, et par les interprétations médiévales de Platon et d'Aristote. Le présent exposé n'est évidemment pas le lieu approprié pour un développement substantiel des données relatives à la Renaissance occidentale. Il est en revanche nécessaire d'en référer à certains thèmes majeurs de ladite période, eu égard à leur actualité, mais aussi, en vue d'établir un parallèle, il est vrai rapide voire cavalier, entre deux acceptions (dissemblables mais non dépourvues de similitudes) de l'idéal humaniste.

À l'origine, l'humanisme fut, du moins en théorie, chrétien. Théologique, cet humanisme pose la centralité (encore relative) de l'homme en l'informant par une vision transcendante, toujours orientée vers Dieu, mais qui en revanche, insiste particulièrement sur l'idée de dignité humaine, et partant, de la liberté de l'homme. Pour asseoir sa redéfinition de l'autonomie accrue de la descendance adamique, l'humanisme chrétien s'appuie sur l'acte fondateur du christianisme, c'est-à-dire, l'Incarnation. En

se manifestant à travers le corps du Christ, le Dieu chrétien ouvre du même coup la voie à une future valorisation de l'humain, en dissociant essentiellement son règne du règne de l'animalité. L'humanisme chrétien du XVI<sup>e</sup> siècle développera efficacement le thème de la dignité humaine pour en faire le pivot de sa philosophie. Figure de proue de l'humanisme, Pic de la Mirandole n'aura de cesse, à partir de la rédaction de son *Oratio de dignitate hominis*, d'insister sur le thème de la grâce accordée à l'homme ; grâce qu'il considère autrement importante qu'un simple attribut, qu'une simple qualification. «Je t'ai placé au centre de l'univers (...) imprime-toi la forme que tu préfères», dit Dieu à Adam dans l'ouvrage précité de l'auteur (Pic de la Mirandole, 1993, p. 24); phrase fondatrice s'il en est, qui conjointement au thème de la dignité humaine, inscrit celui de la liberté dans le futur cahier des charges de la pensée humaniste. Autres thèmes de prédilections du paradigme humaniste: l'amour et la nature, le second l'emportant largement sur le premier, au sens où sa prise en compte permet d'instaurer une distance avec la fatale «altération des choses humaines» dont parle Ronsard ; la nature étant pour sa part pérenne, conformément au principe de conservation de la matière. En échos aux enseignements tirés du *De nature rerum* de Lucrèce et de la *Physique* d'Aristote, un Rabelais fera de l'observance des lois de la nature, de la recherche de la «beauté» et de l'«harmonie» (filles de la nature), l'objectif même de l'éducation. Annonçant par là, le panthéisme d'un Rousseau, il ira même jusqu'à diluer l'acte de prière dans la contemplation de la nature, ce «temple de Dieu». Quant à l'amour, c'est sur sa dimension unifiante que va insister l'humanisme seiziémiste. Dans le sillage de Pétrarque, il sera perçu tour à tour sensuel ou platonicien, mais surtout, dans l'optique d'un Marcil Ficin, il se chargera d'une véritable portée mystique, contemplative (de la beauté) voire, à son stade le plus élevé, divin ... Ainsi, l'humanisme occidental bâti sur un terrain préalablement défriché. Prolongement «moderne» du christianisme, il n'en revisite pas moins sa dynamique à partir et à travers un recentrage radical de

ces thèmes privilégiés autour de la figure désormais ordonnatrice de l'homme: sa dignité étant accrue, sa liberté devient radicale ; son amour de Dieu, inspiré par la grâce et la charité divine, influencé par la relecture des textes anciens chargés de sagesse traditionnelle, se métamorphose en participation à l'universel «mouvement de la nature»; le mysticisme chrétien, quintessence spirituelle de la perception de Dieu, expérimentation particulière du mystère du Christ, gagne une coloration terrestre, se dilue en partie dans la finitude de la perception humaine sans pour autant renoncer à la transcendance.

