

R/TP 153p

REVUE DU MONDE MUSULMAN

EXTRAIT

LES
ÉTUDES ISLAMIQUES
A L'ÉTRANGER

PAR

L. MASSIGNON



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

Vol. XXXVI

1919

Bibliothèque Maison de l'Orient



112811

R/TP 153p

LES ÉTUDES ISLAMIQUES
A L'ÉTRANGER

REVUE DU MONDE MUSULMAN

EXTRAIT

LES
ÉTUDES ISLAMIQUES
A L'ÉTRANGER

PAR

L. MASSIGNON



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

VOL. XXXVI
1919

LES ÉTUDES ISLAMIQUES A L'ÉTRANGER

EN ESPAGNE

Les recherches d'Asín Palacios sur Dante : le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire.

La renaissance des études islamiques en Espagne, dont Codera fut le promoteur, s'accentue sous la direction de Julian Ribera Tarrago et de Miguel Asín Palacios. Du premier on connaît déjà les remarquables découvertes, sur certains prototypes orientaux de notre organisation universitaire médiévale (1), des institutions aragonaises (2), du « doux style nouveau » provençal et italien (3).

Miguel Asín, qui s'était attaqué, à maintes reprises, au problème de l'interdépendance intellectuelle de l'Orient et de l'Occident au moyen âge, en étudiant la parenté étroite de la méthode scolastique chez Ibn Roshd et saint Thomas d'Aquin (4), la filiation mystique de l'exposition des idées

(1) Notice sur la Nizâmiyah, ap. *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904.

(2) *Origenes del Justicia de Aragon*, Zaragoza, 1897.

(3) *Ibn Guzman*, discurso de recepcion..., Madrid, 1915.

(4) *El averroísmo teológico de S. Tomas de Aquino*, ap. *Homenaje à Codera*, 1904.

chez Ibn 'Arabi et Ramon Lull (1) et les sources évangéliques du soufisme primitif (2), a abordé de front, en son nouvel ouvrage, le problème des origines orientales de *la Divine Comédie*, pressenti par De Goeje, Chauvin et Guidi, posé par Blochet et Modi.

Son livre, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, paru à Madrid cette année même, a suscité une émotion considérable, non seulement chez les islamisants, mais chez les romanistes, gens peu enclins, d'ordinaire, à « réaliser » l'existence, en leur domaine, d'autres sources d'inspiration que la littérature gréco-romaine ou les légendes germaniques. Et l'un d'entre eux, Salverda de Grave, professeur à l'Université de Groningue, s'est rallié, dans un très consciencieux compte rendu (3), aux principales conclusions du travail d'Asín.

Ce qui frappe, tout d'abord, dans l'œuvre d'Asín, c'est l'énorme accumulation de documents islamiques, d'items, réunis, analysés et versés, pour la première fois, au dossier du problème dantesque. Les anciennes positions des derniers critiques, partisans exclusifs de l'inspiration germanique comme Vossler, ou tenants de l'inspiration thomiste, comme Bertoni, sont désormais intenable. Grâce à Asín, la question des sources se trouve entièrement renouvelée; et, bien que chaque analogie, prise isolément, puisse être discutée, il est certain que cette accumulation de petits faits, de provenances très diverses et indépendantes, oriente, avec une force démonstrative très grande, vers une thèse que désormais les romanistes, et même les « dantophiles », ne pourront plus négliger.

Voici le plan suivi par Asín : il recense d'abord les diverses versions légendaires du « voyage nocturne » ou

(1) *Abenmasarra discurso de recepcion...*, Madrid, 1914. Cf. RIBERA Lulio, ap. *Homenage à Menendez Pelayo*, Madrid, 1889.

(2) *Logia D. Jesu...* ap. *Patrologia Orientalis*, XIII-3, Paris, 1915.

(3) Ap. *De Gids*, 1919, n° 8 : *Dante en de Islam*.

« Ascension » de Mohammad (*isrâ, mi'râj*), et signale leurs points de contact avec les pérégrinations de Dante outre-tombe (pp. 7-98). Il relève ensuite les similitudes qui apparentent la géographie islamique des régions d'outre-tombe avec la description dantesque (pp. 99-228). Il note, après cela, les importants éléments de folklore islamique inclus en d'autres récits de voyages d'outre-tombe, pendant le moyen âge chrétien (pp. 229-298).

Enfin, dans la quatrième partie, qui est la plus importante au point de vue philosophique, Asín essaie d'expliquer comment s'est produit ce curieux phénomène de psychologie sociale, d'imitation, qui a abouti à l'intrusion de thèmes islamiques dans la pensée religieuse chrétienne au moyen âge, en particulier chez Dante (pp. 297-356). On trouve en outre en appendice (pp. 357-376) quelques textes sur le *mi'râj*, et une bibliographie ; l'index manque.

Nous examinerons successivement ici :

A) *Les thèmes musulmans d'outre-tombe, identifiés par Asín dans les légendes chrétiennes médiévales ;*

B) *Les analogies qui apparentent Dante à l'Islam : le « doux style nouveau » ;*

C) *La méthode d'Asín et les lois de l'imitation littéraire.*

Nous prions Miguel Asín, dont les conseils bienveillants et l'amitié parfaite nous ont, depuis tant d'années, aidé, de nous pardonner si nous expliquons en détail pourquoi nous ne nous rendons pas à tous ses arguments sur tous les points.

A. — LES THÈMES MUSULMANS D'OUTRE-TOMBE IDENTIFIÉS PAR ASÍN DANS LES LÉGENDES CHRÉTIENNES MÉDIÉVALES.

Asín en donne diverses listes, pp. 87-95, 226, 294-295.

Je tiens pour vraisemblable la parenté islamique immédiate, l'emprunt matériel probable des détails suivants

retrouvés par Asín dans la littérature chrétienne médiévale (je mets le *nom musulman traditionnel* en italiques) :

P. 50 : la vieille séductrice qui représente le monde : *donyá* ;

P. 51 : la triple ablution de l'âme *post mortem* : *hawd*, *kawthar* ;

P. 140 : le supplice de la glace infligé à Satan : *ṣamharîr* ;

P. 147 : les localisations terrestres de l'expiation : *'adhâb al qabr*, *Barhoût* ;

P. 231 : le lieu d'attente des justes : *maqarr al arwâh*, *Ridwâ* ;

P. 236 : le pont des élus : *sirât* ;

P. 251 : la psychostase : *mîẓân* ;

P. 282 : la mitigation intermittente du dam des réprouvés (1) ;

P. 287 : le débat des deux anges pour le sort de l'âme : *so'al Monkîr wa Nakîr* (2).

Ce sont des détails précis dont l'échange me paraît démontrable.

Je remarque seulement : *a*) que ces thèmes sont exclus de l'eschatologie musulmane orthodoxe par la tradition Khārijite comme des emprunts étrangers : idée reprise pour des motifs philosophiques par les théologiens jahmites et motazilites ; — *b*) que si la greffe de ces détails islamiques sur l'imagination de certains chrétiens a réussi, c'est qu'elle s'y alimentait d'une antique sève commune, d'origine soit philosophique, gréco-romaine (pour la psychostase), soit religieuse, helléno-syriaque (cela est net pour les « dormants » ; Cfr. p. 276). L'emprunt matériel de ces détails pose donc un autre problème, il présuppose une autre

(1) Ici, je ne suis pas absolument sûr. Je rappelle les idées de TOSTARI (in IBN 'ARABÎ, *Fotoûhât*, II, 737, et IBN AL DABBÂGH, *Ibriq*, II, 43) et d'ABD AL KARÎM JILÎ (*Insân Kâmil*, II, 35, et *Nâmoûs A'ẓam*, t. XI ; Cf. KILÂNÎ, *Fotoûh al ghayb*, XXI) sur la rédemption finale de Satan.

(2) Ici, on peut objecter l'existence de cette donnée dans les *Revelations* de sainte Brigitte de Suède, très étrangère aux sources islamiques.

« liaison » entre Orient et Occident, un certain parallélisme antérieur dans la culture intellectuelle. Cela est tout à fait manifeste pour la théorie du *lumen gloriæ* de la vision béatifique, signalée page 209, qui est la réplique du *tajallî* de certains docteurs musulmans. Là, l'emprunt matériel, la transposition du mode particulier d'exposition et du mot même, n'a été que le corollaire logique d'une similitude constatée dans la manière de poser un problème général de métaphysique en scolastique chrétienne et en *kalâm* islamique : la possibilité de la vision béatifique : *ro'yah*.

Ce cas de transition nous mène à une série d'analogies complexes où la démonstration d'Asin ne me paraît plus décisive : ici, la coïncidence matérielle des termes ne semble pas avoir été réalisée par ceux qui les ont employés ; ce ne sont qu'analogies apparentes dues à la symétrie (1) de deux raisonnements indépendants, chez le chrétien et le musulman : ce sont des *pseudo-emprunts*, comparables à ces « fausses étymologies » si fréquemment construites, depuis Platon jusqu'à... Brasseur de Bourbourg :

Les voici :

P. 22, 42 : similitudes architectoniques : en Paradis, en Enfer ;

P. 37 : même choix d'un guide, pour pénétrer outre-tombe ;

P. 101 : les Limbes ;

P. 176, 181, 258 : les deux Paradis ;

P. 255 : l'intercession solennelle au Jugement.

J'ajoute ici en note quelques rectifications de détail (2).

