

<b>Zeitschrift:</b>	Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata
<b>Herausgeber:</b>	Association suisse de littérature générale et comparée
<b>Band:</b>	- (1997)
<b>Heft:</b>	26: Intertextualité : nouvelles questions - nouvelles réponses = Intertextualität : neue Fragen - neue Antworten
<b>Artikel:</b>	Hafiz, Zarathustra, Goethe - intuition, influence, intertextualité
<b>Autor:</b>	Bürgel, J. Christoph
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-1006540">https://doi.org/10.5169/seals-1006540</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

J. Christoph Bürgel

## Hafiz, Zarathustra, Goethe – Intuition, influence, intertextualité

Il aurait été très facile de choisir un ou plusieurs *ghazals* de Hafiz et de montrer comment le poète a puisé un vers chez Umar Khayyam, un autre chez Sa'di ou chez d'autres poètes moins connus et les a introduits, avec des modifications souvent ingénieuses et toujours caractéristiques, dans sa poésie. Une telle étude n'aurait été que la répétition de choses déjà faites et n'aurait mené qu'à des résultats en principe connus depuis longtemps. Je vais donc essayer une autre approche. Tout en étant moins strictement philologique, cette approche nous ouvrira des horizons plus larges qu'une simple comparaison avec quelques prédecesseurs. Que cette approche ait néanmoins à faire avec le thème d'intertextualité, je le crois, et j'espère vous en convaincre.

### I

La religion dominante de l'Iran avant la conquête musulmane de ce pays était le Zoroastrisme. Zoroastre ou Zarathustra, qui selon quelques chercheurs fut un contemporain des grands prophètes d'Israël<sup>1</sup>, tandis que selon d'autres il aurait vécu déjà dans le huitième ou le neuvième siècle av. J. Chr.<sup>2</sup>, enseigna le combat entre le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, Vohu Mana, le Bon Sens ou Bon Esprit, et Ahriman, l'esprit du mal, combat auquel chaque individu doit participer en se décidant pour l'un ou pour l'autre. Zarathustra lutta contre le sacrifice du boeuf dont il dénonça la cruauté impliquée. Cette abolition du sacrifice motivée par la miséricorde pour l'animal est le signe d'une

1 W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

2 Cf. B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra. Wege der Forschung*, CLXIX, Darmstadt, WBG, 1970.

attitude de non-violence et de tolérance typique du Zoroastrisme original. Elle indique également l'effort de Zoroastre en vue de purifier l'image de Dieu des éléments mythiques<sup>3</sup>. C'est pourquoi on a pu dire que le Zoroastrisme est "autant une philosophie intuitive qu'une religion"<sup>4</sup>. Avec son "dualisme éthique"<sup>5</sup> Zoroastre postule "la reconnaissance d'une signification morale du monde". Bien que déformée dans une religion formaliste et étatique sous les Sassanides, le message de Zoroastre a gardé son attraction comme pouvoir moral, surtout pour une couche limitée d'intellectuels persans, jusqu'à nos jours. Un de ces intellectuels fasciné par la force morale du Zoroastrisme est apparemment le grand poète persan Hafiz, actif au XIV<sup>e</sup> siècle de notre ère dans la belle ville de Shiraz.

## II

Hafiz compte parmi les poètes les plus éminents de la littérature persane, il figure au premier plan dans l'héritage littéraire du monde, surtout grâce à l'intérêt, voire l'enthousiasme que le divan de Hafiz a suscité chez le sexagénaire Goethe, comme en témoigne son *West-östlicher Divan*, dont les premiers poèmes furent tous inspirés par Hafiz et adressés à ce poète: "An Hafis"<sup>6</sup>. On peut se demander quels furent les motifs derrière ce penchant extraordinaire que Goethe manifesta pour son collègue persan dont le séparent autant l'espace et le temps qu'une langue et une tradition poétique qui lui étaient inconnues au début de cette rencontre. Quels sont le charme et la puissance poétiques qui ont incité Goethe à se sentir provoqué à entrer en

3 F. Altheim, "Zarathustra", dans Schlerath, 189.

4 H. Lommel, "War Zarathustra ein Bauer?", dans Schlerath, 43.

5 K. Rudolph, "Zarathustra – Priester und Prophet", dans Schlerath, 305.

6 Cf. mes articles "Goethe und Hafis", dans J. C. B., *Drei Hafis-Studien*, Bern u. Frankfurt a.M., P. Lang (Europ. Hochschulschriften I. Deutsche Literatur und Germanistik, 113), 1975, 5-41; "Wie du zu lieben und zu trinken – Zum Hafis-Verständnis Goethes", in A. Maler (Hrsg.), *Fünf Studien zum Werk*, Bern u. Frankfurt a.M., P. Lang (Kasseler Arbeiten zur Sprache und Literatur, 15), 1983, 115-141; "Goethe et Hafez, quelques réflexions", dans Loqman, *Annales des Presses Universitaires d'Iran*, 5, 1989, 87-104.

compétition avec ce poète si éloigné de lui; Goethe l'estime comme son pareil, son parent d'esprit, voire son jumeau?

Und mag die ganze Welt versinken,  
 Hafis, mit dir, mit dir allein  
 Will ich wetteifern! Lust und Pein  
 Sei uns, den Zwillingen, gemein!  
 Wie du zu lieben und zu trinken,  
 Das soll mein Stolz, mein Leben sein.

