

Religions du monde iranien ancien

Le *Zand ī Wahman Yasn* (suite et fin)

On a poursuivi et terminé la lecture et l'analyse détaillées de ce texte apocalyptique pehlevi (abrégé ci-après *ZWY*), en étant parfois amenés à proposer d'autres solutions que celles adoptées dans l'édition de référence de C. Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn*, Rome, 1995. Ce travail a particulièrement bénéficié des contributions de nos étudiantes Céline Redard et Samra Azarnouche, cette dernière ayant en outre porté à notre connaissance certaines lectures convaincantes de l'édition persane de Rashēd non utilisée par Cereti¹. De son côté Mihaela Timuș est intervenue sur les questions relatives aux doctrines eschatologiques.

On s'est efforcé de préciser le sens et l'origine des termes codés qui, sous le couvert d'adversaires apocalyptiques, désignent les ennemis présents des « pays iraniens », c'est à dire des Zoroastriens. « Ceux de la race de Khēšm (démon de la Colère), à la chevelure partagée (*wizard-wars*; on peut comprendre aussi ébouriffée) », termes presque constamment réservés aux Abbassides, peut certes renvoyer à l'apparence physique des peuples d'Asie centrale incorporés dans leur armée, mais en réalité le qualificatif a une histoire plus ancienne : la chevelure en désordre est une constante de la perception négative des nomades par les sédentaires, iraniens ou autres (cf. Plutarque, *Vies : Crassus*, description des cavaliers parthes à la bataille de Carrhes²; *Apoc.* 9, à propos des mêmes : « ces sauterelles [...] avaient des cheveux comme des cheveux de femmes »). *Druz ī šēdāsp ī kilīsāyīg*, expression recouvrant spécifiquement la secte des Khurramiyya et son chef Bābak alliés aux Byzantins (6.3-6)³, imbrique comme à plaisir plusieurs niveaux de référence : *kilīsāyīg* renvoie aux termes avestiques *Kərəsāni* (nom d'un tyran mythologique) et *kərəsa* « voleur », mais, par un jeu de mots sur *ekklēsia*, c'est aussi dans certains textes une désignation des Chrétiens et, dans le nôtre, d'Alexandre considéré comme l'adversaire occidental par excellence. *Šēdāsp* « au cheval éclatant » est encore plus problématique :

1. M. T. Rashēd MOHASSEL, *Zand-e Bahman Yasn*, Institute for Humanities and Cultural Studies, Téhéran 1991.

2. Voir P. BERNARD, « Plutarque et la coiffure des Parthes et des nomades », *Journal des Savants* (1980), p. 67-84.

3. Voir *Annuaire* 115 (2006-2007), p. 109.

peut-être faut-il y voir une allusion à l'attente du Mahdi (le Sauveur futur monté sur un cheval blanc), que selon Nezām al-Molk les Khurramiyya partageaient avec les Chiïtes⁴.

En 7.2-3, les gloses sur le lieu de naissance d'Ušēdar, le premier des trois Sauveurs (pehlevi *sōšans*) du zoroastrisme : « dans le Kāwulistān », « du côté de la Chine », « chez les Indiens », pourraient faire allusion d'une part à la fuite en Chine de Pērōz, fils du dernier roi sassanide, d'autre part aux combats difficiles menés par les musulmans Saffarides en 869-870 contre le royaume des Rutbīl de Kābūl-Zābūl (le prince animateur de la résistance se nommait Pērōz⁵, ce qui n'est peut-être pas un hasard).

