Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

120 | 2013

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2011-2012)

Religions du monde iranien ancien

Religions du monde iranien ancien

Conférences de l'année 2011-2012

Frantz Grenet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1154>

DOI : 10.4000/asr.1154

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 43-52

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], 120 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2013, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1154> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1154>

Tous droits réservés : EPHE

I. Les *nērang* pehlevs

Dans la longue durée de la religion zoroastrienne, le mot pehlevi *nērang*, qui n'a pas d'antécédent avestique, est susceptible d'une triple définition : 1) le sens originel « incantation, charme » ; 2) le sens dérivé « rituel » (qui a fini par être appliqué au Yasna et au Widēwdād) ; 3) un sens technique tardif « *gōmēz* (urine de vache) consacrée »¹. On ne s'est attaché cette année qu'à la première acception, et seulement dans la strate pehlevie, sans perdre de vue que l'Avesta contient des « formules d'évitement » qui peuvent déjà être considérées comme relevant du genre², et que les *nērang* pehlevs se prolongent dans des séries en persan insérées dans les Rivāyat et aussi en *pāzand*, les unes et les autres largement éditées. L'étude menée cette année renoue avec celle du séminaire de 2004-2005 (voir *Annuaire EPHE-SR* 113, p. 149-153), en tenant compte des documents publiés entretemps.

Du point de vue des supports, le corpus pehlevi se partage en deux catégories : 1) les textes en transmission manuscrite, auxquels on peut rattacher un talisman sur parchemin conservé à Berlin³ ; 2) les inscriptions gravées sur des amulettes ou des sceaux, le plus souvent en écriture lapidaire (mais parfois en cursive), la plupart très brèves et servant surtout à accompagner une image⁴, seules deux inscriptions formant de véritables textes (voir ci-après).

Bien que dans tous les cas la fonction médicale (préventive ou curative) soit explicite ou probable, les deux catégories de documents sont nettement distinctes par l'intercesseur invoqué. Dans le cas des textes en transmission manuscrite, jamais illustrés, il s'agit toujours de Frēdōn (av. Thraētaona), occasionnellement associé à Jam (Yima) ou à l'étoile Wanand (Vega), et ceci dans le prolongement des formules avestiques où ils sont invoqués principalement contre les bêtes venimeuses ; plusieurs de ces *nērang* sont d'ailleurs destinés à être utilisés lors de la fête du *Khrafstar-košī*. Dans le cas des amulettes et sceaux, toujours illustrés, il s'agit toujours de Sesen (*ssn*, *ssyn*) ou d'un personnel qui lui est rattaché au plan onomastique, comme l'est aussi son antagoniste démoniaque Sesenmarg « mort à Sesen ». Comme l'a montré Martin Schwartz dans des articles décisifs⁵, ce nom ne se rattache pas (sinon par un rapprochement paronymique secondaire) à celui de

1. M. BOYCE, « *Pādyāb and nērang* », *BSOAS* 54 (1991), p. 281-291.

2. Réunies (sur la base d'une sélection très large de textes avestiques, mais quasiment sans prise en compte des documents ultérieurs) par P. O. SKJAERVØ dans S. V. MENDOZA FORREST, *Witches, whores, and sorcerers. The concept of evil in early Iran*, Austin 2011.

3. D. WEBER, *Berliner Pahlavi-Dokumente*, Wiesbaden 2009, p. 112-119 (doc. 27).

4. Corpus de base et étude fondatrice : R. GYSELEN, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, Paris 1995.

5. Notamment « *Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barpharangēs, and 'Semanglof' », *Bulletin of the Asia Institute* (ci-après abrégé *BAI*) 10 (1996 [1998]), p. 253-257.