(“Unbegrenzt”, *Buch Hafis*)

Il y a sans doute plus d'une raison. Par la suite, j'entends en proposer une qui pourra peut-être se révéler la plus importante. Pour appréhender le problème central de ce poète, je me limite à évoquer l'ambiguïté de sa poésie, qui a conduit à bien des interprétations variées et contradictoires<sup>7</sup>. Grâce à Hammer-Purgstall, le premier traducteur du divan en allemand, Goethe connaissait les deux traditions herméneutiques principales: l'école exotérique et l'école ésotérique, l'interprétation réaliste, epicurienne ou hédoniste et l'interprétation mystique<sup>8</sup>. Dans le sillage de Hammer-Purgstall, qui rallie Hafiz à la tradition d'Anacréon, de Horace, Catulle, Tibulle et d'autres poètes antiques<sup>9</sup>, Goethe s'est moqué de l'exégèse mystique, flairant quelqu'insincérité dans ce discours apparemment bachique et érotique, mais où, selon la prétention des interprètes mystiques, le vin ne signifie pas la boisson enivrante, mais la contemplation, et le bien-aimé ne signifie pas le bel éphèbe, mais le *shaykh* de l'ordre, le Prophète Muhammad et finalement Dieu lui-même. C'est dans ce sens que Goethe dit dans “Offenbar Geheimnis”:

Mystisch heißest du ihnen,  
 Weil sie Närrisches bei dir denken  
 Und ihren unlautern Wein  
 In deinem Namen verschenken.

7 Cf. mon article “Ambiguity. A Study in the Use of Religious Terminology in the Poetry of Hafiz”, dans M. Glünz/J. C. Bürgel (edd.), *Intoxication Earthy and Heavenly. Seven Studies on the Poet Hafiz of Shiraz*, *Swiss Asian Studies, Research Studies*, 12, 1991, 7-39.

8 Mohammed Schemsed-din Hafis, *Der Diwan. Aus dem Persischen zum ersten-mal ganz übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall*, Stuttgart u. Tübingen, I+II, 1812/13, Réimpr. Olms, 1973.

9 Cf. ses annotations aux *ghazals* traduits.

Bien sûr, Goethe ne réprouvait pas l'ambiguïté en soi. Au contraire, dans le petit poème “Wink”, qui suit “Offenbar Geheimnis”, il le souligne:

Und doch haben sie recht, die ich schelte:  
Denn dass ein Wort nicht einfach gelte,  
Das müsste sich wohl von selbst verstehn.  
Das Wort ist ein Fächer!

Friedrich Rückert, poète fécond, orientaliste savant et traducteur ingénieux de poésie orientale, a décrit cette ambiguïté avec un jeu de mots typique chez lui:

Hafis, wo er scheinet Übersinnliches  
nur zu reden, redet über Sinnliches;  
oder redet er, wo über Sinnliches  
er zu reden scheint, nur Übersinnliches?  
Sein Geheimnis ist unübersinnlich,  
denn sein Sinnliches ist übersinnlich<sup>10</sup>.

Goethe et Rückert ont donc déjà transcendé la dichotomie traditionnelle de l'exégèse de Hafiz. Cependant, de nos jours, il n'y a plus seulement cette dichotomie. Entre temps, on a découvert la fonction panégyrique dans sa poésie; plus d'une fois, l'aimé est une référence indubitable au prince loué. Un iranisant soviétique a essayé, comme on pouvait s'y attendre, de révéler le côté socio-révolutionnaire de Hafiz. Et la critique de la société – plus exactement: de *l'establishment* religieux – constitue un autre élément de sa poésie. On peut déceler une couche de références soit directe, soit métaphorique, visant la poésie comme art du poète, son rôle et son rang, ses effets, etc. A tous les vers où Hafiz parle ouvertement de lui-même s'ajoutent alors les vers, où le vin (ou une autre image) signifie la poésie<sup>11</sup>.

Plus on lit cette poésie, plus on a l'impression de regarder dans un miroir déformant par le moyen duquel l'auteur a voulu ébahir, confondre

10 Friedrich Rückert, *Werke*, Ausgewählt und hrsg. von A. Schimmel, Frankfurt a.M., Insel, II, 30.

11 Cf. mon article “Le poète et la poésie dans l'oeuvre de Hâfez”, dans *Convegno Internazionale sulla poesia di Hâfez (Roma, 30-31 marzo 1976)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani, 1978, 73-98.

le lecteur, en camouflant intentionnellement tout sens univoque. Ne dit-il pas par exemple:

Le vin de deux ans et l'aimé de quatorze ans, –  
Autant me suffit de compagnie avec petit et grand.  
(Kh 251,9)<sup>12</sup>

Mais n'a-t-il pas également dit:

Le sanctuaire de l'amour est beaucoup plus élevé que le royaume de la raison.  
Ne baise son seuil que celui qui porte son âme dans sa manche [= est prêt à mourir].  
(Kh 117,2)

L'ambiguité de cette poésie a inspiré un iranisant polonais à soutenir que l'épithète connue de Hafiz *lisân al-ghayb*, “langue du monde invisible”, une référence à son inspiration gnostique ou mystique, signifierait, en vérité, “la langue du néant”<sup>13</sup>.

Mais alors comment se fait-il que ce poète équivoque ait tenu, très tôt après sa mort et jusqu'à présent, le rôle d'un quasi prophète, dont la poésie, pour la grande majorité des Persans, remplace presque le Coran, dans la mesure où celle-ci dépasse l'importance pratique dans la vie quotidienne, puisqu'on l'utilise comme livre d'augure dans chaque situation de la vie, avant chaque décision importante.

D'autre part, ce même poète a, toujours et dès son vivant, provoqué la critique la plus sévère de la part de quelques orthodoxes rigides, qui l'ont accusé d'hérésie. Dans notre siècle, M. Iqbal, un penseur et poète musulman réformiste de l'Inde de renom mondial, ainsi qu'un penseur séculier athée d'Iran, A. Kasrawi, ont dénoncé l'influence corruptrice, voire destructrice que la poésie de Hafiz exercerait sur la morale publique<sup>14</sup>.

Cependant, l'interprétation officielle dans l'Iran contemporain est celle connue comme gnostique, interprétation qui élimine tout sens ambigu de cette poésie, l'épure de tout élément hérétique.

