

Religions du monde iranien ancien

I. Le rayonnement de l'eschatologie et de l'apocalyptique iraniennes

On a d'abord examiné brièvement l'historiographie de la question et l'état présent des discussions. En schématisant, on peut dire que trois tendances se partagent aujourd'hui le champ du débat :

1. *La tendance iranocentriste*

L'eschatologie iranienne serait constituée dès les Gâthâs (c'est à dire, dans ce point de vue, dès l'activité de la personnalité historique que fut le prophète Zoroastre); à l'époque hellénistique, confrontée au traumatisme de la conquête grecque, elle se développe en une apocalyptique qui deviendra elle-même la source essentielle des apocalyptiques juive, chrétienne et gréco-égyptienne (gnostique). C'est la théorie édifiée depuis la fin du XIX^e siècle par la *Religionsgeschichtliche Schule* (Bousset, Reitzenstein), puis reprise avec un biais particulier par Franz Cumont et sa théorie des « Mages hellénisés »¹ (plus précisément, selon lui, hybridés d'influences chaldéennes à l'époque achéménide avant d'entrer en contact avec les milieux grecs). Le plus ferme continuateur moderne de cette thèse a été jusqu'aux années 1980 le savant suédois Geo Widengren². Dans cette constellation, Mary Boyce³ occupe une place un peu à part, car tout en faisant du zoroastrisme l'incitateur essentiel elle a su éviter nombre d'outrances de ses prédécesseurs dans la lecture des textes, et par ailleurs elle postule d'autres intermédiaires que les Mages hellénisés reconstruits par Cumont : les « Sibyllistes perses » – en quelque sorte leur image en miroir, à l'existence à vrai dire aussi peu documentée –, et surtout, de manière plus convaincante, les contacts judéo-iraniens de l'époque post-exilique.

Toutes ces contributions ont mis au centre du débat la comparaison entre d'un côté le *Zand ī Wahman Yasn* (*ZWY*), texte pehlevi rédigé dans sa forme finale longtemps après la conquête arabe mais tenu, en ses parties anciennes,

1. « La fin du monde selon les Mages occidentaux », *RHR* 103, 1931, p. 29-96; J. Bidez – F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938.

2. Voir commodément *Les religions de l'Iran ancien*, Paris 1968, p. 228-243.

3. Notamment dans M. BOYCE – F. GRENET, *A History of Zoroastrianism, III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule*, HZ III, Leyde 1991, p. 361-490.

pour le reflet d'une tradition avestique authentique, et de l'autre côté les *Oracles d'Hystaspe*, connus par des extraits paraphrasés en latin et tenus pour le meilleur témoin de la transmission des thèmes iraniens vers l'ouest.

2. La tendance « révisionniste »⁴

On peut situer son entrée dans l'arène en 1982, avec un article de J. Duchesne-Guillemin affirmant la dépendance partielle du *ZWY* par rapport à *Daniel II*⁵. Dans la brèche ainsi ouverte s'est notamment engouffré Ph. Gignoux, qui dans son enseignement à la V^e section et dans une série d'articles parus dans les vingt dernières années a souligné, souvent avec pertinence, le caractère tardif des traditions apocalyptiques iraniennes *enregistrées* (la nuance est importante), supposées influençantes, par rapport aux traditions judéo-chrétiennes supposées influencées.

3. La tendance désabusée

Une lassitude se fait jour, devant le sentiment que ces querelles d'antériorité ne mènent plus à rien. Il revenait à A. de Jong de l'exprimer le plus franchement : « There are undoubtedly Iranian elements in the fragments from Hystaspes [...] They are, however, difficult to single out in view of the many Jewish traditions that are also contained in these texts [...] This is not to deny the validity of an inventory of mutual interests, such as presented in *HZ III*, or the possibility of influences (either way) between Judaeo-Christian and Zoroastrian traditions. That subject belongs to a category of investigation with which the present study is not concerned »⁶.