Sāsān, éponyme de la dynastie sassanide ; il correspond au dieu ouest-sémitique *Sasm (ougaritique), Sesen (araméen), spécialisé dans la lutte contre les Lilith, démons qui s'attaquent aux nouveaux-nés et à leurs mères. Une compétence particulière du Sesen iranien dans la magie périnatale paraît aussi envisageable⁶. Le seul point de recoupement entre les deux catégories de matériel est le sceau reproduit dans le livre de Rika Gyselen à la page 43, figure 44, non inscrit, où l'image de la scène d'affrontement entre thaumaturge et démon n'obéit pas aux conventions de l'iconographie « sesenienne » mais figure Frēdōn assommant le démon tricéphale Dahāg et l'obligeant à dégurgiter sa victime, scène archétypique de son pouvoir contre les venins et les maladies en général. Dès lors se pose la question de savoir si la promotion de Frēdōn comme intercesseur curatif ne serait pas la réponse zoroastrienne à l'appel généralisé à Sesen, dieu étranger inassimilable au panthéon avestique (tout juste est-il qualifié de « mage » dans une inscription). Cependant leurs champs de compétence paraissent distincts, et par ailleurs il subsiste un flou quant au statut de Frēdōn : dans Yt 13.131, c'est sa *fravaši* qui est invoquée, comme il convient à un mortel, mais dans les *nērang* pehlevi il n'a pas de titre restrictif et dans un cas, celui du talisman de Berlin, il est invoqué de manière non équivoque comme « gentil dieu » (*nāzūg yazd*), alors qu'Ohrmazd n'y a droit qu'au titre de *bay* et semble accusé d'être inefficace dans le présent rituel (« ce que tu as vu n'est pas aussi merveilleux que ce que j'ai vu »).

On a repris l'étude détaillée de l'amulette du Museum für Islamische Kunst de Berlin, qui a le double intérêt de porter un texte long et de donner en quelque sorte le prototype des compositions iconographiques « seseniennes » qu'on retrouve sur tous ces documents dans des versions plus ou moins fragmentées et schématisées⁷. Le déchiffrement du texte, en écriture cursive, donc comportant beaucoup de graphies ambiguës, a représenté un véritable tour de force de la part de Philippe Gignoux ; on ne peut tenter de l'améliorer qu'à la marge et de manière toujours hypothétique, sachant que ce texte, comme tous les *nērang* inscrits (et aussi le talisman manuscrit de Berlin), visait davantage un effet sonore qu'une véritable intelligibilité.

(avers, avec l'image du démon entravé) : Asp-Sēsēn fils de Sēsēnbād envoie ce message à Asmbād, fils du maître de la cavalerie :

(tranche) : « J'envoie cette belette qui est en bas. Mets la jeune fille dessus. Puis aussi, de nouveau, tu as par ta propre bouche envoyé les jeunes filles (dire) : "Ici tu as un cheval. Comme je prends la femme puisque je n'en ai pas, envoie ses bagages. Asmbād Fortes-Cuisses a pris la femme." La luzerne des chevaux, la ration du serviteur, et les chiens⁸, envoie-les à ton père. »

6. M. TIMUŞ, « Légendes et savoirs périnataux chez les Zoroastriens », *BAL* 22 (2009 [2012]), p. 105-118.

7. Pour le texte voir Ph. GIGNOUX, « Une amulette du Museum für Islamische Kunst de Berlin », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (2002), p. 176-186. Pour les images voir aussi GYSELEN, p. 25-28, fig. 2a-b. Pour l'autre document à longue inscription, un sceau du Metropolitan Museum destiné à une jeune fille de haut rang, sans doute exécuté par un chrétien et portant l'image d'une Lilith, voir *Annuaire EPHE-SR* 113, p. 151-152.

8. *KLB'n* = *sagān* « chiens » ; différemment Gignoux (*klb'n* « caroubes »).

