

## Religions du monde iranien ancien

Frantz Grenet

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1048>

DOI : 10.4000/asr.1048

ISSN : 1969-6329

### Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 67-72

ISSN : 0183-7478

### Référence électronique

Frantz Grenet, « Religions du monde iranien ancien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 05 octobre 2012, consulté le 19 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1048> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1048>

---

## Religions du monde iranien ancien

### Les calendriers zoroastriens

Sur le plan technique, la question a reçu assez récemment une clarification qu'on peut tenir pour décisive, grâce à un article de François de Blois<sup>1</sup> qui a débarrassé la recherche d'hypothèses dont elle était encombrée depuis ses débuts au XVIII<sup>e</sup> s. (déjà avec Thomas Hyde) : les supposés mois intercalaires, la supposée distinction entre un calendrier civil et un calendrier religieux, etc. Le calendrier zoroastrien est encore en usage aujourd'hui dans les communautés d'Iran et d'Inde, avec un décalage d'un mois dans ces dernières suite à une réforme spécifique au XIII<sup>e</sup> s. La première attestation archivistique directe du calendrier tel que nous le connaissons date d'environ 330 av. n. è., à la fin de l'empire achéménide<sup>2</sup>, mais les calculs montrent qu'il a vraisemblablement été institué vers 480 av. n. è., sous Xerxès I<sup>er</sup>, donc dans les premiers temps de cet empire.

C'est un calendrier lunisolaire basé sur un principe conventionnel de mois lunaires (uniformément 30 jours, au lieu de 29 ou 30 qui est la durée réelle de la lunaison), avec en fin d'année cinq jours épagomènes supplémentaires pour arriver à 365. En fait ce système est approximatif tant du point de vue lunaire (il n'est pas en phase réelle) que du point de vue solaire (il manque un quart de jour). Les modèles ont été, d'une part, le calendrier égyptien pour le système des épagomènes, d'autre part le calendrier babylonien pour la date du Nouvel An correspondant initialement à l'équinoxe de printemps. Cette influence du calendrier babylonien était déjà perceptible dans le calendrier « vieux perse », agraire et non zoroastrien, qui l'a précédé (attestations entre 522 et 459) et était peut-être à l'origine le calendrier des Mèdes. Bīrūnī (*Chronologie*) a transmis le souvenir d'un « calendrier des premières dynasties (*Pēšdād*) » qui pourrait être celui-ci.

La structure théologique du calendrier zoroastrien est très élaborée, les contributions principales à son élucidation étant dues à Mary Boyce<sup>3</sup> et à Jean Kellens<sup>4</sup>:

– Les jours : chacun porte le nom d'une divinité, avec quatre jours pour le dieu suprême Ahura Mazdā qui préside à deux semaines puis à deux blocs de huit jours. Les cinq jours épagomènes, dédiés (peut-être seulement depuis l'époque

1. F. DE BLOIS, « The Persian calendar », *Iran* 34 (1996), p. 39-54.

2. Sh. SHAKED, *Le satrape de Bactriane et son gouverneur. Documents araméens du II<sup>e</sup> s. avant notre ère provenant de Bactriane*, Paris 2003, p. 42-45.

3. Principalement M. BOYCE, « On the calendar of the Zoroastrian feasts », *BSOAS* 33 (1970), p. 513-539; *A History of Zoroastrianism*, II: *Under the Achaemenians*, Leyde-Köln 1982, en particulier p. 23-25 et p. 243-251; « Further on the calendar of Zoroastrian feasts », *Iran* 43 (2005), p. 1-38.

4. J. KELLENS, *Études avestiques et mazdéennes*, I, Paris 2006, p. 16-21 (trad. et comm. de Y 1.8 à 1.16); *id.*, 3, 2010, p. 5-25 (trad. et comm. de Y 16-18 et Vr 7-8).

sassanide) à chacune des Gāthās, sont un « non temps » où les activités mondaines sont suspendues, d'où certaines allusions à une année de 360 jours (Hérodote 3.90 ; Plutarque, *Artaxerxès*, 27), qui ont pu faire croire à une introduction tardive des épagomènes – mais encore à la fin de l'époque sassanide le musicien Bārbad ne composait que 360 mélodies pour les jours de l'année. On peut à certains égards parler de jours intrus (Bīrūnī écrira : « volés », *masrūka*, et Mary Boyce pensait trouver dans le refus de les compter l'explication de la duplication de la plupart des fêtes à des intervalles de cinq jours). Les dédicaces des jours de chaque semaine ou octade se rangent en catégories fonctionnelles bien déterminées : la première semaine est vouée aux Ameša Spentas, la seconde à des divinités des éléments naturels présidant aux rites diurnes, la première octade à Mithra et à son cortège des espaces intermédiaires auquel s'ajoutent les Fravašis<sup>5</sup>, la seconde à des divinités vouées au salut individuel ou collectif.