Le récit sur la carrière d'Ušēdar s'interrompt presque immédiatement pour laisser place à de longs développements (7.4 à 8.8) sur ses deux chefs d'armées, Wahrām ī warzāwand (« au pouvoir miraculeux ») et Pišōtan. Ce dernier, fils immortel de Wištāsp, sort de l'Avesta⁶, mais le premier est une fabrication de la littérature pehlevie. On l'interprète généralement comme une combinaison de l'usurpateur Wahram Čōbēn, disparu au Tokharestān en 591 et devenu plus tard un héros populaire célébré par toute une littérature, et d'autre part Wahrām, dieu de la Victoire. À cette dernière proposition C. Cereti objecte justement que le dieu Wahrām intervient en tant que tel dans le récit eschatologique du ZWY (7.28) et qu'il porte là un qualificatif distinct, *amāwand* « le puissant, le fort ». Le nom du héros pourrait être en fait un transfert de l'épithète *vərəθrajan* « victorieux » que l'Avesta applique au premier *saōšiant* (> *sōšans*)⁷. Par ailleurs Cereti a proposé d'ajouter d'autres éléments à la construction de la figure de Wahrām ī warzāwand : elle impliquerait aussi le souvenir lointain du roi Wahrām Gōr (420-438) et celui, plus récent, de Wahram (Aluohan), « grand chef de Perse » réfugié en Chine où il mourut en 710, âgé de 94 ans, après avoir conduit une mission diplomatique chinoise en direction de l'empire byzantin⁸. Ces deux ajouts ne vont pas sans difficultés. Celui relatif à Wahrām Gōr repose uniquement sur ZWY 8.1, selon lequel Wahrām ī warzāwand nommera comme chef des Mages un certain Wistakhm, nom qu'avait porté un dignitaire religieux de Wahrām Gōr ; mais une lecture plus convaincante du passage élimine ce nom (au lieu de **ud wistaxm frāz bandēd* « et il nommera Wistakhm », lire *dehēm frāz bandēd* « il ceindra le diadème »). Quant au personnage mort en Chine, il n'est connu que par son épitaphe et aucune autre source ni chinoise, ni iranienne,

4. *The Book of government or rules for kings*, trad. H. Darke, London/Henley/Boston 1978, p. 237.

5. E. BOSWORTH, *Sīstān under the Arabs*, Rome 1968, p. 120-121.

6. Certains prolongements ultérieurs de sa légende ont été examinés au cours. Voir là-dessus F. GRENET, « L'entrée du Paradis est à Samarkand. Les données mythiques de la chronique persane locale », *Studia Asiatica* 6, 2005 [2006], p. 21-43 (dans la traduction du passage pehlevi *Dk.IX.11.15*, corriger « avec des sabres noirs » en « vêtus de zibeline noire »).

7. Remarque due à M. Timuş.

8. « Again on Wahrām ī Warzāwand », dans *La Persia e l'Asia centrale* ("Atti dei Convegna Lincei" 127), Rome 1996, p. 629-639.

ni byzantine n'en parle, ce qui serait curieux si son activité politique avait eu un tel retentissement; par ailleurs, faire de lui un fils du dernier roi sassanide Yazdgird III oblige à d'impossibles contorsions chronologiques. En 7.7, « Balkh et Balkhān » désigne probablement « Balkh et le pays de Balkh ».

Le thème du retour progressif aux origines du monde apparaît en divers endroits des derniers chapitres. Le Feu Farrbay, le plus éminent de l'Iran, celui de la classe des prêtres, réinstallé dans son temple par Pišōtan, est décrit dans les mêmes termes que le Feu à partir duquel Ohrmazd a créé le monde (ZWY.7.24 : « le Feu glorieux qu'on appelle « Forme lumineuse » et qui est la vie du Feu Farrbay »; *Bundahišn iranien* 1 : « Ohrmazd façonna à partir de son propre Soi, à partir de la lumière du monde, la forme de ses créatures sous la forme d'un Feu lumineux »). Wahrām ī warzāwand et le chef des Mages (*mowbedān mowbed*), figures tirées de la réalité historique sassanide, sont associées au premier Sauveur, tandis qu'au chapitre 9 Pišōtan, contemporain de Zoroastre, est associé au second, et que Frēdōn et Keresāsp, héros pré-zoroastriens, sont associés à l'arrivée du troisième. Le démon Aždahāg dévorant les créatures reproduit les méfaits d'Ahriman lors de l'Assaut. Au fur et à mesure qu'on approche de la fin on remonte dans l'histoire des hommes.