12 Le sigle Kh se réfère à l'édition critique de P. N. Khanlari, Téhéran, 1359/1981.

13 W. Skalmowski, “The Meaning of the Persian Ghazal”, dans *Orientalia Lovanensia Periodica*, 18, 1987, 141-162.

14 Cf. mon article “Die griechische Ziege und das Schaf von Schiras. Bemerkungen zu Gedanken Muhammad Iqbals über Plato und Hafis”, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*, éd. R. Roemer et A. Noth, Leiden, Brill, 1981, 12-27.

On pourrait donc parler de l'appropriation musulmane (shiite) d'une poésie qui, sous une apparence mi-bachique, mi-mystique, contient une couche qu'on est tenté de qualifier d'hétérodoxe, même si cette hétérodoxie reste à définir avec plus d'exactitude.

### III

Ce qui se laisse clairement repérer, c'est l'usage ironique, subversif de termes islamiques dans le *Dîvân*. D'abord, les représentants officiels de l'*establishment* religieux, le *muftî* (interprète autorisé de la loi musulmane), le *wâ'iz* (précheur), le *qâdî* (juge), *zâhid* (ascète) apparaissent comme des figures douteuses, hypocrites, manquant de sincérité, aussi sont-ils critiqués, raillés par notre poète à toute occasion.

Le plus étonnant est que les éléments fondamentaux du rite musulman, l'ablution, le tapis de prière, la *qibla* (direction de la Ka'ba, vers laquelle on regarde pendant la prière), le pèlerinage, l'*ibrâm* (vêtement spécial obligatoire pendant les cérémonies du pèlerinage), la Ka'ba elle-même et le *tawâf*, la procession autour d'elle, sont mis en question, ironisés, réévalués par des vers que j'ai analysés dans plusieurs de mes articles: ainsi, Hafiz se moque du tapis de prière:

Au quartier des marchands de vin on ne le troque contre une seule coupe, –  
Bravo, tapis de piété, tu ne vaux pas même un gobelet!  
(147,2, cf. Monteil p. 135)<sup>15</sup>.

Ou encore le vers le plus provocant de tous, dans lequel le "Prieur des mages" fait son apparition dans le premier *ghazal* même de Hafiz, là où l'on s'attendrait à lire le nom du prophète Muhammad:

Colore le tapis de prière de vin, lorsque le Prieur des mages te le dit!  
Que le pèlerin ne soit pas ignorant des rites et coutumes de la voie!

<sup>15</sup> J'ai utilisé, autant que possible, la belle anthologie *Hâfez Shirâzi, L'amour, l'amant, l'aimé*, Cent ballades du *Dîvân* choisies, traduites du persan et présentées par Vincent Mansour Monteil, Paris, Sindbad/Unesco, 1989. Une simple référence (sigle Monteil) à ce livre signifie que je cite cette traduction, "cf." que je l'ai modifiée, aucune référence, que le vers cité ne se trouve pas dans l'anthologie; dans ces cas, il s'agit donc de ma propre traduction.

Hafiz crée donc une ambiguïté déstabilisant la sécurité de la foi, jusque dans son usage des mots Islam et Coran, et – ce qui me semble le plus étonnant – le nom de Muhammad, très présent dans les divans de Sa'dî, 'Attâr, Rûmî, y est pratiquement absent.

N'y a-t-il dès lors aucun facteur univoque, aucun dénominateur compréhensif, aucune valeur consistante et digne de confiance, ni ironisée, ni mise en doute par l'auteur?

Si, ce dénominateur existe dans la figure du Prieur des mages. La référence au Zoroastrisme, dans le sens direct ou métaphorique, n'est pas bien sûr une invention de Hafiz. Nous la trouvons déjà chez quelques poètes iraniens avant lui. On se rappelle le fameux quatrain de Daqîqî au X<sup>e</sup> siècle, un des premiers poètes persans, chez qui le nom de Zoroastre n'a apparemment pas encore une signification mystique ou gnostique, mais indique simplement l'appartenance de l'auteur à cette religion:

Daqîqî a choisi quatre valeurs  
de toutes les choses de ce monde:  
les lèvres couleur rubis, le chant de la harpe,  
le vin sanguin et la religion de Zoroastre<sup>16</sup>.

On peut également penser à des vers de Sanâ'î, mort en 1141, comme le suivant:

La religion de Zoroastre et la règle des qalandars [derviches de comportement provocant]  
devraient de temps en temps servir de provisions de voyage à l'amant<sup>17</sup>.

Chez Hafiz, le nom de Zoroastre n'apparaît pas, sauf une fois dans l'adjectif *zardushtî* dans le beau vers:

Ressuscite la religion et le rite de Zoroastre dans le jardin,  
maintenant que la tulipe a allumé le feu de Nimrud.

(Kh 198,8)

16 Safa, *Târikh-i Adabiyât dar Irân*, Téhéran, 1965, I, 409.

17 *Dîvân-i Sanâ'î*, ed. Razawi, No. 6; pour *qalandar*, cf. F. Meier, "Abû Sa'îd-i Abû l-Hayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende", *Acta Iranica*, troisième série, textes et mémoires, IV, Leiden, Brill, 1976, 494-516.

En revanche, il parle du *pîr-i mughân*, “Prieur des mages”, ce qui, à mon avis, est une référence ou à Zoroastre lui-même, ou au prieur d'un cloître zoroastrien, c'est-à-dire un personnage, soit réel, soit fictif, représentant cette religion. En tout cas, c'est cette figure qui forme le mot-clé secret du divan de Hafiz et il n'existe, à ma connaissance, aucun autre divan persan avant Hafiz où le Prieur des mages aurait une importance comparable (je ne connais pas bien la poésie après lui, mais j'ai l'impression que, là aussi, on chercherait en vain un pareil phénomène).

Or, que traduit cette figure dans la poésie de Hafiz? Pour l'interprétation non-mystique, le *pîr-i mughân* signifie en fait le prieur d'un cloître zoroastrien, mais exclusivement dans le rôle de cabaretier – Hammer-Purgstall traduit toujours “der (alte) Wirt” – car, à l'époque, on avait un accès facile au vin prohibé et aux beaux échansons qui le servaient justement dans les cloîtres des chrétiens et des zoroastriens. Pour l'interprétation gnostique il désigne “le maître de la voie” (mystique)<sup>18</sup>.