On s'est ensuite efforcé de reprendre étape par étape les données contenues dans les textes sur l'eschatologie collective.

a) Les Gâthâs : selon M. Boyce « the essential Gâthic verse is *Y. 51. 9* [...] Other Gâthic verses which allude to Zoroaster's eschatological beliefs are *Y. 43. 4, 12; 47. 6; 31. 3, 19* ». L'emploi gâthique de notions spécifiques d'eschatologie individuelle attestées ultérieurement est incontestable (la Daêna, *Y. 44. 10*; le Pont du Chinwad et les peines éternelles, *Y. 46. 10-11*; l'un et l'autre, *Y. 51. 13*; le statut spécial assigné à ceux dont les mérites et les démérites s'équilibrent, *Y. 30. 1 et 48. 4*; la pluralité des composants de l'âme), mais, concernant l'existence d'une doctrine du Jugement dernier, le critère de sélection des passages qu'allègue M. Boyce (et avant elle la tradition jalonnée par Haug, Bartholomae, Duchesne-Guillemin) est la présence de *combinaisons lexicales* associant (dans des relations syntaxiques diverses et dans un temps qu'on sait aujourd'hui être le présent, non le futur) quatre noms communs : le feu (*âthra-*), l'octroi (*ashî-*),

4. Le terme est employé entre guillemets pour éviter toute confusion avec un usage récent et criminel.

5. « Apocalypse juive et apocalypse iranienne », dans U. BIANCHI – M. J. VERMASEREN (éd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leyde 1982, p. 753-761.

6. *Traditions of the Magi*, Leyde/Cologne 1997, p. 324.

en une occasion (Y. 51. 9) le métal fondu (*aiiah-xshusta-*), enfin, dans presque tous les cas de figures, le mot *râna-*, généralement au datif duel, non élucidé et qui de ce fait concentre toutes les projections. La tradition bartholoméenne, suivant la traduction pehlevie *ô pahikardârân* « pour les combattants », l'a rapproché de l'avestique récent *rêna-*, « combattif » (véd. *râna-*, « joie du combat »), d'où les traductions « les deux partis », « les deux camps », qui complètent de manière rassurante la série eschatologique : « feu » et « métal fondu » > ordalie finale attestée dans les sources pehlevies », « octroi » > rétribution éternelle, « les deux partis » > les sauvés et les damnés. Mais pour *rêna-* la tendance récente est de refuser de le distinguer de son homographe avestique récent *râna-*, « cuisse », d'où des conclusions diverses. H. Humbach⁷ se raccroche à la basse branche d'un emploi métaphorique postulé (« les deux cuisses » > les deux plateaux de la balance), ce qui permet, sautant par-dessus les siècles, de tenir pour originelle une image qui n'est pas attestée avant le III^e siècle de notre ère (inscriptions de Kerdîr). Pour sa part P. O. Skjaervø⁸ s'en tient au sens littéral et suppose une image poétique, celle des jambes fermes de l'aurige, à son tour métaphore des concours de chantres – ce qui pour les passages concernés n'aboutit pas à des traductions convaincantes. J. Kellens et E. Pirart laissent le mot en blanc. L'impasse paraît totale (à signaler cependant que C. Werba a donné d'assez bonnes raisons de revenir à l'équivalence traditionnelle *râna-/rêna-*⁹).

Au stade de l'Avesta récent, les données d'eschatologie collective sont concentrées dans le *Zamyâd Yasht* (Yt.19, surtout 88-96). À la strophe 89 apparaissent réunis les deux thèmes de la « rénovation » (*frashem ahûm* > pehlevi *frashgird*) et du « lever des cadavres » (*irista ... usehishtan* > pehlevi *rist-âxêz*), tandis que la fin de la strophe (*jasât juuâiiô amerextish*, « pour que l'impérissable soit conféré au vivant ») pourrait préfigurer le *tan î pasên*, « corps futur », troisième terme de la trilogie dans la littérature pehlevie¹⁰. Les germes d'une apocalyptique sont présents, avec l'attente d'un Sauveur armé (le *saoshiant*) qui mettra en déroute les démons, la mention de ses « compagnons » (anonymes mais auxquels la tradition ultérieure va donner substance en puisant dans le personnel sacrificiant des Yashts), enfin un schéma millénariste qu'on détecte dans d'autres textes avestiques récents.

Entre les derniers niveaux de composition de l'Avesta récent (aux lendemains de l'époque achéménide?) et les textes pehlevis contenant des récits apocalyptiques, dont aucun n'a reçu sa forme actuelle avant la fin du IX^e siècle,

7. H. HUMBACH – P. O. SKJAERVØ, *The Gâthâs of Zarathushtra I*, Heidelberg 1991, p. 60-61.

8. Traduction inédite des Gâthâs.

9. « Ghost-words in den Gâthâs », *Die Sprache* 32, 1986, p. 352-353. Approuvé, avec quelques modifications, par M. DE VAAN, *The Avestan vowels*, Amsterdam/New York 2003, p. 474. Un argument en faveur de cette position est qu'en gâthique le seul mot clairement attesté pour « les deux cuisses » est *haxtiia* (Y. 53. 7).