(1) Je ne dis pas du tout d'ailleurs que cette symétrie soit « fortuite ». Quand on étudie les phénomènes sociaux d'ensemble (comme un lexique d'auteur) on a le droit de ne compter qu'avec le calcul des probabilités ; mais quand on aborde un cas individuel (comme une œuvre littéraire), il faut au moins tenir compte, sinon de l'intention personnelle, du moins de l'opération discursive de la pensée humaine.

(2) P. 332 : L'explication trop sommaire du cas de « Siger de Brabant »

Similitudes architectoniques.

Avec une méthode toute newmanienne, Asin accumule un nombre impressionnant de détails identiques, chez Dante et chez certains musulmans, surtout Ibn 'Arabi, pour la description des enceintes de l'Enfer et des cercles de lumière du Paradis. Il pouvait à l'avance, prévoir de nombreuses coïncidences. Comme nous essaierons, en effet, de le montrer (au § C), il y a parallélisme à priori, entre deux raisons humaines, fonctionnant sur des données analogues. Ce parallélisme fonctionnel se traduit par la trouvaille de symboles, d'arguments curieusement superposables, inventés d'ailleurs de façon indépendante. Quelque « fantastiques (1) » que puissent paraître, à Asin, certains détails descriptifs, — leur construction par l'imagination médiévale de tel ou tel ne fut pas l'effet d'un hasard aveugle, et ne ressort pas simplement du calcul des probabilités ; c'est une construction déductive de la raison raisonnante, qui a bâti à peu près de même chez Ibn 'Arabi comme chez Dante, l'Enfer et le Paradis. Il n'y a qu'un très petit nombre de géométries imaginables, satisfaisant à certaines conditions élémentaires, — qu'on s'appelle Riemann, Bolyai, Pascal ou Euclide. Et il n'y a, pour la raison humaine, opérant sur un matériel d'hypothèses eschatologiques, qu'un très petit nombre de manières différentes de bâtir en réduction, en « maquette », un Enfer

serait à conférer avec l'étude magistrale de Mandonnet, qui ne semble pas avoir été consultée.

P. 168 : « Marhabâ bika » est moins fort que « Benedictus qui venis ».

P. 72 n. 2 : La *Risâlah* d'IBN AL QÂRIH a été publiée en 1910. (*Moqtabas*, t. V, 9).

P. 313 n. 2 : Ce texte est la fameuse *Risâlah* d'ABDAL MASIH AL KINDI.

P. 303 : La correspondance d'Ibn Sab'in avec Frédéric II paraît apocryphe.

(1) P. 298, l. 41. Le mot me paraît impropre ; qu'ils lui soient peu familiers, maintenant, soit ; mais, en leur temps, leurs auteurs les trouvaient logiques et humains.

et un Paradis (1); que ce soit dans l'Inde ou au Mexique, en Islande ou chez les Bantous; à fortiori quand il y a double tradition commune, sémitique et hellénistique, comme entre Chrétienté et Islam.

Asín insiste sur les cercles (*dâ'irât*); mais un des premiers procédés viables de symbolisation philosophique, est, après le recours aux nombres, l'emploi de « lieux » ou figures géométriques, surtout du *cercle*, dont les propriétés sont si commodes (2) pour résumer une synthèse. Exemple: les cercles concentriques, qui n'ont pas été inventés par le « pseudo-Empédocle », ni réservés à l'usage exclusif des mystiques arabes (3).

Il y a plus: la systématisation hellénistique des faits astronomiques au moyen de sphères et d'épicycles, imaginée par Ptolémée, régentait, comme Asín l'a reconnu (p. 90) aussi bien la pensée chrétienne que la pensée musulmane. Ces deux pensées étaient liées d'autre part à certaines représentations giratoires, cycliques, par leur commune acceptation antérieure d'apocalypses sémitiques célèbres comme la vision d'Ezéchiel et la *Revelatio Ioannis*. Dans ces conditions, je ne puis voir dans les similitudes signalées l'œuvre d'une imitation réelle. Je vais plus loin; entre l'architectonique eschatologique de Dante et celle de sainte Hildegarde de Bingen († 1179) (4), pourtant si parallèles, je ne vois pas un trait d'emprunt réel, mais la marque d'une activité mentale analogue, munie des mêmes matériaux et dirigée vers un même dessein (5).

(1) La logique de Gotama n'est pas nécessairement dérivée d'Aristote; le maximalisme russe au vingtième siècle ne copie pas le socialisme chinois de Wan-ngan-ché au onzième; l'*Icarie* de Cabet n'est pas un simple calque de Platon.

(2) Cf. le spirituel opuscule de Jâhiz sur les mérites respectifs du cercle et du carré.

(3) Cf. Asín, *Abenmasarra*, 63, 69; HALLÂDI, *Tawâsin*, 25, 56, 66, 165.

(4) Asín ne paraît pas avoir consulté *Scivias*, ni le *Liber divinorum operum simplicis hominis*.

(5) Il y a un exemple bien curieux, p. 258: Asín attribue une origine islamique à certaines descriptions chrétiennes des fêtes au Paradis; et il cite,

La même objection vaut contre ce que dit Asin du « style abstrus », alambiqué, du récit (p. 95), de la « vélocité » de l'ascension (p. 33), de « l'ineffabilité » de la vision, des « éblouissements » pareils, repérables chez Dante comme chez les Musulmans. Toute littérature abordant la description d'états plus ou moins mystiques recourt, à priori, aux mêmes images, « surnaturelles » par définition, puisqu'elle s'attache à décrire l'Au-delà, l'invisible (p. 33).

Même choix d'un guide.

L'universel bon sens des auditeurs, quand le récit leur présente l'hypothèse d'un voyage outre-tombe, veut que l'in vraisemblance soit palliée par l'envoi d'un guide divin ; quand le héros n'est pas une déesse, comme Istar en Chaldée ou Amaterasu au Japon, ou n'est pas surhumainement infortuné comme Orphée privé d'Eurydice, ou Savitrî, veuve de Satyavan. A moins que la curiosité du héros n'essaie la voie illicite et plus « naturelle » de la sorcellerie, comme Ulysse en la *Nekyia*, ou Saül chez la pythonisse d'Endor. Ce qui était interdit par hypothèse tant à Dante en *la Divine Comédie* qu'à Mohammad pour « l'Ascension nocturne ».

Les Limbes.

Je concède à Asin que le mot *limbus* a parfaitement pu se répandre en latin comme traduction du mot arabe *al-a'raf*.

p. 271, une vision chrétienne célèbre, celle de Dinocrate par sa sœur Perpétue, document du troisième siècle, toute semblable à celles qu'il a jugé imitées de l'Islam. IBN AL TORJOMÂN, en sa *Radd alâ ahl al Salib*, signale comme spécifiquement chrétiennes certaines visions de « châteaux, etc., en Paradis ».

Mais ce que je nie, c'est qu'il y ait eu en fait emprunt du sens coranique en eschatologie chrétienne. Il suffit de peser les termes, un peu laconiques, des versets VII, 44-46 du Qor'ân. Ils présentent les « gens de l'A'râf » comme des êtres humains, spécialement doués de discernement et de choix, qui, juchés sur un lieu élevé *dominant*, à la fois, le Paradis et l'Enfer, expriment leur désir de l'un et leur horreur de l'autre, et prononcent, tant sur les élus que sur les damnés, la sentence même de Dieu.

Ce sont donc des *Juges* que Dieu fait siéger à part, pendant les Assises du Jugement et qu'Il associe à son magistère de Juge, — ce ne sont pas du tout des êtres *neutres*, irrésolus ou indéterminés, n'ayant pu ni su choisir entre le dam et la liesse (enfants morts sans baptême, croyants morts dans l'indécision, etc.). Et la théologie musulmane primitive ne s'y est pas trompée : elle fait unanimement des *ahl al a'râf* des Juges, triés parmi les élus, que ce soient les prophètes et les khalifes, selon les *Sunnites*, les prophètes et les douze Imâms, selon les *shî'ites*, ou les martyrs et saints mystiques selon les *sou'fis* comme Hasan Basrî, Tostari et Qoshayri (1). Si plus tard, à la suite de Ghazâli, l'opinion s'est répandue en Islam d'un *A'râf* peuplé d'êtres neutres et imparfaits, énumérés dans les textes assez modernes qu'Asin a cités, cette opinion qui est postérieure, et n'a pas de fondement coranique assuré, me paraît d'origine *hellénistique* (favorisée par certains mo'tazilités philosophes) : donc transmise à la fois à la chrétienté et à l'Islam.