Quoi qu'il en soit, si l'on étudie les vers de Hafiz, où le *pîr-i mughân* est mentionné, il est tout à fait clair, que le rôle de cette figure transcende la sphère de la taverne, se situant dans le domaine de l'intérieur.

Qu'est-ce que le *pîr-i mughân* de Hafiz enseigne, qu'est-ce qu'il représente pour lui?<sup>19</sup> Observons les vers où il se déclare:

1. Hier, au Prieur des mages, je soumis cette question,  
Pour qu'il me la déchiffrât, avec son intuition.  
Je le vis rire de joie et, la Coupe dans la main,  
Dans ce miroir il voyait le monde et le genre humain.  
Quand le Sage te donna-t-il ce Graal-voyant-le-monde?  
Le jour même où il créa la coupole d'émail ronde.

(Kh 136,3-5 = Monteil 121)

18 Cf. J. Nurbakhsh, “Sufi Symbolism”, *The Nurbaksh Encyclopedia of Sufi Terminology* (Farhang-e Nurbakhsh), London, New York, Khaniqahi-Nimatullahi Publications (s. d.), III, 218.

19 Pour ce qui suit cf. aussi le chapitre *pîr-i mughân* dans le livre *Maktab-i Hâfiz yâ muqaddeme bar Hâfiz-shinâsî* de M. Murtazawi, Téhéran, 1344/1966, 259f.

2. Quand le chagrin dresse une embuscade dans un coin de ton cœur, le temple du Prieur des mages suffit comme refuge.

(Kh 263,4)

3. Hafiz, la cour du Prieur des mages est un refuge de confiance/fidélité, lis les leçons de l'amour chez lui et apprends-les de lui!

(Kh 398u)<sup>20</sup>

4. Dans ce brouhaha, où personne ne se soucie de l'autre, j'ai reçu la grâce du Prieur des mages.

(Kh 324,6)

5. Je suis l'esclave du Prieur des mages, qui m'a délivré de l'ignorance. Tout ce que notre prieur fait, est la pure sainteté ('ain-i wilâyat).

(Kh 154,4)

6. La porte du sens intérieur me fut ouverte le jour où je me suis joint aux habitants de l'abbaye du Prieur des mages.

(Kh 314,7)

Je suis le disciple du Prieur des mages. Ne t'efforce pas, o Shaikh! Pourquoi? Parce que toi, tu as promis, mais lui, il a rempli.

(Kh 141,8)

7. Les châteaux du Paradis sont accordés en récompense des bonnes œuvres. Pour nous, les mendians, les vagabonds, le couvent des mages suffit.

(Kh 262,3)

8. Je suis celui qui, pour sa loge de derviche, a un coin d'auberge [plus exactement: de la taverne JCB]. L'oraison du Prieur des mages est ma prière du matin.

(Kh 54,1 = Monteil 65)

9. On m'estime dans le couvent des mages, parce que j'ai dans ma poitrine un feu qui ne s'éteindra pas.

(Kh 26,8)

10. J'ai un *fetva* du Prieur des mages et c'est une parole ancienne:

Le vin est interdit partout où le compagnon de la coupe n'est pas l'ami.

(Kh 360,1)

20 J'utilise le sigle u pour indiquer le dernier vers d'un *ghazal*.

Le Prieur des mages apparaît donc un peu comme un gourou, un maître d'initiation; son couvent, sa cour, sont un abri contre les vicissitudes de la vie; il remplit ses promesses; il ouvre la porte au sens caché des choses. Il délivre de l'ignorance, ses œuvres font de lui un vrai saint, et il possède, dès le début de la création, un exemplaire de cette coupe magique, dans laquelle on regarde les secrets du monde.

En d'autres mots, Hafiz accorde au Prieur des mages ce dont on attendrait l'attribution au Prophète de l'Islam, dont le nom cependant n'apparaît pas dans le *Dîvân*.

Or, afin de nous rendre conscients de toute l'étendue de l'idée représentée par le Prieur des mages dans la poésie de Hafiz, il me semble nécessaire et légitime d'élargir notre regard sur ce personnage mystérieux, en considérant nombre de vers qui, sans le mentionner, "respirent son esprit".

Dans l'un des vers cités, Hafiz fait mention du vagabond (*rind*) en tant qu'adhèrent du Prieur des mages. Or, ces vagabonds figuraient dans les quatrains de 'Umar Khayyâm, dont l'influence qu'il eut sur Hafiz est bien connue. Evidemment, ce ne sont pas de vrais vagabonds. Au contraire, le terme de *rind*, désignant des criminels dans les sources historiques, prend une autre valeur chez les poètes mystiques, celle d'un sobriquet ironique du groupe auquel le moi lyrique appartient. Je ne peux pas entrer dans cette matière que j'ai analysée ailleurs<sup>21</sup>. Qu'il suffise de souligner que nous trouvons là un accent important mis sur la notion de *safâ*, pureté ou candeur, notion qui ne se trouve pas dans le Coran. Avec un jeu de mots hardi, Hafiz plaint même l'absence de *safâ* dans les lieux saints de la Mecque, malgré le fait qu'un de ces endroits s'appelle justement Safâ<sup>22</sup>. La candeur du *rind* est opposée à l'hypocrisie des orthodoxes. Mais il y a plus: il y a un lien entre le vin – et n'oubliions pas qu'en Islam, le vin est prohibé et que l'infraction de cette interdiction, comptant parmi les grands péchés, est sévèrement punie (par 80 coups de fouet) – il y a donc chez Hafiz un lien entre vin et non-violence proclamée par exemple dans ce vers, dont l'actualité est poignante:

21 Cf. mon article "The Pious Rogue, A Study in the Meaning of *qalandar* and *rind* in the Poetry of Muhammad Iqbal", dans *Edebiyat*, 4, 1979, 43-64.