En même temps il se pourrait que ces mêmes chapitres finaux contiennent quelques traces de récits chrétiens. En 7.6, la naissance de Wahrām ī warzāwand est annoncée par l'« étoile (qui) montre le signe », *stārag nišān nimāyēd* (cf. *Matthieu* 2.2, et surtout l'*Opus imperfectum in Mathaeum* : « l'étoile apparut descendant sur cette montagne, ayant en elle la forme d'un petit garçon et sur elle quelque chose de semblable à une croix »). Il n'est cependant pas exclu que *stārag* « étoile » soit ici à prendre comme un collectif et qu'il s'agisse plutôt d'étoiles filantes (cf. dans le passage précédent *stārag az asmān wārēd* « il pleuvra des étoiles du ciel »), signe céleste qui, à la différence de l'étoile prophétique individuelle, est déjà mentionné dans l'Avesta. Durant la jeunesse de Wahrām règnera une femme : ce type de suture n'est pas étranger à la tradition héroïque iranienne (le règne de Humāy fait la transition entre les Kayanides et les Achéménides), mais il peut aussi rappeler la domination de la Prostituée dans l'apocalyptique judéo-chrétienne. En 7.10 on annonce l'apparition d'« un enfant sans péché » (*aburnāyag-ēw anāstār*), évidemment le premier Sauveur Ušēdar, et ici il est clair qu'il s'agit d'un ajout puisque trois paragraphes plus haut Ušēdar était censé avoir atteint la trentaine. Enfin ZWY 9.13-15, seul de tous les textes pehlevs, met en scène un « hérétique » (*ahlomōγ*) frustré de ses espérances de salut, et qui par vengeance va prêcher la révolte à Aždahāg enchaîné, ce qui pourrait évoquer le second Antéchrist. L'importante contribution iranienne aux thèmes de l'apocalyptique judéo-chrétienne, et la présence dans les *Oracles d'Hystaspes* de narrations empruntées à un texte iranien situé à l'amont du ZWY⁹, n'interdit

9. Voir *Annuaire* 115 (2006-2007), p. 106-108; F. GRENET, « Y a-t-il une composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne? », *Archaevs* 11-12 (2007-2008), p. 15-36, pl. I-II.

pas d'envisager la possibilité que dans son dernier niveau de rédaction ce texte ait subi quelques influences en retour¹⁰.

Textes sogdiens et imagerie sogdienne¹¹

Les contes et légendes en sogdien constituent en l'état actuel de la documentation la plus riche source d'information sur la littérature narrative du monde iranien préislamique. Cette information se présente sous deux formes : d'abord les textes eux-mêmes, pas extrêmement nombreux mais tout de même bien davantage que le répertoire pehlevi (si l'on excepte le *Kārnamag ī Ardaxšēr* dont la mise en forme n'est pas antérieure au IX^e s.) ; et d'autre part l'iconographie. Les peintures murales reproduisant des récits ont été découvertes sur deux sites de Sogdiane, Shahrīstan en Ustrushana et surtout Pendjikent, ces dernières étant rassemblées et discutées dans le remarquable livre de Boris Marshak, *Legends, tales, and fables in the art of Sogdiana*, New York 2002, livre dont la parution relativement récente a motivé le choix de ce sujet pour le cours. Les textes eux-mêmes, tous publiés et traduits, se rangent en trois catégories : (1) Des apologues et paraboles tirés du répertoire des trois grandes religions universelles représentées dans la littérature sogdienne (bouddhisme, christianisme, manichéisme), qui ne nous ont pas retenus pour le moment car la contribution proprement sogdienne est faible dans leur mise en forme ; (2) Des contes transmis par les manichéens sogdiens sous une forme littéraire originale ; ils sont rassemblés dans l'article de W. B. Henning, « Sogdian tales »¹² ; (3) Un long passage du cycle épique de Rostam (morceau de l'épisode des exploits de Rostam et de son cheval Rakhš contre les démons du Mazāndarān), qui est à la fois le seul vestige écrit subsistant de la littérature épique sogdienne et le seul récit identifiable dans les peintures épiques de Pendjikent. Nous commençons par lui.