10. Pour la mise en évidence des champs sémantiques respectifs voir M. TIMUŞ, « Le "corps eschatologique" (*tan î pasên*) d'après la théologie zoroastrienne », *Studia Asiatica* 4-5, 2003-2004, p. 779-808.

s'étend un vide immense, et d'autant plus grand que l'intervention du feu et du métal fondu, dont on a vu qu'elle fait question dans les Gâthâs, n'est pas attestée dans ce qui subsiste de l'Avesta récent.

Depuis H. Windisch¹¹, représentant de la *Religionsgeschichtliche Schule*, puis Cumont, on a voulu combler ce vide avec les *Oracles d'Hystaspe*, cités dans la littérature gréco-latine entre 150 de notre ère et le début du IV^e siècle, date à laquelle Lactance les met largement à contribution dans le livre VII de ses *Institutions chrétiennes*. Leur utilisation dans cette perspective a été mise à mal en 1982 par D. Flusser¹², ancien tenant de la tendance iranocentriste passé au « révisionnisme ». Partant du principe que tout ce que Lactance reproduit entre deux citations explicites des *Oracles* en provient aussi, il conclut au caractère très majoritairement juif des doctrines mises sous le compte de l'iranien Hystaspe. À l'examen, la méthode se révèle viciée dès le départ, car les sections nouvellement versées au dossier (et concernant principalement les deux Antéchrists) sont modelées sur des événements qui ont affecté l'Empire romain entre 250 et 268 (l'invasion des Goths, la puissance d'Odénath, voir la 13^e Sibylle) : elles ne pouvaient en aucun faire partie des *Oracles* dont l'existence est avérée à partir de 150. Ces parties événementielles d'actualité une fois ôtées pour ne conserver que l'exposé des calamités naturelles et sociales, les parallèles de contenu et même d'enchaînement de la narration apparaissent suffisamment nets avec certaines parties du *ZWY* (chap. 4, *passim*; chap. 6.4) pour qu'on puisse admettre l'idée d'une source commune. Par ailleurs, contrairement aux attributions à Zoroastre ou Ostanès qui couvrent nombre d'élucubrations gréco-latines, l'attribution des *Oracles* à « Hystaspe, très ancien roi des Mèdes » présente une certaine crédibilité du strict point de vue iranien : supposé avoir vécu avant la Guerre de Troie, il ne peut être confondu avec le père de Darius (que du reste Hérodote appelle « hyparque du Fârs » et jamais « roi »), mais correspond bien à Kavi Vishtâspa, selon la tradition protecteur de Zoroastre. La révélation des temps futurs lui est donnée par un rêve fait par un enfant, parallèle inversé (par adaptation au schéma daniélier ?) à Kerdîr interprétant la vision que lui exposent des enfants. La littérature pehlevie contient les traces d'un texte avestique perdu, le *Wishtâsp sâst*, où Vishtâspa absorbant un narcotique se voyait montrer « le profit qu'il y a à accepter la Religion » et se voyait annoncer l'immortalité de son fils Pishôtan, lequel figure dans tous les récits apocalyptiques ultérieurs comme l'un des héros libérateurs¹³. Il n'est dès lors pas exclu que les *Oracles* témoignent d'un stade où le récit eschatologique principal était mis au compte de Vishtâspa, avant d'être transféré à Zoroastre, stade dont témoigne notamment le *ZWY*.

11. *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam 1929.

12. « Hystaspes and John of Patmos », *Irano-Judaica* [I], éd. Sh. Shaked, Jérusalem 1982, p. 12-75.

13. M. MOLÉ, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, Paris 1967, p. 58-59, 120-121.

Une place particulière dans ce débat revient aux notions zoroastriennes qu'on a voulu depuis longtemps déceler dans la littérature intertestamentaire. Un inventaire de ces motifs, très argumenté bien que parfois un peu trop généreux, a été donné par M. Boyce¹⁴. Si certains motifs sont généralement crédités d'une influence iranienne (l'antagoniste à Dieu, l'angélogologie, une partie de la démonologie), l'antériorité de certains autres (la création du monde en six phases suivie d'une septième consacrée à Dieu, le lever des os) pose davantage problème, mais le débat ne peut aujourd'hui ignorer les redatations de textes que proposent certains biblistes. Notre collègue de la V^e Section Arnaud Sérandour a bien voulu, lors de la séance du 18 janvier 2007, nous faire part de certaines discussions en cours. Pour résumer à grands traits, la question d'une considérable influence achéménide dans tous les domaines de la vie institutionnelle et intellectuelle des Juifs revenus après l'Exil est de nouveau à l'ordre du jour (la thèse d'Arnaud Sérandour portait sur le Livre d'Esdras). D'autre part, la Genèse est maintenant tenue par certains pour le plus tardivement rédigé des textes du Pentateuque, le seul véritable *terminus* chronologique étant sa traduction dans la Septante. Le Livre d'Ezéchiel est, quant à lui, suspect d'avoir subi une importante actualisation au IV^e ou au III^e siècle, et l'on ne peut plus décréter sans ambages que la vision de la vallée des ossements ne doit rien à l'Iran.