22 Kh 82,7; cf. "Ambiguity...", art. cit., 24.

Que fait-il, si moi et toi, nous buvons quelques coupes?  
 Le vin est le sang des raisins, il n'est pas votre sang!<sup>23</sup>

Hafiz confronte donc d'une manière ironique et allusive la violence d'une religion qui verse le sang des hommes au nom de la loi, avec l'acte anodin qu'est le versement du sang des raisins en buvant du vin. Il ne me semble pas exagéré de dire qu'ici et ailleurs, Hafiz oppose une éthique de la loi à une éthique de la conscience. L'aperçu se trouve d'ailleurs déjà chez 'Umar Khayyâm, dont un quatrain dit à peu près ceci: Dieu, n'a-t-il pas commandé de verser le sang de l'ennemi de la religion, et le vin, n'est-il pas justement cet ennemi? Versons donc son sang en le buvant!<sup>24</sup> Quant à l'idée de la non-violence, Hafiz l'a exprimée plusieurs fois, par exemple dans ce vers étonnant et sympathique:

Je sais gré à mon bras de n'avoir pas le pouvoir de tourmenter les gens.  
 (Kh 318,5)

Est-ce que cette attitude de non-violence compte parmi les traits que Hafiz aurait attribués au Prieur des mages? Nous ne pouvons pas le démontrer, mais je n'en doute pas. Ce qui me confirme dans cette opinion c'est, entre autres, un *ghazal* dont nous avons déjà cité les vers où le Prieur apparaît en possession de la coupe magique. Car, ici, Hafiz cite, comme d'autres figures de référence, Hallâdj et Jésus, deux personnages, qui ont propagé leurs convictions pacifiquement et qui, à la fin de leur vie, ont souffert la mort à laquelle ils furent condamnés par les tribunaux de l'orthodoxie, soit juive soit musulmane, sans résistance, en pleine confiance en Dieu et en leur victoire spirituelle. Mais, il y a d'autres raisons pour soutenir ma thèse, et je vais les développer dans la quatrième partie de mon exposé.

23 Kh 25,7.

24 A. F. von Schack, *Strophen des Omar Chijam*, Stuttgart et Berlin, s.d., no. 76; cf. aussi *The Ruba'iyat of Omar Khayyam*, Translated by Peter Avery & John Heath-Stubbs, Penguin Books, 1981, No. 85.

## IV

Il ne fait pas de doute que, selon le lexique de l'époque et encore de nos jours, le Prieur des mages chez Hafiz désigne un Zoroastrien. Mais est-ce que Hafiz a eu à l'esprit cette religion en parlant du *pîr-i mugbân*? Hafiz pouvait-il disposer d'une connaissance concrète du Zoroastrisme ou Mazdéisme, la religion des Parses?

Certainement, parce que cette religion, bien que terriblement décimée à travers les siècles par les persécutions musulmanes, existait encore en Iran, comme elle y existe aujourd'hui<sup>25</sup>. Les deux grands centres urbains du Zoroastrisme furent d'ailleurs les villes de Kirman et de Yazd. N'est-il pas remarquable que le seul voyage que Hafiz aurait fait dans sa vie (bien qu'il ne soit pas vraiment prouvé) l'avait conduit (outre Isfahan) à Yazd?<sup>26</sup>

Quoiqu'il en soit, il est clair que les idées répandues sur le Zoroastrisme en Iran et en général dans le monde musulman de l'époque, ne pouvaient rester inconnues de notre poète. Ces idées étaient contradictoires<sup>27</sup>. D'une part, il y avait une tradition littéraire persane remontant aux premiers poètes de cette langue, parmi lesquels Daqîqî, dont nous avons déjà parlé plus haut. Ajoutons, que Firdawî, dans le *Shâhnâme* ou "Livre des Rois", accompli vers l'an 1000 de notre ère, donne une image favorable de Zoroastre et de la religion fondée par lui; il désigne les adhérents comme *pâk-dîn*, "de religion pure"; il décrit celle-ci comme un monothéisme; il en dépeint les conséquences politiques et culturelles avec les couleurs les plus brillantes.

Cependant, il faut dire que dans l'*Iskandarnâme* de Nizami (1141-1209), ce grand représentant de l'épopée romantique en langue persane, le poète nous montre un Alexandre qui, pendant ses conquêtes de l'Iran, s'engage à détruire les temples de feu; et cela en accomplissant l'ordre divin, en d'autres mots, le Zoroastrisme y apparaît comme

25 Cf. Morony, article "al-Madjûs", dans *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden, Brill, 1960ff., V, 1110-1118.

26 Cf. G. M. Wickens, article "Hâfiż", dans *The Encyclopedia of Islam*, III, 56a.

27 Pour la suite cf. aussi mon article (sous presse), "Zoroastrism as Viewed in Medieval Islamic Sources", où on trouvera plus de détails et toutes les références bibliographiques.

religion païenne, tout au contraire du *Shâhnâme*, où cette religion apparaissait comme un monothéisme révélé.

L'image des Zoroastriens dans la conception populaire arabe était souvent très négative, comme le montrent quelques histoires dans *Les Mille et Une Nuits*, par exemple l'histoire du joaillier Hasan de Basra, Zoroastrien et alchimiste méchant.

Cependant, il existe des exceptions surprenantes. L'exemple le plus intéressant et extraordinaire se trouve dans un ouvrage arabe intitulé *al-Imtâ‘ wal-mu’âNASA*, composé par le bel-esprit Abu Hayyân al-Tawhîdî, actif au X<sup>e</sup> siècle. Il raconte l'histoire d'un Juif et d'un Zoroastrien faisant ensemble un voyage et s'entretenant sur leurs religions respectives. Le Juif affirme que sa religion lui prescrit de combattre, et même de tuer les adhérents d'autres religions, s'ils ne sont pas prêts à adopter la religion juive. Le Zoroastrien, lui, explique que sa religion l'exhorte à aimer tous les hommes indépendamment de leur religion et de leur race. Dans le cours du récit, les convictions des deux hommes sont mises à l'épreuve, et ils agissent, chacun selon ce qu'il avait prétendu<sup>28</sup>. Le Juif apparaît donc ici comme représentant d'une orthodoxie rigide, d'un légalisme, voire d'un fanatisme religieux, tandis que le Zoroastrien représente la tolérance, donc ce que nous nous sommes habitués à appeler l'humanisme.