Cela posé, je concède à Asin que cette seconde interprétation a pris ultérieurement un développement considérable, et est tenue fréquemment en Occident pour l'opinion commune en Islam. Témoin le poème célèbre *Al-Aaraaf*

(1) Voir HAYTAMÎ, *Fatawâ Hadithiyah*, 130; IBN AL DÂ'Î, *Tabsirat al-'awâmm*, lith. Téhéran p. 436; BAQLÎ, *'Arâ'is*, éd. Cawnpore, 1, 257.



qu'Edgar Poe écrivit en 1829 sur certains vers mystiques de Luis de Leon :

And there, oh ! may my weary spirit dwell
 Apart from Heaven's eternity, and yet how far from Hell !

Les deux Paradis.

La notion d'une double récompense pour les élus, l'une, rétribution des actes d'obéissance, plénitude de jouissances naturelles, — l'autre, pure munificence divine, vision béatifique, — a été admise très tôt en Islam. Bien avant Ibn Sina, Ibn Hanbal, comme Ibn 'Ata et Hallâdj, reconnaissent dans la seconde l'*ihsân* que mentionne le Qor'ân (LV, 60; comp. LVI, 23-25).

Cette doctrine de la double récompense paradisiaque, symétrique de la double punition infernale, peine du *sens* et peine du *dam*, me paraît s'être développée en Chrétienté et en Islam de façon aussi parallèle qu'indépendante : comme corollaire de leur commune adhésion à la thèse aristotélicienne (hylémorphisme) de la dualité de l'*âme* et du *corps*. Il semble donc malaisé de voir un apport étranger de l'un chez l'autre, en cette « utilisation similaire d'un résidu commun ».

L'intercession solennelle (de Marie) au jour du Jugement.

Ici, la thèse d'Asín, y dénonçant un emprunt, est très séduisante, car nous avons affaire à un thème sémitique très tôt spécifié et discuté en Islâm, bien que ses sources coraniques soient maigres, la *Shafâ'ah* du Prophète.

Mâle, surpris de l'extension rapide de cette doctrine ma-

riale au treizième siècle, avait proposé d'y voir une innovation franciscaine. Asin, partageant son étonnement, préfère y retrouver une copie chrétienne de la *Shafâ'ah*.

Disons brièvement que ces deux thèses ont le tort de voir, en cette floraison soudaine, l'incrustation d'un élément adventice; c'est le foisonnement autonome d'un caractère jusque-là « récessif », la réapparition d'un « idiome » biologique hérité, comme dirait Mendel, et ce « caractère » est très spécifiquement chrétien. L'intercession des saints, et spécialement de Marie, au Jugement, est explicitement invoquée dans diverses rédactions orientales (donc antérieures au sixième siècle) du canon de la messe chrétienne, et elle est postulée par l'institution encore plus primitive du calendrier liturgique et les fêtes du martyrologe : quant à l'intercession mariale, en particulier, avant son expansion occidentale au treizième siècle, elle avait eu un remarquable essor en Orient, attesté par l'art byzantin, dès avant le septième siècle, comme conséquence logique de la définition portée en 431 par le concile d'Éphèse (*Theotokos*).

Je concède volontiers à Asin que le développement de la doctrine islamique sur la *Shafâ'ah* de Mohammad, et l'extension graduelle de la dévotion populaire de la *tasliyah* (« que Dieu prie sur le Prophète ! ») offrent dans le détail un parallélisme très remarquable avec l'essor du culte d'hyperdulie marial en chrétienté. Mais ce parallélisme n'indique pas une imitation réelle; il dérive de l'activité autonome de l'esprit des uns et des autres, du fonctionnement analogue de la réflexion collective sur des thèmes symétriquement disposés suivant la structure du dogme, ici et là (1).

(1) Cf. le rosaire (*tasbiḥ*) et la *khirqah* (scapulaire), etc...

B. — LES ANALOGIES QUI APPARENTENT DANTE
A L'ISLAM : « LE DOUX STYLE NOUVEAU ».

Asín a cru indispensable, pour comparer Dante à certains auteurs musulmans, de prouver que leurs analogies provenaient d'emprunts formellement commis par Dante. Pour démontrer que la similitude frappante de certaines idées dantesques et de certains concepts islamiques était issue de l'inclusion explicite de quelques atomes du folklore musulman dans son matériel poétique, il a construit une série très élaborée d'hypothèses plus ou moins probables mettant à la disposition de Dante divers textes eschatologiques musulmans, par l'intermédiaire de *Brunetto Latini* (pp. 318-322).

La personnalité de ce maître est en effet bien étrange, mais la qualité de son information musulmane demeure sujette à caution tant qu'un orientaliste n'aura pas repris, sur ce point, les recherches de romanistes comme d'Ancona et Sundby.

Asín, un peu plus loin, relève l'influence de *Guido Guinizelli* (p. 345), l'inventeur du « doux style nouveau », sur la poésie de Dante, qui apprit de lui ce style, si insolite en chrétienté. Ici, nous nous trouvons au cœur du problème, au centre aussi de la difficulté pour Asín. Car l'analogie du « doux style nouveau » et du style de certains auteurs musulmans est saisissante, et elle ne dérive pas d'emprunts matériels. C'est une analogie d'un autre ordre, marquée par un parallélisme étroit dans la structure rythmique, entrelac des rimes et longueur des strophes, formellement imitées, comme Ribera l'a prouvé, des *mowashshahât* arabes des « nouveaux » poètes musulmans d'Andalousie (onzième siècle).

Le piquant est que le processus d'imitation, ici, n'est

pas du tout d'ordre matériel (thèmes traités, détails, mots traduits ou transposés). Asín, malgré mille recherches, n'a réussi à trouver, comme détail précis emprunté, chez Dante, qu'une allusion au genre de mort d'Ali (1); car je compte pour rien deux ou trois thèmes eschatologiques qui s'étaient déjà acclimatés dans le folklore chrétien. L'imitation métrique des *mowashshahât* par les poètes du « doux style nouveau » paraît du même ordre logique et abstrait que l'adaptation de certaines théories théologiques des *motakal-limoûn* par les scolastiques; ils ont adopté, pour un problème rythmique (utilisation du déplacement de l'accent tonique) qui se posait de même en « Romania » qu'en Islam, le type de solution tout récemment inventé en Andalousie. Sans aucun emprunt matériel simultané, la métrique de Guilhem de Poitiers est calquée sur celle d'Ibn Guzman; mais, autant le « diwan » de l'un est cynique et obscène, autant les chansons de l'autre sont platoniques.

Il y a mieux : c'est à de tout autres auteurs arabes que les poètes du « doux style nouveau » s'apparentent, si l'on examine non plus leur métrique, mais leurs idées maîtresses. A des poètes de l'école classique, restés fidèles à la métrique ancienne des *qasidahs*, aux vieilles légendes bédouines chantant le très pur amour profane, celui qui unit Majnoûn et Laylâ, Kothayîr et 'Azzâ, Jamil et Bothaynah, — le mythe de l'amour *'odhrite*, popularisé à Bagdad vers le neuvième siècle, et devenu, depuis, traditionnel. Quiconque, après avoir lu les œuvres de cette école, comme le *Kitâb al zohrah* d'Ibn Dâwoûd († 909), le *Tawq al hamâmah* d'Ibn Hazm († 1062), le *Dhamm al hawâ* d'Ibn al Jawzî († 1200), le *Ghâyat al malloûb* d'al Nâbolosî († 1731), aborde les *Canzoniere* de Dante et même de Pétrarque, reste saisi devant la convergence de leurs idées maîtresses.

(1) Qu'il me paraît maximiser un peu (p. 330) : Cf. la description fantaisiste, de « Macometto » dans l'*Inferno* de DANTE; là, Asín suspecte sa sincérité, mais sans aucune preuve.

C'est le même « amour platonique » que chantent les uns et les autres, avec une ferveur de sentiment délicate et raffinée, un peu précieuse, comme dans le « Banquet », et, en plus, une nuance exquise, une retenue douce, faite de regret et de mélancolie : rappel de la présence souveraine de Dieu (1).

L'inspiration de ces œuvres d'art suprêmes, où la vérité vient animer, comme un sourire, le visage de l'erreur, vise à une conciliation entre la philosophie et la religion, dans le domaine de l'amour humain, comme l'averroïsme y visait dans le domaine de la théologie. L'amour charnel essaie ainsi de se hausser jusqu'à la pure dilection spirituelle, l'amour profane se divinise en amour sacré, se prive de tout élément sexuel, pour associer la créature bien-aimée au culte d'adoration, à quoi Dieu seul a droit.

Cette idée maîtresse domine tellement ces œuvres arabes, comme leurs « parentes » chrétiennes, qu'elle s'y « explicite » au moyen d'exposés méthodiques. Le récitatif passionnel des poèmes est *entrecoupé* (2) de commentaires philosophiques, « raisons, razos, ragioni » ; — le poète se paraphrase et s'explique lui-même (3), que ce soit Dante en sa *Vita Nova* et en son *Convito*, ou Ibn 'Arabî en ses *dak-hâ'ir*, qui commentent son *torjomân al ashwâq* (4).