– Les mois sont aussi nommés d'après des dieux, sélectionnés surtout parmi ceux des deux semaines, donc en rapport avec la création. Ici l'héritage du calendrier vieux-perse se ressent dans certaines dédicaces aux mêmes dates : au Feu, à Mithra (= Baga « le Dieu » dans le calendrier vieux-perse), au dieu suprême (= « le non nommé »), à Tištrya dieu de l'étoile Sirius (= « le temps de la chaleur »), à Spenta Ārmaitī patronne de la Terre (= « le creusement », *i. e.* le labourage). Les Eaux sont célébrées en octobre-novembre qui est la saison pluvieuse.

Le calendrier zoroastrien est aussi un calendrier liturgique : à chacun des jours qui portent son nom chaque divinité fait l'objet au moins d'une invocation spécifique, et de la récitation d'un Yašt (hymne) quand il en existe un pour elle, ce qui est le cas de la plupart ; les dieux titulaires d'un mois ont leur fête quand le mois et le jour coïncident.

Dans son cheminement, l'année comme le mois résument le cycle de l'histoire du monde, de la création à la fin des temps. Tous deux commencent avec la célébration des premières divinités créées par Ahura Mazdā et aboutissent aux divinités associées au salut : le jour de la Terre (*Zam*, dont l'hymne, le *Zamyād Yašt*, expose la venue du Sauveur et la résurrection des corps), le jour de l'Avesta (Manthra Spenta « Formule salutare », dédicace parallèle à celle des cinq jours de fin d'année aux Gāthās, partie la plus vénérable de l'Avesta). Le dernier jour du mois revient aux Lumières infinies où séjournent les bienheureux, tandis que le mois qui inaugure l'année est celui des Fravašis, les esprits féminins des morts, qu'on accueille puis qu'on renvoie après les avoir satisfaites.

Cette triple correspondance entre année liturgique, cycle saisonnier marqué par le mouvement du soleil, et histoire du monde, est encore renforcée par les six grands fêtes saisonnières (avestique *yāiriia ratauuō* « patrons de l'année », pehlevi *gahāmbār* « temps des Gāthās » par extension depuis le 6<sup>e</sup> *gahāmbār* qui coïncide avec les épagomènes), considérées jusqu'à aujourd'hui comme les seules fêtes obligatoires avec le Nouvel An et réputées instituées par Zoroastre lui-même. Elles rythment l'année solaire selon des intervalles non égaux mais initialement

---

5. Différemment J. Kellens, séminaire de cette année au Collège de France (divinités présidant aux rites nocturnes).

adaptés au cycle de la vie agricole : Mailyōi-zaremaya « mi-printemps » (début mai) ; Mailyōi-šema « mi-été » (solstice d'été) ; Paitiṣhahya « rentrée du grain » (équinoxe d'automne) ; Ayāthrima « retour à la maison » (depuis les pâturages, fin octobre) ; Mailyāiryā « milieu de l'année » (solstice d'hiver) ; Hamaspathmaēdaya « milieu du chemin vers l'été » (équinoxe de printemps)<sup>6</sup>. Selon des spéculations probablement secondaires chacune des fêtes est censée symboliser l'une des six étapes de la création, successivement le ciel, les eaux, la terre, les plantes, les animaux et l'homme.