Ce récit n'est d'ailleurs peut-être qu'une version amplifiée d'un bref récit raconté par les Frères de Pureté, dans lequel un dialogue se poursuit entre deux hommes récemment décédés, l'un sauvé (*nâdjî*) et l'autre condamné (*hâlik*), récit qui, à son tour, rappelle la parabole du Samaritain dans l'Evangile<sup>29</sup>.

Ajoutons que le récit, raconté par al-Tawhîdî, rappelle également deux des sept contes dans les *Haft Paikar* de Nizami, le récit du lundi, raconté par la princesse marocaine et dominé par l'opposition des deux héros Bishr et Mâlikhâ, l'un bon et l'autre méchant, et le récit du jeudi, raconté par la princesse chinoise, avec l'opposition de Khair et de Sharr, les héros dont les noms signifient "Bon" et "Méchant". Dans

28 Tawhîdî, *al-Imtâ‘ wal-mu’âNASA*, edd. Amin et Zain, Cairo, 1953, II, 157.

29 *Rasâ‘il Ikhwân al-safâ‘ wa-khillân al-wafâ‘*, Beirut, Dâr Sâdir, 1957, III, 312- 313; Luc 10, 25-37.

tous ces récits l'un des deux héros représente un type de bonté comprenant la non-violence<sup>30</sup>. Mais la seule version où le représentant du principe humaniste est un Zoroastrien est celle d'al-Tawhîdî, tandis que dans la version des Frères, les deux protagonistes sont des musulmans, et dans les deux histoires de Nizami, le représentant du Bien est un pieux croyant, soit chrétien, soit zoroastrien, soit musulman (bien que, historiquement, l'Islam n'existant pas encore quand ces récits furent racontés selon la chronologie du cadre; néanmoins, pour Nizami et ses lecteurs musulmans, ces héros pouvaient être des musulmans, surtout en vue de la doctrine coranique, selon laquelle l'Islam a commencé avec Adam).

Dans toutes ces versions apparentées (à l'exception de celles de Nizami où le héros négatif est méchant parce qu'il ne suit pas les prescriptions de la religion) nous trouvons la même confrontation d'un légaliste et d'un humaniste ou de deux conceptions opposées de la religion. Or, c'est cette opposition qui domine la poésie de Hafiz.

Pour rendre justice au rôle joué par le Zoroastrisme chez Hafiz, il faut encore se rappeler une autre tradition. C'est la tradition du *djâvîdân khirad*, la sagesse éternelle, que l'on rencontre ici et là, au Moyen Age, chez des savants musulmans érudits en philosophie et, en plus, souvent de provenance persane. Qu'il suffise de mentionner quelques grands représentants de cette idée, bien que leurs attitudes soient loin d'être identiques. Il s'agit d'abord d'Ibn Miskawaih, philosophe musulman du X<sup>e</sup> siècle, et auteur d'un livre intitulé justement *Djâvîdân khirad* ou, en arabe, *al-Hikma al-khâlida*<sup>31</sup>.

Selon Corbin, Ibn Miskawaih, "illustre ce type de philosophe iranien d'ascendance mazdéene [son grand-père se serait converti du Zoroastrisme à l'Islam, JCB], ayant un goût particulier pour l'étude des moeurs et des civilisations, les sentences et les maximes de sagesse"<sup>32</sup>.

30 Nizami, *Haft Paikar*, ed. Dastgirdi, 197-214; 267-292.

31 Cf. L. M. Arkoun, "Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, Miskawayh (320/325-421)-(932/936-1030). Philosophe et historien", *Etudes musulmanes*, XII, 1970. R. Walzer, "Some Aspects of Miskawaih's Tahdhîb al-Akhlâq", dans *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford (Oriental Studies, I), 1963, 220-235.

32 H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, 245.

Quant au livre mentionné, Corbin écrit: “Une tradition légendaire s'y rattache. Un traité de ce nom aurait été composé par le roi Hûshang, un des rois légendaires de l'arché-histoire iranienne, ou par quelque sage de son temps. C'est cet ouvrage qui, redécouvert à l'époque du khalife abbasside al-Mâ'mûn (r. 813-33), aurait été partiellement traduit en arabe par Hasan ibn Sahl Nawbakhtî. A son tour, Maskûyeh [=Ibn Miskawaih] remanie et amplifie l'ouvrage arabe, et en donne d'autre part une version en persan”<sup>33</sup>.

L'idée est que chaque peuple, chaque nation a apporté sa contribution à la sagesse humaine. Il s'agit donc d'un concept tout à fait séculier, où la sagesse ne dépend pas, comme dans le Coran et dans les traditions monothéistes, de la révélation prophétique, mais de la raison humaine.

La sagesse éternelle est aussi un mot-clé pour les Frères de la pureté. L'élément cosmopolite, qui n'est qu'un autre aspect de la tolérance, se manifeste surtout à la fin du récit incorporé dans cette encyclopédie et connu sous le titre “Les hommes et les animaux devant le roi des *djinns*”<sup>34</sup>. Après une dispute longue et acharnée sur les vertus et les vices prétendus des hommes et des animaux, un homme apparaît qui représente l'homme idéal et dont tous ceux qui prétendent à la supériorité sur les animaux devraient suivre l'exemple. Le texte le décrit comme suit:

Puis se leva le savant parfait parmi eux, de provenance persane et de religion arabe, dans lequel se trouvait l'expérience hébraïque, le comportement chrétien, l'ascèse syrienne, la science grecque, la sagesse indienne, la pratique soufie, d'un caractère royal et doué d'intuition et de compréhension divines<sup>35</sup>.