En poussant l'analyse, on remarque deux tendances divergentes en ces apologies de l'amour platonique : celle qui fait prédominer l'admiration esthétique (dont l'écueil est l'amour charnel), celle qui veut satisfaire la pensée pure

(1) « Celui qui aime, se tait, reste chaste, souffre et meurt, meurt martyr! » (Hadith attribué au Prophète.)

(2) Procédé d'alternance, cher aux *râwis* arabes (épopées populaires des *Banou-Hildl* et d'*Antâr*), devenu en Occident la *Chantefable* (Cf. « Aucassin et Nicolette : « Aucassin » est l'arabe « al Qâsim »).

(3) Cf. HALLADJ († 922), dont les *mondjât* en prose sont, par un mouvement inverse, « explicitées » par ses vers, *ash'âr* : la pensée devient chant (voir *Quatre textes inédits*, IV, Paris, 1914).

(4) Voir ASIN, pp. 339-344, où la chose est admirablement exposée, en vue de conclusions que je ne partage pas.

(dont l'écueil est l'utopie abstraite). Chez les uns, ce qui est célébré, c'est un beau visage silencieux, l'idole muette brillante d'un reflet divin, dont la présence excitatrice déclenche l'inspiration poétique; c'est la coutume arabe préfaçant le *tashbīb* à la *qasidah*, depuis « Bânat So'âd... » (1); c'est la fiction littéraire des dialogues grecs, introduisant Alcibiade au « Banquet » socratique. C'est la présence d'Ibn Jâmi' pour Ibn Dâwoûd, d'Âyâz pour Mahmoûd, du *shammās* pour Shoûshtarî, du *tersâpché* et du *sâqî* pour Shâbistârî en sa « Roseaie de la pensée » (2). C'est Laure pour Pétrarque, Vittoria Colonna pour Michel-Ange, Mr. W. H. dans les *Sonnets* du pauvre Will (3), Astrée pour d'Urfé, Clotilde de Vaux pour Comte. Ces exemples illustres éclairent sur les périls possibles de cette idolâtrie idéaliste.

Chez les autres, ce qui est commémoré de la forme bien-aimée, n'est plus que sa parole, sa diction persuasive, son écho : la voix merveilleuse de l'ange conseiller, l'inspiratrice des hauts pensers : c'est Diotime pour Socrate, dans le « Banquet », la fille d'Ibn Rostom pour Ibn 'Arabî, Béatrice, dans l'œuvre dantesque. Et ce sera, pour Guillaume de Lorris, et surtout pour Jean de Meung, la « Rose » symbolique. Le poème amoureux se dissout ainsi en abstraction philosophique.

Asin, qui aborde le problème de biais, par la question adventice des emprunts de détails matériels, du *décor*, essaie de prouver (p. 173) que la « Béatrice », c'est la *hourî* céleste entrevue par certains ascètes, comme Ibn Abî al Hawwârî

(1) « So'âd s'en est allée, et mon cœur se fond de détresse... » Début de la *qasidah* de KA'IB IBN ZOHAYR sur le Prophète.

(2) *Golshân-i-râz*, chap. XVI.

(3) C'est même ce sentiment, je pense, qui donne la clef de l'énigme shakespearienne, — et qui a « ravi » d'un coup l'humble et génial comédien de Stratford au plein centre de la *Weltanschauung* de la jeune aristocratie britannique, — en a fait, par admiration amoureuse, l'égal d'un Rutland, d'un Bacon ou d'un Derby (voir études de LEFEBVRE, DEMBLON, si fines, sur cette « représentation aristocratique et raffinée du monde » dans Shakespeare).

(† 860). Mais ces récits de visions, fort rares (1), datent d'une période de transition, paraissent des concessions momentanées à des traditions grossièrement charnelles que les mystiques musulmans rejetèrent dès le neuvième siècle (2). Et l'Islam tout entier insiste trop fortement sur l'absence de toute médiation perceptible pouvant hausser la vision de l'homme jusqu'à Dieu pour que ces essais avortés, d'une valeur esthétique infime, aient pu engendrer le concept dantesque de la « dame des pensées ».

Comme je l'ai indiqué plus haut, le terrain où il faut se placer pour juger la question de l'amour platonique, n'est ni celui d'un décor matériel transférable par emprunt, ni d'un poncif dialectique imitable par raison démonstrative. C'est un phénomène d'ordre spirituel supérieur, l'énonciation philosophique d'un compromis précaire, d'où surgit la question fondamentale pour toute vie réfléchie : le problème de l'unité d'action dans le drame de la vie personnelle, le choix de l'intention maîtresse qui doit tendre notre arc, comme la flèche, vers son but unique, sa fin suprême. A un certain âge de la vie, à un certain degré de la civilisation, à un certain point de floraison littéraire (3), l'*amour platonique* intervient, devant la volonté personnelle, qu'il place à la croisée des chemins. Au carrefour entre l'amitié profane et l'amour de Dieu ; c'est le dilemme posé entre l'amour de l'humanité, cher à Don Juan, et l'amour mystique : aimer ceux que nous aimons ou bien pour la joie qui nous en reviendra à nous, — ou pour la joie qui leur en reviendra à eux. Ce problème de la vocation est le ressort de l'unité d'action, dans le drame classique, comme

(1) Ajouter aux exemples d'Asîr ceux d'al Sarraj (*masari'al'oshshâq*, 115-121).

(2) Bistâmi pense déjà, ce que dira Niazi : « Celui qui voit Dieu, que lui font les hoûris ? »

(3) Qui est l'aube, l'*acmé* de la période classique : Sophocle, avant Platon ; Virgile (voir les notes de Servius) ; Aboû Nowâs, avant Motanabbî ; Guinizelli, avant Dante ; d'Urfé, avant Corneille ; Verlaine.

dans l'évolution sociale et dans la conduite personnelle. C'est ce qui divisa Bagdad, au neuvième siècle, entre l'apostatat mystique d'al Hallâdj et le platonisme zahirite d'Ibn Dâwoûd; ce qui sépara, dans l'Italie du treizième siècle, les humbles *laudes* franciscaines d'un Jacopone d'avec le savant *dolce stil nuovo*, — et qui y déchira Florence au quinzième siècle entre les Médicis et Savonarole. C'est ce qui contraint encore aujourd'hui à choisir entre *Polyeucte* et *Phèdre*, entre le Pascal des *Passions* et celui du *Mystère de Jésus*, entre la gaucherie de l'Angelico et l'esthétique consommée de Léonard.

Ma conclusion serait donc qu'il n'y a pas une comparaison, mais *plusieurs* ordres de comparaison à instituer entre Dante et ses modèles musulmans supposés. Au point de vue matériel des éléments *décoratifs*, il n'y a que d'in-signifiants emprunts directs. Au point de vue formel du *style*, il y a conformité (dans le *Canzoniere* seulement) et synchronisme de métrique avec les *Mowashshahât* arabes; mais c'est une imitation indirecte, héritée des maîtres du « doux style nouveau ». Enfin, au point de vue des idées maîtresses, de l'intention dominante du poète, il y a, certes, convergence; l'amour platonique célébré par Dante, est, comme l'avait déjà vu Stendhal, bien proche de l'amour *'odhrite* de la grande tradition arabe. Mais l'amour étant ce qu'il y a de spontané (1), d'intime, d'inimitable et de *personnel*, dans chaque homme, surtout *dans son langage même*, — je crois imprudent de vouloir conclure d'une affinité spirituelle aussi immatérielle à un soupçon d'emprunt, qui ne serait littérairement qu'un bas *plagiat* (2), aussi irréalisable qu'indémontré (3). L'amour vrai ne se répète

(1) Asin attaque indirectement cette idée (p. 352); bien à tort; qu'il essaie d'écrire un *Convito*, il verrait de suite si un poème d'amour se compose avec des fiches, comme une critique!

(2) Digne tout au plus des romanciers qui utilisent dans leurs œuvres les billets doux de leurs anciennes maîtresses, les « documents » des Goncourt.

(3) Le dogme de l'« âme-sœur », de la fiancée prédestinée, s'est formé

jamais, quoiqu'il dise toujours le même vœu ; il trouve des phrases, des inflexions, des coupes toujours nouvelles.

J'entends bien qu'il peut exister une forme d'imitation volontaire, une abnégation suprême de la pensée susceptible d'établir des « affinités spirituelles » admirables. Mais, comme nous le verrons au § C, ce n'est plus ici de la « littérature », ni surtout de l'amour profane.

C. — LA MÉTHODE D'ASÍN ET LES LOIS DE L'IMITATION LITTÉRAIRE.

Asín explique, de façon très nette, comment fonctionne pour lui l'imitation littéraire (p. 297). Elle se prouve, selon lui, en répondant aux trois questions suivantes :

a) Entre la copie supposée et son modèle hypothétique, y a-t-il des *similitudes* et *analogies* telles, en quantité et en qualité, qu'il soit moralement impossible de les expliquer par une simple coïncidence casuelle, ou par dérivation d'un modèle commun ?

b) L'analogie stricte établie, l'*antériorité* chronologique du modèle est-elle établie ?

c) L'auteur de la copie supposée a-t-il pu connaître l'auteur du modèle hypothétique et *sympathiser* avec lui ?