Ce système, chef-d'œuvre de symboliques imbriquées, a commencé dès le début à se détraquer, ou tout au moins à être renvoyé à sa seule logique interne, à cause du quart de jour manquant : le calendrier « avance » sur l'année réelle (tropicale) d'un jour tous les quatre ans, d'un mois tous les 120 ans. Le fait que pendant 950 ans (jusque vers 470 de n. è., voir ci-dessous) on n'ait jamais cherché à corriger cette dérive pose un vrai problème car on avait les moyens intellectuels de le faire. Les astronomes babyloniens connaissaient dès le début du v<sup>e</sup> s. av. n. è. la durée réelle de l'année, et intercalaient un mois de temps en temps, selon un cycle régulier, pour compenser non seulement les cinq jours mais aussi le quart (au moins depuis la période séleucide en ce qui concerne ce dernier point) ; par ailleurs les Iraniens ne pouvaient ignorer le calendrier julien instauré par César en 46 av. n. è., puis perfectionné sous Auguste et qui utilisait les années bissextiles, système encore meilleur car non exposé à la négligence. Pourquoi n'a-t-on pas adopté l'un ou l'autre de ces procédés correctifs ? On ne trouve pas d'explication dans les livres pehlevis, mais on en trouve une chez Bīrūnī, qui selon de Blois se fait ici l'écho de débats qui auraient agité les conseillers zoroastriens des califes abbassides du ix<sup>e</sup> s. au moment où une telle réforme fut envisagée (non pas par un respect quelconque pour la religion zoroastrienne, mais parce qu'en Iran la date de collecte de l'impôt foncier restait alignée sur l'ancien Nouvel An) : le clergé rejetait la solution de l'année bissextile de crainte d'interrompre la continuité du « murmure de la prière » (*zamzama*). Chacun des cycles de trente jours dédiés aux dieux, et aussi le cycle des cinq jours gāthiques, étaient considéré comme un bloc intangible ; y insérer une journée aurait abouti à enfoncer un coin dans la communication avec les dieux. Tout ce qu'on pouvait accepter c'était un mois intercalaire, car en ce cas on ne faisait qu'ajouter un bloc qui s'ouvrait et se fermait indépendamment des autres. Toujours selon Bīrūnī il avait été prévu (déjà par Zoroastre !) d'intercaler un mois tous les 120 ans, mais cette bonne résolution aurait été mise en pratique de façon trop irrégulière. En réalité les calculs rétrospectifs et les rares synchronismes dont on dispose montrent qu'elle ne le fut jamais. De toutes les solutions

6. Ce dernier point a été établi par A. HINTZE, « The return of the Fravashis in the Avestan calendar », dans D. DURKIN-MEISTERERNST, C. RECK, D. WEBER (éd.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit*, Wiesbaden 2009, p. 99 -121, voir notamment p. 105-111. Pour la dédicace de quatre jours du mois à Ahura Mazda on comparera son système d'explication, p. 100-105 (une variable d'ajustement technique) à celui très différent proposé par M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, II, p. 243-251 (un compromis théologique entre traditionalistes et innovateurs s'entendant pour écarter certaines divinités).

envisagables pour corriger le quart manquant, celle-ci était certes la pire car la plus exposée au risque d'oubli, sachant que le décalage d'un jour tous les quatre ans échappe largement au champ de perception d'une vie humaine.

Il y eut quand même une réforme, une seule, sans doute vers 470 de n. è. sous le roi sassanide Pērōz (459-484), et déjà suscitée par des problèmes de levée de l'impôt : le Nouvel An, qu'accompagnaient non seulement le percepteur mais aussi de nombreuses et coûteuses festivités, dont les mariages, tombait alors en plein été, au moment difficile de la soudure des récoltes. Par son caractère étrange cette réforme montre la réticence qu'on avait à toucher à l'enchaînement continu des prières journalières : on a laissé inchangée la suite des mois, on n'a pas fait d'intercalation, simplement on a reculé de huit mois le Nouvel An et l'ensemble des fêtes liées directement au cycle calendaire (notamment les six *gahāmbār* dont les épagomènes, la fête de Mithra, celle de Tištrya, la fête du Feu dite « fête de Sāde »). Cette réforme qu'on avait d'abord proposé de dater de 507-510, moment où l'équinoxe de printemps coïncidait avec le Nouvel An reculé de huit mois, doit maintenant, sur la foi de documents bactriens, l'être d'une quarantaine d'années plus tôt, au moment où la coïncidence était entre l'équinoxe et le début du cycle cérémoniel de fin d'année<sup>7</sup>. On aura voulu anticiper une réforme qu'on savait de toute manière nécessaire, afin de soulager la misère des campagnes dans le contexte de famine qui marqua le début du règne de Pērōz. Bīrūnī indique qu'il procéda à des « remises d'impôts », et de fait la réforme non seulement instituait un moment plus favorable pour la perception de l'impôt foncier mais, reculant le Nouvel An de huit mois, elle effaçait mécaniquement ceux-ci du calcul des taxes dans l'année de sa mise en vigueur. Sur le plan proprement religieux elle ne fit qu'ajouter à la confusion, puisque la population ne voulut pas délaissier les dates traditionnelles des fêtes et que du coup la plupart de celles-ci se trouvèrent dupliquées à huit mois d'intervalle (ceci s'ajoutant à la duplication initiale à cinq jours dont il a été question plus haut). Par ailleurs, le réalignement des fêtes tous les 120 ans, si tant est qu'il ait été alors prévu, ne fut jamais mis en pratique<sup>8</sup>. On attendit le tout début du XI<sup>e</sup> siècle, alors que le Nouvel An avait depuis un certain temps rejoint (et même déjà dépassé) l'équinoxe de printemps, pour rétablir l'ancien calendrier des fêtes, lequel s'empressa de repartir à la dérive. Il y a donc presque 2500 ans que les prêtres zoroastriens répètent sans interruption le cycle des prières aux dieux, au prix d'un décalage continu avec les saisons.