Comme on sait, les motifs évoquant fortement le zoroastrisme sont particulièrement représentés à Qoumrân, où ils apparaissent en grande rupture avec la tradition juive : la comparaison entre l'« Instruction sur les Deux Esprits » (*Règle de la Communauté* 3-4), le *Bundahishn*, et le résumé de la cosmogonie iranienne donné par Plutarque (*de Iside et Osiride* 46-47) est saisissante, certains passages du texte qoumrânien étant pratiquement susceptibles d'une rétroversion iranienne. L'« Apocalypse messianique » (4Q521), déchiffrée récemment, énonce le motif du « Pont de l'Abîme » dans un contexte qui est incontestablement celui du jugement des âmes, apposant en quelque sorte une signature zoroastrienne sur d'autres thèmes déjà connus dans la littérature intertestamentaire et présents aussi dans ce texte (le retour du juste parmi les Anges, la résurrection des morts par le « vivificateur », voir la *frashgird*, « renouvellement, revigoration »)¹⁵. Dans l'imagerie iranienne de l'au-delà, l'abîme (ou plus précisément le « puits » : c'est ainsi que le récit visionnaire de Kerdîr définit l'Enfer avant même de l'avoir nommé), est indissociable du pont qui l'enjambe. Dans la *Règle de la communauté*, l'Enfer est « la Fosse éternelle » et les damnés « les hommes de la Fosse ».

La question de la comparaison entre les *Oracles d'Hystaspe*, le *ZWY* et les textes qoumrâniens a été traitée en détail par le directeur d'études dans un article à paraître à Bucarest dans *Archaeus* 10, 2006 [2008] : « Y a-t-il une

14. *HZ* III, p. 389-440.

15. E. PUECH, « Apports des manuscrits de Qoumrân à la croyance en la résurrection dans le judaïsme ancien », dans A. LEMAIRE – S. MIMOUNI (éd.), *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère*, Paris/Louvain 2006, p. 81-110.

composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne? Retour sur un vieux problème » (version en ligne sur le site www.rahr.ro).

II. Le *Zand ī Wahman Yasn*

En parallèle avec le cours sur l'apocalyptique, on a entrepris la lecture et le commentaire suivis du *Zand ī Wahman Yasn*, le principal texte apocalyptique pehlevi conservé, en se basant sur l'excellent travail de C. G. Cereti¹⁶ et en mettant à profit la participation de plusieurs étudiants (notamment iraniens) connaissant très bien le pehlevi. En dehors de l'examen des parallèles avec les *Oracles d'Hystaspe*, qui permet d'isoler le noyau dur d'une ancienne narration apocalyptique (représentée surtout au chap. 4), on s'est surtout efforcé de dater les différents niveaux de référence chronologique de ce texte très sédimenté.

a) Le premier niveau est représenté par les deux visions de Zoroastre, successivement d'un arbre à quatre branches métalliques (ch. 1) et d'un autre à sept (ch. 3), explicités comme les âges successifs. Dans les deux cas l'avant-dernier âge est le règne de Khosrow I^{er} (531-579), le dernier « la tyrannie des démons à la chevelure partagée », *i.e.* une période donnée de la domination musulmane (voir ci-après). Le chap. 1 revendique comme source le *zand* (commentaire pehlevi) du *Súdgar Nask*, livre avestique perdu. Cependant l'interprétation des quatre âges a subi une réactualisation, car le même texte résumé dans *Dēnkard* 9 s'arrête à l'horizon historique de la révolution mazdakite du début du VI^e siècle : il n'y est question que d'« hérétiques » (*ahlomôg*), de « trouble » (*wishôbishn*), de dégradation des mœurs, à l'exclusion de toute invasion étrangère. C'est du reste à la même période, ou plutôt à la reprise en main qui l'a suivie, que renvoie explicitement le chap. 2, dont le propos unique est d'interdire la divulgation du *zand* en dehors du cercle des prêtres, injonction dont le rappel vise évidemment l'ensemble du *ZWY* (par crainte d'attirer la répression des autorités musulmanes?).