Asín ajoute que les deux premières questions fournissent la « vraie clef du problème » et que la troisième est « d'un intérêt plus accessoire » ; il renvoie en note à Ribera pour un exposé systématique des lois de l'imitation.

L'imitation est un phénomène humain d'exceptionnelle importance ; c'est le ressort même de toute continuité sociale, depuis l'enfant dont la mémoire enregistre et perpétue les gestes et tics coutumiers à son milieu natal, — l'élève dont

chez les *Yéxidis* du Kurdistan, comme celui de la fusion des deux amants en un seul « ange, hermaphrodite et stérile » chez *Swedenborg* ; sans qu'il y ait eu entre eux communication ni emprunt !

l'intelligence décompose et reconstruit les formes de raisonnement du maître, — jusqu'à l'ami dont la volonté se conforme intimement, pour agir, aux dernières intentions de son ami, « en mémoire de lui ». Apparue en un *contact fortuit*, comme une concomitance casuelle, — l'imitation ne persiste que si elle décèle une certaine *analogie* de méthode *intellectuelle*, — et elle ne s'avère féconde en œuvres que si elle révèle une convergence des intentions, une *communauté de désirs*, un seul amour.

Quoi qu'en laisse penser Asin, l'ordre logique d'énumération qui vient d'être suivi n'est pas un enchaînement nécessaire : on peut désirer avant de connaître, et définir avant de voir. En bonne introspection, relativement à l'activité autonome de la pensée, l'ordre de filiation réel paraît même être l'inverse : c'est pour autant qu'on aime qu'on pense de même (1), et pour autant qu'on pense de même qu'on modèle ses attitudes sur celles d'autrui.

Dans le cas particulier de l'imitation littéraire, le seul en cause ici, le problème doit être envisagé selon nous sous trois aspects distincts :

I. Le fait de l'*emprunt littéral*, transmission matérielle d'un vocable : emprunt d'un signe de milieu à milieu : c'est l'aspect proprement social et scientifique ;

II. L'analogie dans la *composition littéraire*, contamination logique d'un style d'individu à individu ; parallélisme dans la progression des raisonnements, dans la structure de l'exposition, le plan, les symboles : c'est l'aspect *dialectique*, et esthétique.

III. La convergence des idées maîtresses, la même *unité d'action*, la même rectitude inflexible de l'intention, qui doit orienter les lecteurs dans le même sens visé par les deux auteurs ; l'accord personnel plénier, d'homme à homme : c'est l'aspect « mystique » *historique*.

(1) La grâce est le germe de la gloire.

Qu'Asin étudie d'abord l'emprunt littéral, c'est son droit, et c'est justice. Cet aspect du problème est le premier où l'on peut espérer aboutir à des conclusions scientifiques acceptables de tous (sauf des sceptiques), puisque son étude ne requiert, comme postulat préalable, que l'hypothèse positiviste de l'authenticité objective des sensations. Mais c'est en vain qu'Asin essaie d'y ramener les deux autres aspects du problème. Nous allons voir, en effet, que les trois sortes de similitudes (énoncées par nous plus haut) entre les œuvres d'art correspondent chacune à des règles *distinctes* pour les modalités de l'emprunt littéraire.

I. — Dans les cas de l'*emprunt littéral*, l'hypothèse de l'imitation devient vérifiable dès qu'il y a eu contact matériel entre les deux lexiques, contamination entre les deux milieux considérés, ne serait-ce que par des récits de marins en bordée, pendant l'escale. Et l'imitation est vérifiée par l'appropriation constatée de *termes* spéciaux, soit qu'ils aient été incorporés tels quels (ex. : *tarif*, de l'arabe en français), soit qu'ils aient été traduits littéralement, ainsi qu'il en advient si souvent de la toponomastique (ex. : *Dar el Beïda*, Casablanca).

C'est à ce premier cas seulement que pourraient s'appliquer les quatre règles employées par Asin, et qu'a formulées Ribera (1) :

1) L'imitation opère en raison directe de la facilité des communications;

2) Le désir d'imiter croît en raison directe de la perfection du modèle et de l'appétit du sujet;

3) La perfection et la quantité des imitations sont en raison directe de la simplicité du modèle et de l'intelligence de l'agent;

4) L'inférieur imite le supérieur (Tarde).

Avant de passer au détail, je fais une objection d'en-

(1) *Origenes del justicia de Aragon*, 265 sq.

semble : ces règles, proposées pour décrire un phénomène social délimité, usent d'une terminologie hétérogène. Or, comme Cournot, et surtout V. Pareto (1) l'ont montré, la sociologie ne deviendra science qu'autant que les sociologues s'astreindront à n'employer qu'un vocabulaire homogène et spécialisé, strictement réservé à son objet. Les règles de Ribera font intervenir des données psychologiques (« facilité », « intelligence »), des concepts métaphysiques (« perfection », « simplicité ») ou moraux (« supérieur, inférieur »), tout à fait irréductibles aux postulats fondamentaux de la sociologie pure.

Ribera a cherché des formules générales, uniformément applicables à tous les cas d'imitation sociale : littérature, institutions, etc. ; certes ; c'est bien là le but. Mais pour l'atteindre, nous devons nous interdire de « mélanger les genres ».

Je vais tenter de le montrer, en tâchant de formuler ses quatre lois au moyen d'un langage purement sociologique, sans incursion dans les domaines étrangers. L'*imitation*, au point de vue social, correspond au *mouvement*, en mécanique (défini par rapport à l'espace et au temps). Le postulat fondamental *d'équilibre* dans la vie sociale (correspondant au principe de Carnot en énergétique) peut être formulé ainsi :

« Dans un milieu social isolé, le rapport de la production (déperdition de force vive, exosmose, besoins) à la consommation (endosmose, fonctions), doit être *constant* (2), et au moins égal à l'unité. »

Une « société », un ensemble d'unités humaines (simples ou complexes), en contact social, étant défini *milieu*, nous dirons qu'il y a *mouvement* social, échange de signes, *imitation* d'un milieu A par un milieu B, quand un signe

(1) *Traité de sociologie générale*, 1917, I : préliminaires.

(2) Cf. les êtres vivants, à température constante, grâce à la circulation.



quelconque de A est employé en B. Je dis *signe* : l'unité, en mécanique sociale, n'est pas la masse produite ou le travail fourni, c'est le signe, la marque conventionnelle de reconnaissance, d'usage et d'échange rendant *ipso facto* les productions de l'un consommables pour l'autre, reliant deux hommes, deux cités par le *jus commercii* : depuis le cérémonial de la salutation et du geste convenu (paix ou guerre), la cuisine des viandes pour le repas à partager, les marques de propriété à discerner, le prix affiché sur les denrées à échanger, la frappe des monnaies à changer, l'emploi des mots à assimiler, la façon des modes à répandre, la portée des doctrines à vulgariser, des contrats à jurer, des vœux à observer. Tout cela, ce sont des *signes* sociaux, rangés par ordre de mobilité croissante. Voici maintenant les lois des signes de l'imitation s'appliquant aussi bien au troc des aliments consommables qu'à la circulation des monnaies, à la diffusion des modes qu'à l'apostolat des idées : sous l'aspect *statistique* :

1^{re} loi : Le signe de l'imitation dans un milieu déterminé varie en fonction du rapport $\frac{P}{C}$ (de la production à la consommation des signes de même classe), en ce milieu. Si ce rapport est inférieur à 1, l'imitation est négative, il y a offre, possibilité de *prêt* au dehors, d'exportation en d'autres milieux ; si ce rapport est supérieur à 1, l'imitation est positive, il y a demande, possibilité d'*emprunt* au dedans, d'importation venant d'autres milieux. L'imitation entre deux milieux varie proportionnellement au rapport anharmonique $\frac{P}{C} : \frac{P'}{C'}$.

2^e loi : a) Dans un milieu, il y a convention, fixation d'un *signe*, et le cours de l'imitation s'établit, dès que le temps supplémentaire de travail qu'elle implique aboutit à une réduction du temps social de production par rapport

au temps social de consommation; *b*) Un milieu A *emprunte* un signe X d'un milieu B, quand l'adjonction (due à l'emprunt : transport, réflexion, etc.) d'un temps supplémentaire T' à son temps social de production T aboutit à permettre au milieu A de retrancher de son temps de production T un temps T'' au moins égal à T'; *c*) Un milieu C *prête* un signe Y à un milieu D, quand l'accroissement (dû au prêt) V' de son temps social de production V aboutit à permettre au milieu C d'ajouter à son temps de consommation V un temps V'' au moins égal à V'.

3^e loi : L'imitation varie en raison inverse du carré du temps social de travail dépensé, et en raison directe du produit arithmétique de la consommation par la production.