10. Voir aussi l'influence possible de *Daniel II* sur la mise en forme du songe de Zoroastre aux chapitres 1 et 3 : E. BICKERMAN, *Four strange books of the Bible*, New York 1967, p. 68, 116, 127. Mais pour étendre ces remarques aux passages du ZWY qui présentent des correspondances quasi littérales avec les *Oracles d'Hystaspes* (ZWY 4, *passim*, et 6.4), en posant que le premier texte est la source du second, il faudrait d'une part ne tenir aucun compte du récit-cadre des *Oracles* pourtant parfaitement crédible dans une perspective iranienne, d'autre part supposer que les *Oracles* ou un texte les reproduisant de près – on n'en connaît que deux : la Huitième Sibylle et Lactance, *Institutions Chrétiennes VII* – aient été disponibles en Iran entre le VI^e et le IX^e siècles, à l'époque des rédactions successives du ZWY. C'est difficile à soutenir. Autant que je sache la littérature syriaque, intermédiaire théoriquement possible entre les *Oracles* et les auteurs zoroastriens, n'en contient pas d'extraits.

11. Cours commun avec Étienne de la Vaissière (section des Sciences historiques et philologiques), voir son résumé dans l'*Annuaire* de la section des Sciences historiques et philologiques pour les textes juridiques et économiques présentés par lui.

12. *BSOAS* (1945), p. 465-487 (repris dans W. B. HENNING, *Selected Papers II = Acta Iranica* 15, p. 169-191).

Le fragment de Rostam

L'édition-traduction de référence est celle de N. Sims-Williams¹³, à laquelle P. O. Skjaervø a proposé quelques améliorations que nous n'avons pas toutes retenues¹⁴. Traduction :

[...] magie. Aussitôt les démons s'enfuirent vers la ville. Rostam alors les poursuivit jusqu'à la porte de la ville. Beaucoup moururent piétinés, un millier parvint difficilement à entrer dans la ville, ils fermèrent les portes de la ville. Rostam s'en retourna avec grand renom, il alla à une bonne pâture, s'arrêta, ôta le bât, lâcha son cheval sur l'herbe. Lui-même se reposa, mangea, se rassasia, étendit une carpe, se coucha, commença à dormir. Les démons tinrent conseil en assemblée, ils se dirent l'un l'autre : « Ce fut un grand malheur, une grande honte de notre part, qu'à cause d'un seul chevalier nous nous soyons ainsi réfugiés dans la ville ! Pourquoi ne faisons-nous pas une sortie ? Ou bien tous nous mourrons et connaissons notre fin, ou bien nous tirerons vengeance pour nos seigneurs ! » Les démons – le peu qui avaient survécu à la bataille – commencèrent à préparer de grands et lourds équipements avec de fortes armures. En grande hâte ils ouvrirent les portes de la ville. Beaucoup d'archers, beaucoup sur des chars, beaucoup montant des éléphants, beaucoup montant des dragons (?), beaucoup montant des porcs, beaucoup montant des renards, beaucoup montant des chiens, beaucoup montés sur des serpents, sur des lézards, beaucoup à pied, beaucoup qui allaient volant, semblables à des vautours et à des corbeaux (?), beaucoup à l'envers, tête en bas et pieds en haut ; ils poussaient des grondements. Longtemps ils firent lever pluie, neige, grêle, grand tonnerre ; ils ouvrirent leurs mâchoires, ils lâchèrent feu, flammes, fumée. Ils partirent à la recherche du vaillant Rostam. Alors survint Rakhš au bon flair, il réveilla Rostam. Rostam se leva de son sommeil, vite il revêtit son habit en peau de panthère, il attacha son goryte, il monta Rakhš et se hâta vers les démons. Quand Rostam vit de loin l'armée des démons, il dit à Rakhš : « Viens, Monseigneur, prends la fuite peu à peu, [...] faisons en sorte que les démons [nous poursuivent] jusqu'à la plaine. » Rakhš acquiesça. Aussitôt Rostam fit demi-tour. Quand les démons virent cela, vite les montures et l'infanterie se jetèrent en avant. Ils se disaient l'un l'autre : « À présent le moral du chef est brisé, désormais il ne pourra plus engager le combat avec nous, en aucun cas vous ne devez le laisser s'échapper, ni le tuer, mais au contraire prenez-le vivant, pour que nous lui fassions voir un terrible châtement et de durs tourments ! ». Les démons s'encourageaient l'un l'autre, tous ensemble ils criaient. Ils partirent à la poursuite de Rostam. Alors Rostam fit demi-tour, il porta ses forces sur les démons, semblable à un lion ardent sur un cerf, ou à une hyène sur un troupeau de bétail, semblable à un faucon sur [un lièvre, ou à un] porc-épic sur un serpent. Il commença à les [...]