b) Dans les chapitres suivants, les diverses vagues d'opresseurs qui se sont abattues sur les communautés zoroastriennes sont désignées de manière codée. En 4.58, la liste des peuples qui sont les nouveaux maîtres du jeu (Huns, Turcs, Khazars, Tibétains, Indiens des montagnes (?), Chinois, Kabulis, Sogdiens, Romains – c'est à dire Byzantins –, Huns Rouges, Huns Blancs) renvoie, avec quelques rappels plus anciens, à la période 720-750, quand la conquête umayyade marqua le pas notamment sur les fronts de l'est et que des prophéties circulèrent un peu partout sur le terme qui serait mis à la domination arabe au bout d'un siècle. Par ailleurs, en de multiples endroits du texte apparaissent les démons *wizârd-wars*, interprétés comme « à la chevelure partagée » (le texte précise à un endroit : « portée sur le dos »), ce qui rappelle assez l'aspect des envahisseurs nomades de l'Asie centrale à partir du IV^e siècle de notre ère (bonnes illustrations sur les pierres tombales des Tou-kiue et les représentations de ceux-ci par les Sogdiens et les Chinois); on peut comprendre aussi « à la chevelure ébouriffée ». Mais quand il s'agit vraiment des Turcs

16. *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian apocalypse*, Rome 1995.

on trouve d'autres désignations de code (« à la ceinture de cuir », « au front large »). En réalité les *wizârd-wars* sont associés aux troupes de la révolution abbasside de 747-750 : ils ont des « armures noires », ils sont « petits, de basse souche, artisans et ouvriers, méchants, serviteurs » (*xwardag, nidom-bunîg ud kirrôg-kardâr, zôshn, pêshkar*, lecture corrigée de 4.4), ce qui rappelle les termes de la propagande umayyade sur la composition des armées d'Abu Muslim. On peut estimer que du point de vue du clergé et de l'ancienne noblesse zoroastrienne la vraie déchéance est venue non directement de la conquête arabe – les Umayyades étaient des maîtres aristocratiques et lointains –, mais de la révolution abbasside, conduite par un personnage de naissance obscure et qui entraîna un vrai bouleversement des hiérarchies sociales avec l'irruption d'éléments khurâsâniens au cœur du califat, en attendant les troupes turques à partir des années 820.

c) Comme l'a bien compris P. Gignoux¹⁷, aux vues précisées par T. Daryae¹⁸ (et ce malgré le scepticisme de Cereti), le passage 6. 3-10 ne peut s'interpréter qu'en référence aux révoltes de Bâbak (hérésie des Khurramiyya en Azerbaïdjan, alliée un moment aux Byzantins) et de Mâzyâr (révolte zoroastrienne des provinces caspiennes, toutes deux écrasées par les Abbassides en 838-840 (6. 5-6 se laisse reconnaître comme une évocation du massacre de Zibatrah sur le haut Euphrate).

d) Le dernier niveau chronologique, non détecté jusqu'à présent, se devine de manière cryptique en 6. 10 et est plus explicite dans l'*Ayâdgar î Jâmâspîg* 16. 27, 16. 41-42, et dans le *Bundahîsn* 33. 25. Il est question à nouveau d'un personnage obscur surgi du Khurâsân, mais ici il participe à la défaite des Zoroastriens de la Caspienne, puis il étend son pouvoir sur le Fârs, y opprime les Zoroastriens, et ceux-ci se trouvent réduits à quelques refuges sur la côte, dans les montagnes et à Kazerun. Ces allusions embrassent plusieurs membres de la dynastie des Tâhirides et apparemment aussi le parvenu Ya'qûb ibn Laith, fondateur de la dynastie saffârîde du Sistân, l'ensemble renvoyant à la période 840-879. Le *ZWY* contient aussi, semble-t-il, des allusions au grand tremblement de terre de Qumis et Nishâpur survenu en 856¹⁹. On est là tout près de l'époque de la mise en forme finale de ces textes apocalyptiques.

L'étude du *ZWY* sera poursuivie l'année prochaine.

17. Dans C. KAPPLER (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris 1987, p. 351-374.

18. « A historical episode in the Zoroastrian apocalyptic tradition : the Romans, the Abbasids, and the Khorramdêns », dans T. DARYAE – M. OMIDSALAR (éd.), *The Spirit of Wisdom. Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, Costa Mesa 2004, p. 64-74.

19. CERETI, *op. cit.*, p. 194.