Revenons maintenant aux quatre règles de Ribera. La *première* se ramène à notre troisième loi (1^{re} partie), dont l'énoncé élimine le mot « facilité », condamné, entre autres, par le fait de l'imitation artistique du Japon en Hollande au dix-septième siècle, à travers le seul et lointain îlot de Deshima.

Sa *seconde* règle, telle quelle, viendrait à l'encontre de l'éviction des hiéroglyphes et syllabaires savants par de grossiers alphabets; de la vogue du « rag-time » nègre dans la musique yankee moderne. Et ce qu'elle suggère de juste par le mot « appétit » peut être plus rigoureusement rendu par ce que nous énonçons « produit arithmétique de la consommation par la production » dans un milieu donné, par la « capacité économique » de ce milieu.

Dans la *troisième* règle de Ribera, l'allusion à « l'intelligence » est inacceptable, comme référant à des différences individuelles, non aux moyennes, aux ensembles sociaux qu'examine le sociologue.

Sa *quatrième* règle énonce une affirmation finaliste qui dépasse les faits bruts, et optimiste qui les contredit. C'est

une théorie du « progrès » condamnée, en particulier, par la fameuse loi de Gresham : « La mauvaise monnaie chasse la bonne. » En fait, les éléments littéraires qu'échangent en premier deux milieux sociaux, ce sont leurs éléments de folklore *les plus dépréciés* (cfr. la vogue des *Mille et une Nuits* en Europe parmi ceux qui ignorent tout de l'arabe; la vogue de Dumas au Japon, de Doyle et des romans policiers en Égypte). — Et de même que le numéraire devient simple monnaie de compte, l'invention littéraire originale (1) aboutit au lieu commun populaire.

Pas plus qu'il n'y a d'étalon monétaire se maintenant absolument fixe (2), il n'y a de thèmes littéraires, de signes sociaux inusables. En sociologie pure comme en énergétique pure, la dépréciation, la désintégration croissante est la loi irréversible : le principe de Clausius est universel.

Les lois esquissées ici, valent, comme le désirait Asín, dans tout le champ de l'imitation littéraire, pour le *dosage statistique* des emprunts de lexique, quand on étudie un langage, un décor déterminé, qu'il s'agisse d'une époque littéraire tout entière ou d'une seule œuvre. Elles sont vérifiables expérimentalement par voie de simple repérage dans le temps et l'espace, comme l'a fort bien montré Asín en ses deux premières propositions, page 297. Les seules chances d'erreur sont, comme Asín le prouve, les coïncidences casuelles dont le calcul des probabilités nous permet d'éliminer l'influence en en prévoyant la fréquence.

II. — Dans ce qui précède, nous avons essayé de montrer que nous croyons, avec Asín, à la possibilité de construction d'une *mécanique de l'imitation*, rendant compte

(1) Le « progrès » n'est donc pas naturellement inhérent à la matière, il est dû à des interventions discontinues de l'esprit dans la matière, comme les chocs répétés du piston entraînent les bielles.

(2) Un peu moins que le diamant, et un peu plus que le blé, l'or même s'est déprécié.

dans tout leur détail de tous les mouvements matériels observés dans le commerce des « signes » graduant l'intensité des diverses classes d'échanges entre les divers milieux sociaux. Mais nous nous refusons à introduire des concepts et des volitions, des idées et des désirs, dans le vocabulaire de la sociologie strictement scientifique.

Inversement, nous dénions aux *frazériens* le droit de réduire les différents aspects de l'imitation sociale à cet aspect matériel seul, et leurs fonctionnements divers à une seule mécanique moléculaire. La théorie de Frazer aboutit à faire considérer comme indifférente et quelconque la suite même des événements, et le sens (*irréversible*, pourtant) des changements observés dans leurs assemblages. Alors, qu'en vérité, ce n'est pas la permanence de *molécules* verbales isolées qui importe, quand on réfléchit sur l'histoire sociale ou littéraire du monde, mais bien l'originalité *structurale* de cette *phrase* décisive qui fut, à tel moment, dite : par elle, et par elle seule, nous pouvons espérer accéder au *sens* déterminable des concepts, et, grâce à ce sens, goûter, apprécier, choisir ou rejeter *l'intention* maîtresse de l'œuvre ; ce qui est, je pense, l'essentiel, pour l'auteur comme pour le lecteur !

Si nous passons, donc, à l'examen du second aspect de l'imitation, à *l'analogie dans la composition littéraire*, l'hypothèse de l'imitation ne s'impose pas immédiatement. Il ne faut pas faire table rase de l'activité propre de l'esprit. Du fait que l'individu homme est un être avec qui je puis causer, échanger, expliquer mes pensées, il découle que le fonctionnement de la raison discursive, est, *grosso modo*, le même chez lui que chez moi ; c'est le postulat irrésistible de notre nature, et la « justice » idéale où tend la société. Il peut donc y avoir, non seulement des syllogismes, mais des sorites identiques, élaborés séparément par deux hommes qui ne se sont rien emprunté. En réfléchissant sur le théorème de *Sophus Lie*, relatif au petit

nombre des géométries imaginables satisfaisant à certaines conditions élémentaires, on entrevoit que la *composition littéraire*, l'*exposition de l'idée*, la formule synthétique destinée à faire comprendre la *compositio loci* de notre méditation, est soumise aux règles inévitables d'une certaine *géométrie de situation*; que la combinaison simultanée en figure fermée des mots de notre analyse discursive, cette suite linéaire d'éléments discontinus, est liée à des lois, qui sont les mêmes pour tous : les lois de l'*allégorie*, du *symbole*.

Et donc : qu'étant adoptés au préalable un certain nombre d'axiomes pour la figuration de notre univers, il ne reste qu'un très petit nombre de *symboles* possibles, entre lesquels choisir, pour exposer des lieux communs d'expérience humaine (naissance, mort, âme, résurrection), sans contradiction dans les termes (1). On ne doit donc recourir à l'hypothèse de l'imitation que s'il y a eu contact intellectuel prolongé, prouvé par la confection de traductions étendues, d'ouvrages d'enseignement et de méthode, de philosophie. Et l'hypothèse n'est réellement démontrée que si les concepts connotés par des vocables équivalents (ex. : *tajalli* des théologiens musulmans, et *lumen gloriæ* des scolastiques latins), s'emboîtent et s'enchaînent les uns dans les autres, suivant le même ordre systématique de subordination réciproque. Qu'il s'agisse de métrique, de dialectique ou d'allégorie, tant que cette interdépendance n'est pas démontrée, on n'a pas le droit de conclure de coïncidences partielles, *si nombreuses soient-elles*, de vocabulaire, à l'identité formelle des concepts exposés par

(1) Asin signale la chose en passant, p. 298, mais, contrairement à sa remarque, je soutiens que le symbole, l'allégorie, n'est pas une matérialisation induite et incohérente de l'idée abstraite; le concept a de naissance, en soi, une certaine composition, — et c'est cette composition qui dicte, aussi étroitement que possible, l'agencement du symbole qui est un *calque* du concept. Ce n'est plus au calcul des probabilités qu'il faut revenir, ici, comme pour l'emprunt littéral, mais à une *geometria situs* (Listing)..

deux œuvres littéraires. La phrase *perinde ac cadaver* a été dite en premier par un ascète musulman, Tostari; et saint François d'Assise, et saint Ignace de Loyola, qui l'ont réinventée, par une démarche de pensée symétrique, n'ont eu aucun contact matériel avec Tostari.

Dans cette acception *logique*, parler d'« imitation » ne signifie plus : établir le fait matériel de l'inclusion arbitraire et de l'emploi d'un même nom, d'une même épithète décorative, d'un même vocable concret. Ici, « imitation » veut dire : même coupe, même disposition d'un schème abstrait inséré logiquement dans l'enchaînement d'un ensemble articulé qu'il complète, qu'il s'agisse d'un même type de chapiteau dans une colonne grecque ou barbare, d'un même entrelac de rimes dans une strophe arabe ou provençale, d'une même tournure syntactique dans une phrase de Voltaire ou de Goethe. Il ne s'agit plus de mesurer ce que le copiste a pu emprunter au texte, mais ce qu'il en a pu comprendre, ce n'est plus de la lexicographie, c'est de la grammaire. Et l'on ne peut réduire la grammaire à être une science positive (1), quoiqu'elle tende à la plus grande logique.

Pour se mettre d'accord, entre grammairiens, il faut admettre, outre les postulats de la science expérimentale (phonétique, paléographie, etc.) d'autres postulats : par exemple, le postulat rationaliste que la raison discursive opère de même chez tous les hommes, l'idée de causalité, etc. ; puis les règles du syllogisme, cette « logique appliquée » qu'est l'esthétique formelle, le symbolisme artistique...