### III. L'autre humanisme

C'est justement cette propension chrétienne à l'expérimentation intime du mystère, prolongée par la mystique des premiers humanistes, armés comme des poètes, de leur volonté de retrouver «(...) les parentés enfouies des choses, leurs similitudes dispersées» (Foucault, 1966, p. 63) qui permet entre autres, mais tout particulièrement, d'établir un lien, aussi ténu soit-il, entre l'humanisme dans son acception occidentale, et l'humanisme musulman dans sa version iranienne.

Si l'on s'en tient à la distinction établie par Louis Gardet (1954, p. 274) entre une attitude humaniste entièrement tournée vers l'homme, qui se positionne en quasi retrait par rapport à la transcendance divine (ce que deviendra très tôt l'humanisme occidental) et l'humanisme «avec Dieu», l'humanisme de l'homme définitivement créature, destinée à suivre le dessin du créateur, on peut en effet considérer que l'établissement d'un parallèle entre les deux visions de l'humain n'a pas lieu d'être. G. E. Von Grunbaum va même plus loin, quand il évoque l'Islam et son refus de considérer l'homme «(...) comme juge et mesure des choses et de se satisfaire de la vérité comme critère des structures de l'esprit (...)» (Von Grunbaum, 1969, p. 50) ; il n'en reste pas moins que ce même Islam n'a pas hésité à conférer à l'homme une dimension «exceptionnelle» en le considérant comme seule et

unique créature à laquelle le privilège ait été accordée, en tant qu'être relatif, d'appréhender l'«absolu» de Dieu (Boisard, 1979, p. 84). S'il est vrai que pour la théologie musulmane, «(...) la nature humaine n'acquiert de valeur intrinsèque que par l'immense bonté d'Allah » (*Ibid.*, p. 87) il n'en reste pas moins que par ce don consenti, Dieu devient accessible à l'homme, qui obtient par là-même le statut d'être «exceptionnel» ; l'humanisme dans une acception large, celle qui consiste à considérer comme humaniste «(...) toute conception théorique, toute attitude pratique, qui affirme la valeur exceptionnelle de l'homme» (Mesnard, juin 1939, p. 7) pourra dès lors, moyennant quelques ajustements (en excluant par exemple l'application de ladite définition à l'«attitude pratique» de l'homme) embrasser également le concept musulman d'«humanité» (*ensâniat*).

La position singulière de l'humanisme iranien à l'intérieur de la géographie culturelle musulmane, exige pour sa part et à elle seule, une approche autant diachronique que synchronique, susceptible de rendre compte de manière fatalement non systématique, des multiples variantes de la perception de l'humain et de l'humaine condition au sein de la littérature. Il est cependant possible de distinguer schématiquement trois périodes, dont chacune aura donné lieu à une conception particulière de l'humain dans son rapport avec ses semblables, avec Dieu et avec la nature. Pour ce qui est de la teneur des textes, en termes d'interaction à proprement parler humaine, la période préislamique occupe, à n'en pas douter, le haut du pavé (il s'agit non pas d'une périodisation essentiellement temporelle mais conceptuelle). Le seul nom de Rudaki (v. 859 -*id.*, 941) suffit à illustrer la prééminence accordée au rapport réflexif de l'homme dans sa coexistence avec son «prochain». Ferdowsi (v. 940 -*id.*, 1020) également, magnifie l'univers coloré de ses légendes en s'appuyant sur cette même conception de la centralité de l'action humaine qui réfère à la source même de l'antique culture iranienne. La période dite islamique élabore pour sa part une relation mystique triangulaire entre l'homme, son semblable, et Dieu, dans laquelle