33 H. Corbin, *ibid.*, 246.

34 Traduction allemande: *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra*. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von A. Giese, Hamburg (Philosophische Bibliothek, 433), 1990. Traduction anglaise: *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn. A Tenth-century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*. Translated from the Arabic with introduction and commentary by L.E. Goodman, Boston, 1979.

35 *Rasâ'il Ikhwân al-safâ'*, II, 376.

Cette description pourrait se référer à un autre grand savant iranien, qui va reprendre et faire revivre la tradition de la sagesse éternelle, bien que dans un contexte nouveau. Il s'agit de Yahyâ as-Suhrawardî, le fondateur de la gnose iranienne ou “sagesse de l’illumination”, et qui était connu comme Suhrawardî al-maqtûl (“le Tué”), parce qu’il fut victime de la haine des orthodoxes, qui l’accusèrent d’hérésie et le supplicierent en 1195, lorsqu’il n’avait que 36 ans.

Suhrawardî écrit dans l’introduction de son grand ouvrage *Hikmat al-ishrâq* ou “La sagesse de l’illumination” – et il le répète dans deux de ses quinze traités<sup>36</sup> –, qu’il veut ressusciter et ranimer la sagesse des anciens Grecs ainsi que celle des anciens Perses, surtout leur sagesse de lumière<sup>37</sup>. Bien qu’il ne mentionne pas le nom de Zoroastre, il ne fait pas de doute qu’il y ait pensé. Ce nom se trouve d’ailleurs expressément dans un commentaire de la “Sagesse” composé par le savant iranien Qutbuddîn Shîrâzî au XIII<sup>e</sup> siècle, un des grands penseurs musulmans de ce siècle. Qutbuddîn, parlant de l’élite des Sages de la Perse, y mentionne entre autres Zardusht<sup>38</sup>. Ce même auteur cite un *hadîth* (mot attribué à Muhammad) qui dit: “La science serait-elle suspendue aux Pléiades, il y aurait des hommes de Perse pour y atteindre”. La tradition concernant Zoroastre a laissé ses traces dans une immense épopée mystique iranienne du XIX<sup>e</sup> siècle, intitulée *Kanz al-asrâr* (“Trésor des mystères”), dont Corbin fait mention dans son grand ouvrage *En Islam iranien*. Corbin y a découvert un chapitre sur le Zoroastrisme, où Zoroastre est présenté comme prophète d’amour. Au livre XII on lit ceci:

Indication concernant le Temple du Feu, lequel ne fut rien d’autre qu’une forme de l’Amour dominateur, exclusif et consumant de l’Etre divin. A cet Amour, Zoroastre donna forme visible et lui érigea l’autel du Feu. C’est pourquoi l’on a

36 *Kitâb Hayâkil an-nûr* (“Livre des temples de lumière”) et *Kitâb al-alwâh al-’Imâdîya* (“Livre des tableaux pour ‘Imâd ad-Dîn”), les deux textes sont traduits dans *L’ange empourpré*, l’ouvrage de Corbin, cité à la note 38.

37 *Hikmat al-ishrâq*, cf. la note suivante.

38 Cf. H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, II: *Sohravardî et les Platoniciens de Perse*, 52; *Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî Shaykh al-ishrâq. L’ange empourpré*. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l’arabe par H. Corbin, Paris, Fayard (Documents spirituels, 14), 1976, 71.

entendu de la bouche du prophète, prince des Arabes et des Persans, ce hadîth: Ne tenez jamais de propos irréverencieux contre Zoroastre, car Zoroastre fut en Iran un envoyé du Seigneur très aimant<sup>39</sup>.

L'idée sonne comme un commentaire du vers suivant de Hafiz, que nous avons déjà mentionné plus haut:

On m'estime dans le couvent des mages, parce que j'ai dans ma poitrine un feu,  
qui ne s'éteint pas.

(Kh 26,8)

Il ne subsiste donc aucun doute que la figure du *pîr-i mughân* de Hafiz s'insère dans une longue tradition spirituelle en Iran, pour laquelle le Zoroastrisme fonctionne comme symbole, comme le chiffre d'une religion d'amour, invitant à la tolérance et à la non-violence. Les vers de Hafiz où il parle de sa religion s'y ajoutent sans problème et également ceux où il proclame sa tolérance. Et il ne le fait vraiment que dans très peu de vers, d'une manière ravissante, où il parle de l'universalisme et donc du "sans-frontière" de l'amour en matière linguistique, c'est-à-dire ethnique, ainsi qu'en matière religieuse:

Dans ce commerce le turc et l'arabe sont égaux:  
Expose l'histoire de l'amour dans la langue que tu connais!

(KH 467 u)

Tout le monde cherche l'Ami. Ivre ou sobre tous le préfèrent.  
L'Amour est partout: à l'église, à la mosquée, il est aimé.

(KH 78,3 = Monteil p. 79)

Hafiz ne pouvait certainement pas savoir que ce fut justement le Zoroastrisme qui a – et cela, pour autant que nous le sachions, pour la première fois dans l'histoire – inspiré aux dirigeants d'un empire mondial, les Achéménides, une politique de tolérance envers les peuples subjugués<sup>40</sup>. Hafiz ne connaissait peut-être même pas les œuvres de Suhrawardî. Au moins, aucune trace directe dans le divan

39 En Islam iranien, II, 378/79.

40 Cf. W. Hinz, *Darius und die Perser*, Baden-Baden, 1976, I, 228; W. Knauth, *Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi*, Wiesbaden, 1975, 46; H. S. Nyberg, "Das Reich der Achämeniden", dans *Historia Mundi*, III, Bern-München, 1954, 67; R. Frye, *The Heritage of Persia*, New York, 1963, 82.

de Hafiz n'en témoigne. Mais cela ne prouve rien, car on chercherait en vain un indice de sa connaissance de Persépolis, bien qu'il ne pût l'ignorer, étant donné la proximité de ces ruines de la ville de Shiraz, où il passa sa vie. En tout cas, ce que Hafiz connaissait certainement, c'est la tradition concernant Zoroastre que nous venons d'esquisser.