Les vérifications expérimentales qu'Asin croit trouver par l'étude exhaustive du lexique et du décor sont donc insuffisantes. Il ne suffit pas de montrer, ici et là, un même élément intercalé, mais de prouver la symétrie des deux suites, des deux enchaînements. Enfin, l'intercalation,

(1) La phonétique expérimentale ne peut pas même différencier les voyelles des consonnes.

même est, ici, justiciable d'un dilemme ; quand la symétrie des deux suites se poursuit assez loin avec continuité, l'intercalation, l'emprunt est correct, légitime (ex. : Molière intercalant un passage entier du *pédant joué* de Cyrano, dans l'enchaînement d'une de ses scènes, — Virgile tirant parti avec mesure de Lucrèce et d'Ennius) ; mais, quand cette symétrie fait défaut, c'est le simple plagiat, avec tout le désaccord harmonique qui en résulte, à la simple lecture.

III. — Il existe enfin un troisième aspect du problème de l'imitation littéraire, que j'appellerais *historique*, et qui réfère à la personne même de l'auteur. Il ne s'agit plus, ici, de coïncidences matérielles, verbales, à relever *in situ* ; ni de schèmes typiques, de mises en œuvre, de plans, de méthodes à comparer hors du temps. Il s'agit de reconnaître s'il y a identité d'intention, unité de dessein ; entre deux œuvres, entre deux écrivains. Ce n'est plus de la science comme la lexicographie, ni de l'art, comme la dialectique, — c'est une espèce d'expérimentation morale à refaire en soi-même, une « histoire personnelle » à revivre en la jouant sur notre théâtre intérieur, au fond de la conscience, comme un drame dont on a redisposé le décor et redistribué les rôles.

On ne saurait réduire cette recherche de l'intention maîtresse d'un auteur aux deux aspects précédents du problème, car elle implique, pour être menée avec succès, de nouveaux postulats de *morale* à ajouter à ceux de la « science expérimentale » ordinaire, et de la dialectique purement spéculative. Par exemple : qu'il y a quelque chose de commun entre les volontés humaines, qui est leur capacité de choisir, leur *liberté* à l'égard des motifs d'action que l'intelligence propose, l'idée de responsabilité, de personnalité, etc. — On se mettra donc plus difficilement d'accord entre critiques sur les résultats de cette recherche. D'autant plus que ce n'est pas une science d'observation immédiatement

accessible à toutes les mnémotechnies, — ni même un art, un jeu intellectuel, mis après un court entraînement, à la portée d'une élite d'amateurs, — c'est une pratique personnelle, une « mystique » incommunicable directement, qu'il s'agit de découvrir et d'analyser patiemment, en en vivant, comme un connaisseur goûte les crûs, — par une lente et savoureuse méditation intérieure. C'est ainsi, petit à petit, que le critique pourra s'assimiler l'intention maîtresse d'une œuvre, — puis goûter toute la liberté vitale (1) qui s'y joue, qui ramène toute la multiplicité des mots, toute la variété des phrases, toutes les situations, comme des *paraboles*, à l'unité d'action d'un même thème fondamental, inflexiblement choisi, préféré, élu.

Il peut y avoir *imitation littéraire* d'une œuvre par une autre, quant à l'intention maîtresse, quant au thème d'action. Mais on ne peut démontrer cela en fonction d'emprunts littéraires, ni même par similitudes de méthode. Il y a des œuvres qui sont originales, *seulement* par l'intention maîtresse (2); c'est le cas du *dialogue socratique*, qui dé-

(1) La vie est foisonnement, générabilité incessante et libre de nouvelles nuances dans la même couleur fondamentale, invention perpétuelle de solutions variées pour un même problème d'équilibre externe auquel l'espèce doit répondre du dedans à chaque instant, suivant un plan invariable, — multiplication d'individualités se combinant dans l'enceinte infrangible d'une spécification inaltérable. Cela a été démontré, en biologie, par les expériences de génétique. L'évolution existe bien, mais elle est « intraspécifique », et les innombrables hybrides issus des trois mille variétés de vigne (*vitis vinifera*) attestent avec une somptuosité non pareille l'unité interne de l'espèce végétale, la base historiquement une de toutes ses réactions individuelles. — De même, dans l'œuvre littéraire, nous disons qu'il y a vie, au prorata du *foisonnement*, de la « variétation » des paraboles, concourant toutes au même dessein. Et, dans les cas d'imitation volontaire d'une intention maîtresse, comme de Ramon Lull imitant certains docteurs musulmans « par amour pour leurs âmes », — bien loin que son imitation soit servile, nous constatons que les thèmes transmis prolifèrent, s'entrecroisent et s'hybrident chez lui avec la même liberté native que chez leurs inventeurs, — conformément aux fameuses lois biologiques de J.-G. Mendel.

(2) Le cas est d'ailleurs rare. La plupart des *pastiches*, *centons* et *apocryphes*, souvent très réussis au point de vue du lexique et même de la syntaxe (et ils le seront encore mieux grâce aux progrès des méthodes d'approximation statistique), se trahissent par la *déviatio*n, l'affadissement, la disparition de l'intention maîtresse originale (cfr. Floupette, Reboux).

pend des sophistes tant pour le vocabulaire que pour la composition ; des *Pensées* de Pascal empruntées à Montaignetant pour la matière des citations que pour l'ordonnance du raisonnement (1). Inversement, le *Quatrième Évangile* et la *Revelatio Joannis*, si dissemblables de lexique et de syntaxe, s'imposent (cfr. Harnack), par le seul trait d'une même pensée maîtresse, comme deux œuvres d'un même auteur.

Pour prouver la possibilité de l'imitation d'une intention maîtresse, en littérature, il faut satisfaire à des règles supplémentaires très rigoureuses : a) Établir d'abord que le milieu *doctrinal* d'où chacune des œuvres comparées est issue, comporte avec l'autre milieu doctrinal des possibilités d'orientation psychologique commune. C'est ainsi qu'entre un penseur chrétien et un penseur musulman, nous avons double possibilité, en ce genre : Les origines *hellénistiques* de ses sciences, les sources *bibliques* (2) de sa foi ; — b) que les deux auteurs ont eu (voir leur biographie psychologique) certains parallélismes soutenus dans leurs attitudes de pensée respectives ; — c) que le motif déterminant l'un à imiter l'intention maîtresse de l'autre est bien parallèle à (et de même sens que) cette intention. Ces trois règles touchent à un problème très grave, permettent de faire la critique de l'unité (réelle ou factice) de certaines écoles d'art et de pensée, de certaines filiations religieuses. Il n'y a, ici, d'« imitation » licite, que si, épousant l'intention maîtresse du modèle, l'imitateur ne la fait pas dévier (3), mais l'achève, l'amène droit aux fins dernières que l'auteur s'était proposées. Platon lui-même a-t-il vraiment « imité » Socrate jusqu'à ce point ? Les écoles philosophiques ne nous fournissent pas d'exemples pléniers de cette imitation, de cette abnégation volontaire ;

(1) Cf. les *Cid*, les *Don Juan* des diverses littératures.

(2) Ce que les musulmans appellent les *isra'iliyât* ».

(3) Comme certains disciples infidèles, fauteurs d'*apocryphes* suspects.

il faut étudier des dévouements d'origine religieuse pour en trouver. Il s'est rencontré des apôtres, qui, par une certaine abnégation supérieure de l'amour, se sont faits les imitateurs volontaires des âmes qu'ils voulaient « sauver », qui ont cherché, en assumant leur langue, leur rythme, leur syntaxe, et tout leur personnage, à achever jusqu'aux conclusions ultimes, et à la vérité totale, les œuvres qu'elles avaient entreprises et que la mort avait interrompues.

Je crois qu'Asin pourrait démontrer cela pour *Ramon Lull* († 1315) et l'admirable désir qui le poussa à devenir, lui, franciscain, l'humble disciple, le véritable héritier spirituel de certains docteurs musulmans comme Ibn 'Arabi ; pour aboutir à mourir, un jour, à Bougie, de la main même de leurs imparfaits coreligionnaires, ceux pour qui il priait (1). Ainsi que l'a dit Péguy, « il ne suffit pas à Polyeucte qu'il vainque Sévère... en honneur... devant Dieu. Il veut encore, il faut encore qu'il vainque Sévère devant Sévère lui-même, et dans le système de Sévère » ; car « celui qui aime entre dans la dépendance de celui qui est aimé (2) ». C'est ainsi qu'en Madouré, *Robert de Nobili* († 1656), vingt ans durant, vécut *sannyasi*. Et dernièrement encore, un exemple exquis nous en était montré, par E.-F. Gautier (3), avec une singulière ironie qui en accroît pour nous la suavité : en *Charles de Foucauld* († 1916), cet ermite chrétien, devenu, au Sahara, passionnément « tar-gui », au point qu'au chevet de la mère agonisante du chef des Hoggar, c'est lui qu'on appela, et qui dut réciter les versets arabes de la sourate « Yâ sin » à cette vieille musulmane pour l'aider à mourir. Non pas comme le « sage » renanien (4), l'amer privilégié qui pratiquerait

(1) C'est l'idée d'al Hallâdj : « *takoûnoû antom mo'âhidoûn, wa ana, shahîd* » (*Quatre Textes...*, p. 63).

(2) *Note sur Descartes*.