Le texte est transmis par un manuscrit du IX^e ou du X^e s. retrouvé à Dunhuang et de la même main qu'un des très rares textes zoroastriens sogdiens (BL Fragment 4). Il n'est lui-même pas datable, mais la forme du nom de Rostam (*rwstmy* au lieu de *rwstxm* attendu) suggère un intermédiaire pehlevi (la forme occidentale est maintenant attestée dès le contexte parthe tardif, par le nom de personne *Rôstamos*

13. « The Sogdian fragments of the British Library », *Indo-Iranian Journal* 18 (1976), voir p. 54-61.

14. « Eastern Iranian epic traditions II: Rostam and Bhīṣma », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 51 (1998), p. 167-169.

sur un contrat de la région de Doura-Europos). Le texte sogdien doit être comparé aux deux autres versions existantes de cet épisode, la version textuelle en persan du *Šāh-nāme* de Ferdowsi (fin x^e s.) et la version picturale de Pendjikent (pièce VI/41, décorée vers 740). Chacune est indépendante de l'autre, avec des zones de recouvrement différentes selon les cas. Les deux versions écrites ont en commun que Rostam agit seul, parle à sa monture et aime faire la sieste, tandis que la version picturale lui donne des compagnons. Les deux versions sogdiennes ont en commun la présentation pittoresque (« rabelaisienne », écrit Skjaervø) de l'armée des démons : bien que plus ramassée que le passage correspondant du texte, la peinture montre elle aussi les démons conduisant des chars (volants en l'occurrence) et un vautour au-dessus d'eux. Le cycle peint, parvenu incomplet, embrassait la totalité des épisodes de la campagne de Rostam contre les démons. Pour les épisodes précédant et suivant celui conservé dans le fragment écrit, la comparaison avec le *Šāh-nāme* est également instructive : l'ordre de succession des exploits de Rostam (sept dans le *Šāh-nāme*, probablement autant dans l'état originel de la peinture) n'est pas le même, certains sont amalgamés et d'autres fragmentés. Contrairement à l'opinion de Marshak, il nous a semblé que les deux scènes consécutives de l'apparition de la jeune fille derrière la montagne et du combat contre la dragonnesse formaient un seul et même épisode : c'est, chez Ferdowsi, la séduction par une demoiselle qui ensuite se révèle comme une hideuse sorcière ; le principe de la mutabilité des formes démoniaques est plus accentué dans la peinture où le démon peut prendre forme animale, tandis que dans le poème persan il garde forme humaine. De même, le démon gigantesque à tête de lion qui est tué dans l'un des derniers épisodes est sans doute le Démon Blanc qu'on voit apparaître auparavant sous forme humaine, juché sur les montagnes qui protègent son domaine (chez Ferdowsi le Démon Blanc est un géant, conformément au sens de l'aveistique *māzainiia daēuuas* dont la glose a fait ensuite « les démons du Māzandarān »). Le combat précédent comporte deux marqueurs symboliques, le Sēnmurw (volatile à avant-corps de lion et queue de poisson, protecteur de la famille de Rostam, présent dans les scènes où celui-ci gagne et absent dans celle où il est en mauvaise posture) et une chouette (qui sans doute indique un combat nocturne). Dans la première scène, l'entrée de Rostam et de ses compagnons dans le pays des démons, le chien rongeur un os fait allusion à la pratique funéraire zoroastrienne et indique le danger de mort, comme l'a bien vu Marshak.