la réciprocité du lien interhumain est exclusivement orientée vers le créateur. Attâr (v. 1150 –v. 1220), Mawlânâ (1207-1273) ou Saadi (1193-1292) constituent à eux seuls une impressionnante triade de poètes dont l'immense créativité, la singulière attention qu'ils ont portée à l'intériorité humaine et au parcours de l'homme sur la voie de son perfectionnement spirituel, suffit à les classer en tête des humanistes de la seconde période. Enfin, la révolution constitutionnaliste du début du vingtième siècle iranien inaugure le troisième volet de l'évolution du concept d'humanisme, où l'altruisme antique est progressivement réintroduit dans la littérature, à travers un poète tel que Ghââni (1801-1894), en ternissant quelque peu le rapport transcendantal qui associe l'homme à Dieu. Ainsi fait, et le contact avec la tradition laïque occidentale aidant, la voie s'ouvre à l'expression d'un humanisme altruiste inédit, qui tout en pérennisant l'altruisme d'un Saadi (amour et respect de l'humain), tout en continuant à sublimer le rapport de l'homme à la nature, intégrera dans sa sphère le fatalisme de la condition de l'homme moderne. L'heure est à l'altruisme socialisant d'un Shamlou (1925-2000), à la nostalgie pessimiste d'un Akhavân (1928-1991), et surtout à l'introduction d'un solipsisme paradoxal à travers les textes de Sohrâb Sepehrî.

Nimâ Youshidj (1897-1959), père de la poésie persane moderne, humaniste accompli qui considère l'homme comme valeur absolue, érigea l'ensemble de son œuvre autour de ce dernier. Il fut également un chantre de la nature, dont il s'appliqua à saisir la plénitude, sans l'intercession de l'humain ou du divin. Son quasi contemporain, le poète Akhavân Thâleth inscrira dans ses textes une dichotomie encore plus radicale, en établissant une ligne de partage entre le monde terrestre de la finitude et l'univers divin, en séparant de manière nette et tranchée le règne de l'humain du royaume de la transcendance (Mohammad Mokhtari, 1372 du calendrier solaire, p. 480). Pour Akhavan, la solitude éternelle est l'imprescriptible lot de l'humaine condition. «La terre se putréfie» se désespère-t-il, «(...) n'y a-t-il personne

dans les cieux?». Sohrâb Sepehrî (1928-1980) à qui nous allons consacrer à présent la suite et la fin de notre exposé, développa également, à l'exemple d'Akhavân, le thème de la solitude, en prenant néanmoins soin de ne pas succomber au fatalisme. En vérité, la solitude constitua pour ce poète, par ailleurs peintre et musicien, la condition préalable à la rédaction de ses recueils, au nombre de sept, plus un poème fleuve, qu'il réunit dans un seul livre (déjà cité), le *Hasht Ketâb*. Outre les thèmes auxquels nous ferons dès lors référence, le thème de la solitude reste omniprésent tout au long de ses poèmes, rehaussé par une dynamique ascétique qui modèle la physionomie dépouillée de l'ensemble de l'œuvre. A ce titre, la volonté d'élaborer une problématique autour des thèmes de l'humanisme et de l'altruisme, appliquée à l'œuvre d'un "solitaire", pourra surprendre. Le fait est que l'œuvre poétique de Sepehrî est comparable à une rosace : de son centre émane le sentiment d'une solitude essentielle, et sa fleur totalise une somme de pulsions et de préoccupations contradictoires.

#### **IV. L'humanisme de Sepehrî, un au-delà de la tradition mystique**

L'humanisme traditionnel vouait un véritable culte à la nature, mais son objet se déplaça progressivement pour s'appliquer, en particulier chez les soufis du VIII<sup>e</sup> siècle, à l'être de Dieu. La volonté d'afficher une forme de communication interpersonnelle et privilégiée avec Dieu (autrement dit la "voie du soufisme") était à l'époque, d'ors et déjà considérée comme une forme d'hérésie. Il s'agissait en effet d'entrer, par la méditation et le perfectionnement spirituel, dans une sorte d'intimité avec l'élément divin ; ce qui bien évidemment contredisait le principe du *Towhid*, de l'unicité de Dieu, selon lequel la transcendance divine n'est rien moins qu'absolue. C'est cette volonté de symbiose avec le principe divin qui habite les poètes mystiques de l'Iran, pour qui la participation à la relation triangulaire entre l'homme, son prochain et Dieu était et reste, nous l'avons évoqué, essentiellement orientée vers le transcendantal divin.