(3) Ap. *Revue de Paris*, 15 sept. 1919, pp. 285-300.

(4) Théorie amorcée çà et là (p. 287, l. 13, 35 ; 289, l. 19, 29 ; 292, l. 7 ; 293, l. 16) par E.-F. Gautier ; sans qu'il s'en dise partisan. Il s'est, je pense,

« la vertu sans y croire » ; mais en disciple fervent, et en vivante effigie, bientôt immolée, du véritable *Isà-ibn Maryam*.

En terminant, avec sa lecture, la revision de cette œuvre considérable et qui donne tant à réfléchir, Asin me pardonnera d'exprimer un désir et un regret. Son ouvrage, qui traite d'« eschatologie comparée », s'efforce d'étudier toutes les explications imaginables des similitudes qu'il signale entre certaines légendes chrétiennes d'outre-tombe et leurs modèles islamiques supposés ; mais il ne traite à fond que des emprunts littéraires, bloquant de force avec eux les analogies de composition littéraire, et les similitudes d'intention. En cela, son plan est incomplet, et le désir que j'exprime est de le voir un jour remanié par l'auteur, suivant une disposition plus satisfaisante pour l'esprit.

Qu'y a-t-il d'essentiel dans une œuvre littéraire, même pour la critique ? N'est-ce pas l'influence directrice qu'elle exerce sur les consciences des lecteurs, le sens des actes sociaux qu'elle les pousse à exécuter ? Si l'on avait demandé à Ibn 'Arabi ou même à Dante ce qu'il faut retenir en premier de leurs œuvres, qu'eussent-ils répondu ? Assurément en rappelant, comme tout croyant, qu'ils avaient considéré en les écrivant, l'alternative pascalienne, qui harcèle tout homme réfléchi, le truisme banal, si soigneusement voilé par l'hypocrite conspiration de tant d'âmes infirmes, aujourd'hui ; savoir : qu'il nous faudra, à un moment donné, mourir. Leurs œuvres présupposent la possibilité, la probabilité de l'*existence objective et concrète, hic et nunc*, des régions d'outre-tombe qu'elles décrivent :

simplement diverti en l'esquissant, afin de rester fidèle au ton insouciant et imprécis qui domine en son récit. En fait, cette vie si claire a été close par une mort si magnifiquement explicite qu'elle le dispensait d'en rien dire.

Limbes, Enfer, Purgatoire, Paradis. C'est le thème directeur, l'idée maîtresse d'une structure transcendante et surnaturelle du monde, d'une finalité *ad extra* de l'univers, qui coordonne toutes les œuvres d'« eschatologie ». Dante lui-même, n'a pas cherché simplement à « faire de la littérature », à inventer des situations imaginaires, des oiseaux sans pattes et des poissons à plumes. Il croyait en partie à ce qu'il écrivait; c'est en proportion de cette croyance qu'il a désiré composer une œuvre (1), et c'est en proportion de sa « mystique » que cette œuvre a survécu: ce sont ceux qui l'ont cru sincère, qui se sont donné la peine de la préserver jusqu'ici de la destruction où sombre, petit à petit, toute littérature.

Je regrette donc qu'Asín, qui s'est mis si patiemment « dans la peau » des auteurs chrétiens qu'il étudiait, pour nous faire suivre en imagination tous leurs déplacements possibles, tous les voyages susceptibles de les mettre en contact avec l'Islam, — n'ait pas cru devoir aller plus avant, pour nous permettre d'entrer un instant, par hypothèse, dans leur « cerveau » et dans leur « cœur ». J'estime qu'en se transférant ainsi un moment, avec le lecteur, dans la *mentalité* de ces croyants du moyen âge, tant musulmans que chrétiens, lesquels ont précisément composé les légendes qu'il étudie, Asín nous aurait permis d'en comprendre plus intimement les ressorts logiques et la genèse personnelle. Que si, par exemple, ces chrétiens médiévaux, très méfiants pour tout le reste, n'ont montré que peu de répugnance à introduire dans leurs géographies d'outre-tombe des détails empruntés à des descriptions islamiques, c'est que, pour eux aussi, *l'enfer existait*, etc. Je ne crois donc pas qu'Asín eût nuï à l'impartialité sereine d'un exposé scientifique en poussant un peu plus loin cette abnégation de tout esprit propre, cette imitation intégrale

(1) Le poète crée, ce que la plupart des critiques ignorent, ne sachant que décomposer.

qu'un parfait critique se doit de mimer de son sujet. Cela eût réintroduit, du moins, quelque vie, dans les cadavres disséqués que son analyse nous présente, dans ces visions véhémentes et solennelles d'outre-tombe qui firent pâlir de joie ou d'effroi, jadis, ceux qui les entendirent raconter, et peut-être bien aussi, avant eux, les « convertis » qui les conçurent.

Ici, quelque gnostique hindou pourrait interrompre : « pourquoi ne demandez-vous pas à Asín, avec nous, d'avouer que s'il y a concordance, souvent troublante, entre tant de descriptions différentes des régions d'outre-tombe, ce n'est pas parce que leurs auteurs, pour la plupart illettrés, se seraient rencontrés et copiés. Ce ne sont pas des romans littéraires qu'ils inventaient, cette bassesse de notre temps (1), c'étaient des visions sincères (2). Et ce que la concordance de leurs témoignages établit, c'est simplement que tous, musulmans et chrétiens, ont vu réellement un même monde surnaturel, celui dont ils essaient, en balbutiant, de nous parler ; ravis, hors de ce monde sensible, projetés dans une transcendance sereine et glorieuse, grâce à une sorte de quatrième dimension de l'espace qui n'est accessible que dans l'extase. Pourquoi donc ne pas utiliser cette collection de renseignements extatiques comme un répertoire nous permettant la construction scientifique d'une géographie expérimentale de l'au-delà ? »

Un célèbre historien critique de l'Église répondait à ce sujet que la science « ne se fonde pas sur des hallucinations ». Et c'est sans doute l'avis d'Asín. Nous n'y contredirons pas. Ne mêlons pas les sources inaccessibles et les intui-

(1) Où l'on raconte ce qu'on n'a pas éprouvé, où l'on se vante d'actes qu'on n'a pas osé commettre.

(2) Visions de Tundal, Albéric, etc.

tions personnelles aux documentations vérifiables ou aux probabilités normales. La science positive néglige forcément l'événement surnaturel, qui n'est même pas une neuvième décimale pour elle, puisque, par définition, il ne pourrait, s'il y intervenait, laisser de trace perceptible dans aucune statistique, étant « hors série ».

Nous ne mêlerons pas non plus cette eschatologie pratique à la *philosophie* spéculative ; celle-là imagine et déduit des possibles ou des impossibles, elle ne se préoccupe pas de leur réalité ou irréalité pour moi *hic et nunc*, mais seulement à priori, et en idée. Or, ce qui importe, dans le récit d'un événement surnaturel, c'est qu'il s'est produit : « Il m'est arrivé quelque chose à moi. »

En dernière analyse, c'est donc en *histoire*, et en histoire seulement, que ces récits eschatologiques doivent être examinés comme *tels*, avec la valeur particulière, « l'exposant » social que leur confère l'événement dit « surnaturel » qu'ils commémorent (apparition, vision). Il est aisé de dire de ces thèmes eschatologiques, avec *Frazer*, que ce sont des *amas* incohérents et fortuits de mots hétérogènes, — ou, comme le lecteur d'Asin inclinera à y lire, que ce sont des schèmes illogiques et *fantastiques*. La question n'est pas là ; peu importe que le positivisme des uns trouve leur vocabulaire instable, que la logique des autres juge leur symbolisme compliqué, voire incongru ; ce qui importe à l'historien, c'est que ces thèmes eschatologiques conservent pour les volontés des personnes et des collectivités, une signification directrice permanente.

L'histoire se doit de décrire à part certaines « hallucinations », quand elles deviennent ainsi, par leur répétition et leur universalité, à travers tous les folklores, un facteur persistant, et souvent décisif, d'orientation sociale (revirements de consciences, fondation de religions, etc.). Tel le thème des « peines de l'Enfer », *jahannam*, si splendidement peint dans les sourates du Qor'ân ; c'est au maximum



un thème unique et permanent de contemplation plausible pour des millions de musulmans, et, au minimum, un lieu commun littéraire, supra-musulman, immédiatement universel. A défaut d'une *existence* positivement contrôlable par l'observation normale, ou d'une *possibilité* virtuelle admissible pour la philosophie moderne, il faut donc concéder à ces thèmes eschatologiques une *influence* irrécusable sur la conduite de bien des hommes ; partant une certaine *réalité*, au moins dans les volontés. Ainsi se déchaîne, de façon décisive, chez des écrivains, cette faculté normale que tout homme possède de juger ; — au point qu'ils réclament justice à grands cris, comme Dante en sa *Divine Comédie* ; envers et contre tous : parce qu'ils s'attendent, eux, à un Jugement dernier.

LOUIS MASSIGNON.

TOURS, IMPRIMERIE E. ARRAULT ET C^{de}.