Le dossier iconographique de Rostam dans l'Asie centrale préislamique ne se limite pas à ce cycle peint. Toujours à Pendjikent, un autre (pièce XXIII/50) met en scène Rostam, reconnaissable à son habit de panthère et à son profil unique, accordant sa fille en mariage au héros qui l'a sauvée du pouvoir d'un démon tricéphale ; un autre encore (pièce VI/41) le montre accompagnant les dieux dans le combat eschatologique (rôle que les textes pehlevi réservent à d'autres preux : Wahrām ī warzāwand, Pišōtan, Keresāsp, voir ci-dessus, I). Ces récits n'ont laissé aucune trace dans les textes. Enfin, dans deux cas, l'iconographie royale paraît comporter des rappels symboliques de Rostam : sur un relief de

victoire de Šāpūr I^{er} dans le nord de l'Afghanistan, le roi porte à la ceinture des boucles figurant le Sēnmurw sous le même type que plus tard à Pendjikent¹⁵ ; et un plat de style sassanide oriental datable de la première moitié du IV^e s. figure un souverain à la couronne jusqu'ici inconnue, peut-être le roi des Sakas (à cette époque un prince sassanide), maîtrisant à mains nues un poulain, ce qui rappelle directement le dressage de Rakhš par Rostam dans le *Šāh-nāme*¹⁶.

Contes manichéens

Le conte *Le marchand et l'esprit*, bien que très fragmentaire, se laisse reconnaître comme l'histoire d'un marchand pris dans une tempête, et qui pour se tirer d'affaire promet à l'Esprit (*čyty*) de l'Océan de lui abandonner le premier de ses proches qu'il rencontrera à son retour ; en l'occurrence ce sera sa fille. Henning a découvert le meilleur parallèle, l'histoire d'Idoménée (Servius, scholie à l'*Énéide*), qui lui aussi prête serment lors d'une tempête et sacrifie sa fille à Poséidon. Il a aussi supposé que l'histoire avait une fin heureuse du type « La Belle et la Bête », la jeune fille s'éprenant de son époux camouflé en démon à la suite d'un sort. Bien que l'océan soit désigné comme *smwtr* – < sankrit *samudra* –, il n'est pas certain que la version sogdienne soit passée par un intermédiaire indien. La valeur proprement manichéenne de ce matériau emprunté pourrait être d'illustrer les vicissitudes de l'âme prisonnière des transmigrations (pour la tempête comme métaphore du *samsāra*, cf. *Huyadagmān* IVa).

Ce conte manichéen est le seul qui puisse éventuellement être identifié dans le répertoire pourtant très abondant des illustrations de contes, fables et proverbes à Pendjikent (Marshak, *op. cit.*). L'image peinte offre une version très concentrée : un vieillard de type indien (qui à Pendjikent connote le « pays lointain » et pas nécessairement l'Inde) remet à une jeune fille un vase, qui dans l'autre scène lui est restitué par un démon aquatique après qu'elle l'a perdu en allant puiser de l'eau. Ceci serait censé illustrer une partie non conservée du conte manichéen (la capture de la fille par l'Esprit de l'Océan). Le rapprochement n'est pas évident, ne serait-ce que parce que la jeune fille puise de l'eau douce alors que le démon du conte manichéen est maritime¹⁷. On pourrait comparer aussi les contes chinois où une jeune fille perd une cruche et fait surgir un démon.

15. F. GRENET, « Découverte d'un relief sassanide dans le nord de l'Afghanistan », *CRAI* 2005 [2006], p. 126-127, fig. 11.

16. Le rapprochement est dû à H. Inagaki, *The 1st anniversary exhibition*, Miho Museum, 1998, n° 6 (notice non signée, qui constitue à ce jour la seule publication de l'objet).

17. G. L. SEMENOV, *Studien zur sogdischen Kultur an der Seidenstrasse*, Wiesbaden 1996, p. 97-104, voit la source principale de la composition de Pendjikent dans l'ensemble « La Belle et la Bête », cf. notamment J.-O. SWAHN, *The Tale of Cupid and Psyche*, Lund 1995, « sous-type C ».

L'étude de l'autre conte étudié cette année, *Le César et les voleurs*, sera publiée prochainement¹⁸.

18. F. GRENET, « Démonstrations manichéennes et divinités grecques dans le manichéisme. À propos de quelques passages de textes sogdiens de Turfan », dans M.-A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (éd.), *Mélanges offerts à Michel Tardieu*, Turnhout 2009 (à paraître).