Chez Sepehrî, la volonté de symbiose, d'extase mystique, prend cependant un autre, voire, singulier chemin. «Il faut (...) atteindre, nous dit-il dans son poème *Et le noir et le blanc* (Sepehrî in Shâyegân, 2002, p. 55) le lieu où se rencontrent l'arbre et Dieu. Il faut s'asseoir au seuil de l'expansion mystique». Son désir de symbiose est un désir panthéiste qui mêle étroitement l'essence divine à la nature. Dieu et nature s'interpénètrent dans une vision qui n'hésite pas à identifier la nature au Créateur. Mais paradoxalement, le poète prend soin de distinguer Dieu de la nature qui, par son infini beauté, rend le Créateur manifeste : «La vallée pleine de lune et la montagne si lumineuse que Dieu se fait visible» (*De la paupière de la nuit*, p. 13). La différenciation qu'il pratique peut même conduire à renverser la prééminence de l'élément divin, quand il évoque par exemple «(...) une ruelle boisée plus verte que le songe de Dieu» (*La demeure de l'ami*, p. 25). Il est vrai que dans la poésie sepehrîenne, Dieu semble souvent identifié à un acte cosmique fondateur, à une forme de mythe originel, chose peu surprenante compte tenu de l'intérêt que portait le poète aux légendes, à l'histoire, aux traditions, et surtout aux mythologies. Percevoir «la distillation des mystères originels», tremper ses doigts «(...) dans la source de la mémoire» voilà, entre autres choses, ce à quoi il aspirait.

L'Ami, autre terme de la triade mystique, est aussi ce vers à quoi il aspire de tout son être. Je, tu, nous, deviennent les irréductibles composantes de la relation symbiotique avec Dieu et la nature :

«Un lierre grimpera, s'enroulant autour de notre vision de Dieu» (*Toute présence ce soir*, p. 61) ;

«J'ai des amis plus limpides que l'eau qui court.

Et Dieu présent quelque part, tout proche :

Parmi les feuilles de giroflées

Au pied de ce pin élevé,

Sur la face consciente des eaux (...)» (*Les pas de l'eau*, p. 75)

Cette symbiose est totale, et va même jusqu'à superposer Dieu et

l'Ami, à la manière de Mawlâna qui célébra Shams jusqu'à satiété. Eva de Vitray-Meyerovitch l'a très bien remarqué dans son introduction aux *Odes mystiques* de Rûmî (1973, p. 15) la relation entre Mawlâna et son *alter ego* atteint un degré tel que Shams devient en définitive pour le poète, «la manifestation même de la divinité inconnaissable». L'amour comme projection affective du même vers l'autre, qui caractérise l'humanisme toute période confondue, annulent chez Sepehrî, la fondamentale différenciation entre le même et l'autre, entre Dieu et la nature, entre Dieu et l'ami, le tout étant saisi au sein d'un élan mystique unificateur.

Paradoxalement, la relation triangulaire entre le même, l'autre et Dieu, la sympathie de l'élan vers la nature, deviennent chez Sepehrî générateurs de solipsisme:

«Je m'arrête à l'orée des roseaux, le vent souffle, je prête l'oreille  
 Qui donc m'adresse la parole ? (...)  
 Qui bouge derrière ces arbres ?  
 Personne (...))» (*Au Golestâneh*, p. 18)

L'autre coïncide avec l'absence, avec l'espérance d'une présence, «Dans le lointain résonne une voix qui m'appelle». Après s'être fondu dans l'être transcendantal de Dieu, l'autre se déploie dans la nature en comblant l'esprit du poète, avant de le rendre à sa solitude essentielle:

«(...) je suis plein de routes, de ponts, de rivières, de vagues»  
 «(...) combien est profond ce vide de mon être» (*Lumière, moi-même, Fleurs, eau*, p. 15)

Le dialogue tant désiré avec l'autre se dilue dans une lancinante sollicitation. Homme, nature et transcendance s'associent au sein d'une seule et même déshérence, d'un "hitchestan", d'un «lieu nulle part»:

«Si vous venez me chercher quelque part,  
 Je serais en un lieu nulle part.»  
 «Ici l'homme est seul  
 Et dans cette solitude

L'ombre de l'orme s'étend jusqu'à l'éternité». (*Oasis dans l'instant*, p. 27)

L'ami tant désiré devient inaccessible et le monde de la finitude, malgré l'intercession de la nature, apparaît comme «un pont fait de la glaise de (ses) douleurs», et La présence /absence de l'ami au sein de l'immensité génère irrémédiablement le mal-être:

«Appelle-moi donc.