---

7. Cette proposition peut être défendue à partir de plusieurs ordres de faits : a) selon l'une des traditions rapportées par Bīrūnī (*Qānūn al-Mas'ūdī*) l'unique réforme sassanide du calendrier, dont il ne connaît plus au juste les détails, avait eu lieu sous ce souverain ; b) le plus ancien document qui l'atteste est le contrat bactrien DOC 103 de 480 (date recalculée d'après l'équivalence récemment découverte entre l'ère de ces documents et l'ère d'Ardašīr I<sup>er</sup>, 223-224) ; c) la famine frappa l'Iran vers le début du règne de Pērōz ; d) entre 466 et 469 le début de la fête des Frawardīgān coïncidait avec le Nouvel An du calendrier réformé (F. de Blois, comm. pers.).

8. Le calendrier « Jalāli » de 1079, instaurant l'année bissextile, n'a eu qu'un usage administratif. Une tentative de réforme du calendrier religieux allant dans le même sens et introduite en Iran dans les années 1930 a échoué devant l'obstruction des prêtres.

À la suite de cette revue générale des problèmes posés par le calendrier zoroastrien on s'est arrêté en détails sur ses variantes bactrienne, sogdienne et chorasmienne<sup>9</sup>, qui sont à prendre comme un ensemble car la première est vraisemblablement la source des deux autres (à cette différence près que la réforme de Pērōz fut appliquée en Bactriane mais pas ailleurs, d'où un retard de cinq jours pour les autres calendriers). La liste des jours correspond à la liste habituelle, mais celle des mois ne présente que deux points communs avec elle (le mois de Mithra et celui des Eaux). Trois mois portent des noms babyloniens (Šabāt, Nīsān, Sīwān) soit exclusivement soit à titre alternatif, et on a déjà remarqué que leur position dans l'année indique qu'ils ont été introduits à une époque où le calendrier avait avancé de deux mois depuis sa création, ce qui nous reporte vers 240-120 av. n. è., au temps des royaumes grecs d'Asie centrale<sup>10</sup>. Trois mois portent des noms à caractère astrologique : bactr. *Sabolo* « Verseau », observation déjà faite par d'autres, mais aussi sogd. *xz'n'č* « du lever » (probablement le lever héliaque de Sirius) et bactr. *Posigo*, sogd. *ps'kyč* « de la couronne » (probablement la constellation *Corona Ariadnae*, grec *Stéphanos*, arabe-persan *Aklil*, dont à cette époque l'apparition marquait le cœur du printemps). Très importante est la dédicace du 11<sup>e</sup> mois à Déméter (bactr. *Dēmatrigano*, sogd. *jymtyč*, littéralement « contenant la fête de Déméter »). On a montré au séminaire que les noms des deux mois précédents pourraient aussi s'expliquer par les célébrations éleusiniennes : bactr. *Bochsigo*, sogd. *βωγγυč* « du salut », tombant aux III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s. av. n. è. en septembre-octobre, époque des Grands Mystères à Éleusis; et sogd. *txmyčh* « du grain, des semailles », en octobre-novembre, époque de la fête des Thesmophories. La date du mois « contenant la fête de Déméter » fait davantage problème car à l'époque concernée il tombait en novembre-décembre, moment vide dans le cycle éleusinien. Pour résoudre la difficulté on pourrait envisager soit une célébration des Petits Mystères en avance sur l'usage grec où ils avaient lieu en février, soit une deuxième dédicace aux Thesmophories à un moment (vers 120-0) où le calendrier avait avancé d'un mois et où l'on voulait encore conserver à la fête son lien avec les semailles. Peut-être, au-delà de l'effet rhétorique, le poète tragique anonyme (Ennius?) dont Cicéron cite le vers « (Eleusis) ubi initiantur gentes orarum ultimae » (*De natura deorum*, I.219) se faisait-il l'écho de cette extension de la religion éleusinienne jusqu'aux possessions grecques les plus lointaines? <sup>11</sup>