C'est donc une erreur que de voir dans le *pîr-i mughân* seulement le cabaretier d'une taverne, erreur commise par quelques imitateurs allemands comme Daumer et Bethge, alors que Goethe l'a toujours évitée. La couche bachique et érotique de la poésie de Hafiz n'est que la surface, déjà provocante, hors la loi, sous laquelle se cache l'hérésie propre: la religion hétérodoxe, la religion d'amour au nom d'un prophète non reconnu comme tel par l'Islam officiel<sup>41</sup>.

Hafiz n'a jamais prétendu être un prophète. Tout au contraire, il se présente comme le disciple dévoué du Prieur des mages. D'autre part, il a clairement prévu son rôle comme un quasi prophète dans tout le monde persophone<sup>42</sup>.

Avant de revenir à Goethe, j'aimerais faire une brève remarque sur la modernité de Hafiz. Car n'est-ce pas moderne que de renoncer à proposer une vue univoque du monde, et, ce qui l'est plus encore, de propager une société ouverte fondée sur un libéralisme relativement illimité? Apparemment, Hafiz avait compris que la condition de la tolérance est le relativisme. Cependant, il ne donne pas ce nom à son principe, il lui donne le nom d'amour. La société multiculturelle envisagée par notre poète a existé en Islam au moins dans quelques grandes villes. Mais peut-elle fonctionner sans le principe de l'amour, sans une dimension métaphysique, ou est-elle condamnée à être de plus en plus victime de cette corruption, que les adversaires de Hafiz lui ont reprochée de propager dès le début?

Quoi qu'il en soit, Hafiz, tout en étant, autant pour ses critiques que pour ses disciples hédonistes, un grand buveur, voire un ivrogne, et voltigeant d'un bel éphèbe à l'autre, est devenu, pour ses adeptes persans, le grand sage et le saint qui leur prédit l'avenir, leur donne le conseil désiré pour prendre une décision nécessaire, pour faire un

41 Cf. mon chapitre "Verstand und Liebe", dans *Drei Hafis-Studien*, cit.

42 Cf. mon article "Le poète et la poésie dans l'oeuvre de Hâfez", dans *Convegno internazionale...*, cit.

choix difficile. En d'autres mots, Hafiz est devenu pour eux le Prieur des mages, qui résout pour eux toute énigme et leur apprend l'amour de l'ami partout où il se déclare.

Ce n'est donc pas par hasard que Hafiz a exercé une telle fascination sur Goethe. Ce dernier ne l'aurait pas considéré comme son jumeau, ni ne l'aurait honoré de l'épithète "saint" ("heiliger Hafis"), s'il n'avait pas, par intuition, senti le secret profond caché sous la surface oscillante des mots gracieux de ce poète. L'intuition l'a aidé encore plus dans sa compréhension du Zoroastrisme, malgré le fait, que, à l'époque, le *gathas*, c'est-à-dire les paroles authentiques de Zoroastre, n'étaient pas encore accessibles hors de l'Iran. Goethe ne connaissait que le *Zend-Avesta* traduit par F. Kleuker (Riga 1776-1781)<sup>43</sup>. Etonnamment, c'est la notion de pureté, "Reinheit", que Goethe a mise en relief en traçant l'image du Zoroastrisme dans le long poème "Vermächtnis altpersischen Glaubens" figurant dans le *West-östlicher Divan*. En d'autres mots, il a réussi à trouvé un mot-clé pour lier l'essentiel du Zoroastrisme avec l'essentiel de la poésie de Hafiz, ainsi que de la pensée de tous ceux qui, soit avant Hafiz soit après lui, se sentaient comme des "frères de la pureté". La notion de "Reinheit" joue le rôle d'un "Leitmotiv" dans le *West-östlicher Divan*<sup>44</sup>, ce miracle de spiritualité cosmopolite né d'une symbiose heureuse d'influence et d'intuition – intuition sans pareille! – dont le résultat se prête et se soustrait en même temps aux recherches de l'intertextualité.

Concluons nos considérations avec ces beaux vers de Goethe qui révèlent une compréhension adéquate du jumeau de Shiraz et incluent, sans le nommer, aussi son Prieur, le prophète Zarathustra, qui fut également un grand poète<sup>45</sup>:

So, Hafis, mag dein holder Sang,  
Dein heiliges Exempel,  
Uns führen bei der Gläser Klang  
Zu unsres Schöpfers Tempel.

(“Erschaffen und Beleben”, *Buch des Sängers*)

43 “Unbegrenzt”, *Buch Hafis*.

44 Cf. mon article “Wie du zu lieben und zu trinken”, dans *Drei Hafis-Studien*, cit., spéc. 131f.

45 F. Altheim, “Zarathustra”, dans Schlerath, l.c., 172; 189f.

## Abstract

The aim of my paper is to show that the intrinsic message of the poetry of Hafiz is to be sought for in the few verses dealing with the *pîr-i mughân*, the Prior of the Magians, a clear reference to Zoroastrism and probably even to Zoroaster/Zarathustra himself. Along with deprecatory judgements of this religion some Muslim scholars such as al-Suhrawardî, held it in high esteem; one Arabic author of the tenth century even saw it as a religion of tolerance and humanism as opposed to the Jewish religion. I suggest that the notion of *safâ*, “purity (of the heart)”, so dear to Hafiz, stands for all he praises as qualities of the *pîr-i mughân*. On the other hand it is a notion of central importance already to the Brethren of Purity (*Ikhwân al-Safâ’*), a group of philosophers in the tenth century, whose *Epistles* became most influential in the following centuries, and who propagated the same idea of religious tolerance as did Zoraster and Hafiz. Finally, I believe that this idea is echoed in Goethe’s notion of “rein”, “Reinheit” which is a “Leitmotiv” of his *West-östlicher Divan*.