Ta voix est apaisante,

Ta voix est comme la sève verte de cette plante étrange

Qui pousse aux confins de l'intime souffrance» (*Au jardin des compagnons de voyage*, p. 39)

En vérité, l'œuvre de Sepehrî représente l'ultime et paradoxale manifestation de l'humanisme mystique iranien, dans une version résolument moderne, aporétique. Elle concrétise idéalement, la propension humaine de projection vers l'autre, vers le substrat naturel, vers le transcendantal divin incarné. Les élans altruistes de Sepehrî sont modérés par son tempérament de solitaire, et son mysticisme, tempéré par une forme d'eudémonisme pastoral. Son poème est une convocation irrésolue à l'adresse d'autrui, qui aussitôt formulée, manque son objet ; une solitude en somme, métamorphosée en poème, en célébration, qui à peine lancée, revient humblement, sans la moindre trace d'aigreur, se dissoudre de manière réflexive en son propre sein.

### **Conclusion**

Prise à la lettre, la définition du mysticisme se réduit à son sens originellement chrétien de "perception expérimentale de Dieu". Au sens large du terme, et tout en conservant sa qualité d'expérience singulière, le sentiment mystique a trait à l'idée de rencontre, avec Dieu d'abord et toujours, avec le monde ensuite. Il est loin le temps de Gerson, père de la théologie mystique (1402-1408), et des sermons enflammés d'un Tauler

(1300-1361) autour de la relation mystique biunivoque, exclusive, de Dieu et de l'homme. Aujourd'hui plus que jamais, la mystique s'exprime "(...) dans la plus chétive prière, plus encore, dans la moindre émotion esthétique (...)" (Bremond, 1936, p. 248-249). Dieu domine la géométrie revisitée du triangle mystique (Dieu, l'homme, et son autre) à laquelle tend à se substituer la figure du carré (Dieu, la nature-monde, l'homme, et son autre). En un sens, et compte non tenu de la volonté solipsiste de retrait qu'elle manifeste, l'œuvre de Sepehrî témoigne avec brio, en faveur de cette nouvelle donne.

### Bibliographie

1. Boisard, Marcel A., *L'Humanisme de l'Islam*, Albin Michel, Paris, 1979.
2. Bremond, Henry, *Autour de l'humanisme*, Grasset, Paris, 1936.
3. Foucault, Michel, *les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1966.
4. Gardet, Louis, *La cité musulmane, Vie sociale et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
5. Mesnard, Pierre, « *L'Humanisme chrétien* » in Bulletin J. Lotte, juin 1939
6. Mokhtari, Mohammad, *L'homme dans la poésie contemporaine*, Edition Tus, Téhéran, 1372 du calendrier solaire.
7. Pic de la Mirandole, *Oratio de dignitate hominis*, traduction A.-M. Schmit, Presses Universitaires de France, coll. "Epiméthée", 1993.
8. Sepehrî, Sohrâb, *Hasht Ketâb*, Ketâbkhaneh Tahoori, Téhéran, 1999.
9. Shayegan, Dariuch, *Oasis d'émeraude, choix de poème de Sepehrî*, Edition Hermès, Téhéran, 2002.
10. Vitray-Meyerovitch (de), Eva, *in introduction aux Odes mystiques de Rûmî*, Editions du Seuil, Paris, 1973.
11. Von Grunbaum, Gustav E., *l'Identité culturelle de l'Islam*, traduit de l'anglais par Roger Stuvéras, Edition Gallimard, 1969.