On a entrepris l'analyse suivie des diverses fêtes zoroastriennes (persanes, sogdiennes, chorasmienne) et de leurs récits étiologiques transmis principalement

9. N. SIMS-WILLIAMS, F. DE BLOIS, « The Bactrian calendar », *Bulletin of the Asia Institute* 10 (1996 [1998]), p. 149-165; *id.*, « The Bactrian calendar: new material and new suggestions », dans D. WEBER (éd.), *Languages of Iran: Past and present. Iranian studies in memoriam David Neil MacKenzie*, Wiesbaden 2005, p. 185-196.

10. B. I. MARSHAK, « The historico-cultural significance of the Sogdian calendar », *Iran* 30 (1992), p. 145-154.

11. Sur les témoignages textuels et iconographiques du culte de Déméter en Sogdiane jusqu'au moins le VI<sup>e</sup> s. de n. è. et son lien avec le culte lui aussi agraire de Nana, voir F. GRENET, « Démons iraniens 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.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout 2009, p. 283-287.

par la *Chronologie* de Bīrūnī, que Samra Azarnouche a rendue accessible directement dans le texte arabe dans sa meilleure édition actuelle (P. AZKĀYI [éd.], *al-Āthār al-bāqīya ‘an al-qurūn al-khālīya*, Téhéran 2001 [1380]). Ce travail sera poursuivi l'année prochaine.

Céline Redard a présenté l'article d'Antonio Panaino, « The year of the Maga Brahmanas » (dans *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo*, Rome 1996, p. 569–587). Ce calendrier sanskrit issu d'un milieu de « mages » immigrés d'Iran à une date inconnue mais antérieure au VI<sup>e</sup> s. de n. è. présente un effort remarquable pour « traduire » le panthéon calendaire zoroastrien dans les cadres d'un panthéon hindou à tendance shivaïte. Les analyses de Panaino sont convaincantes, bien que faisant parfois appel à des jeux d'équivalences très indirectes au sein de l'hindouisme alors que d'autres explications seraient envisageables : équivalences plus simples (Dēn, ici compris « textes de la Religion » selon l'une de ses acceptions pehlevies, traduit par Vāk « Voix », Mahraspand « Formule salutaire » traduit par Veda), homophonies approximatives (Wahrām traduit par Varuṇa, Rām traduit par Balarāma), « casage » dans les trois derniers jours Day (« du Créateur ») de Kāla, Nirrī et Yama, divinités de la Mort malaisément récupérables car pouvant être perçues comme démoniques d'un point de vue zoroastrien. Aucune des équivalences énoncées dans ce calendrier ne correspond à celles qu'on observe dans l'imagerie kouchane ou sogdienne.

### **Le *Sīh-rōzag***

L'étude suivie de ce texte est le complément naturel à celle du calendrier, puisque dans ses deux versions avestique et pehlevie il se présente comme l'énoncé des divinités titulaires des jours du mois et des qualificatifs, divinités ou entités plus ou moins abstraites qui leur sont associées, que la version pehlevie développe en un commentaire sur les fonctions. Ce texte se présente donc comme un premier effort de structuration théologique autour du calendrier, avec une réflexion sur la fonctionnalité des divinités qui ne puise pas son inspiration dans la seule information des Yašts. C'est la base sur laquelle s'est développé le commentaire du *Bundahisn* (G.Bd. XXVI), articulé cependant non pas autour du calendrier tout entier mais à partir d'Ohrmazd et des Ameša Spentas qui sont titulaires de la première semaine seulement.

Des deux versions du texte, *Sr 1* et *Sr 2*, distinctes par leur utilisation liturgique, nous étudions *Sr 1* dont la version pehlevie est la plus fournie. Nous prenons pour base la thèse d'Enrico Raffaelli, « Il *Sīh-rōzag* e la sua traduzione mediopersiana. Un'analisi filologica e storico-religiosa », Naples-Paris 2004, en cours de révision pour une publication en anglais. Cet examen sera poursuivi l'an prochain.