(revers, avec le buste d'un personnage royal) : Jure⁹ ! Toi, tout paisible et juste Sesen, jure ceci : « Au commencement de la paternité, paisibles et belles soient pour eux quatorze années et demie pour les jeunes et les vieux, que tous aient un fils obéissant¹⁰. À présent la belette couleur du désert fait du tort, et [...] à présent le Juif, par son nom, par lui-même, fait aussi du tort au Feu de la Dēn (*la religion zoroastrienne*). Et tu l'as frappée sur l'oreiller. Laisse-la reposer loin des oppressions, mon âme, elle mourra... »

En addition aux remarques faites lors du séminaire de 2004-2005 (l'onomastique du personnel probablement imaginaire qui est mobilisé, dérivée de l'intercesseur principal Sesen que la formule du revers contraint par un serment ; le thème de la jeune fille qu'on veut faire remonter des profondeurs où un démon l'a entraînée, thème qu'on retrouve sur l'inscription du sceau du Metropolitan ; la détresse respiratoire qui fait penser à l'éclampsie ou à l'épilepsie, cette dernière étant appelée en syriaque *sesengen*, probablement nom d'un démon formé par retournement sur celui de Sesen ; le rôle négatif du Juif qui pourrait être le jeteur de sort), on peut ajouter le vœu pour la qualité des fils âgés de quatorze ans et demi, chiffre qui s'explique par le fait que la majorité était à quinze ans et que cet âge marquait donc l'époque où les parents avaient rempli leur devoir éducatif. Ceci élargit les fonctions protectrices de Sesen bien au-delà de la petite enfance. Dans la partie curative des injonctions, la belette joue un rôle essentiel mais ambivalent, positif dans la première inscription où elle est l'émissaire du thaumaturge dans les profondeurs, négatif dans la seconde. « La belette qui est en bas » offre un point d'accrochage entre le texte et l'image, car c'est semble-t-il cet animal qui est figuré en-dessous du démon entravé, lequel est entouré d'autres animaux dont, d'un point de vue zoroastrien, les uns peuvent être considérés comme ahrimaniens et les autres comme ohrmazdiens, voire spécifiquement antidémoniaques (les coqs surmontant les lances). Sur les versions schématisées, seuls subsistent le démon et la belette. D'un point de vue au moins typologique, on peut rapprocher le mythe grec de Galanthis, la servante d'Alcmène, qui la délia du sort qui l'empêchait d'accoucher d'Héraclès puis fut métamorphosée en belette et devint l'auxiliaire d'Hécate, déesse des enchantements (voir pour la première partie du mythe Ovide, *Métamorphoses* IX.285-323).

D'autres détails iconographiques ont été discutés ou rediscutés : la louve allaitant à la fois un humain et un demi-loup, que d'autres images montrent ensuite affrontés (Sesen et Sesenmarg, frères de lait devenus adversaires ?)¹¹ ; l'aspect du démon à masque animal et flanqué de serpents enroulés sur des lances, en filiation avec le démon léontocéphale des amulettes gréco-juives¹² ; son corps revêtu de lamelles évoque la carapace d'un insecte, mais on a parfois voulu reconnaître une allusion à la nature métallique de Gayōmard figuré au moment où il devient la proie

9. *xwār* impératif de *xwārdan* « jurer, prêter serment » plutôt que « bien-aise ».

10. *āsrustgar* « obéissant », sur **āsrusti-* « obéissance » plutôt qu'*asrušti-* « désobéissance » qui ne convient pas au contexte.

11. Voir GYSELEN, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, fig. 36-42, 45-46, p. 81-86; *Annuaire EPHE-SR* 113, p. 152-153 ; M. TIMUŞ, « Légendes et savoirs périnataux chez les Zoroastriens », p. 109-110.

12. H. VON GALL, « The lion-headed and the human-headed god in the Mithraic Mysteries », *Études mithriaques, Acta Iranica* 17 (1978), p. 511-525, pl. XXIX-XXXII, voir en particulier pl. XXXII fig. 11-12.

de l'Esprit Mauvais, dans l'hypothèse d'une récupération zoroastrienne de cette symbolique héritée. Malgré l'habitude prise dans nos études d'appeler Gayōmard ce personnage manifestement démoniaque, ceci reste à confirmer.

II. Fêtes calendaires et fêtes non calendaires

On a poursuivi l'étude des fêtes zoroastriennes (ou du moins célébrées par des communautés zoroastriennes) entamée l'an dernier en prolongement de l'étude du calendrier, en s'appuyant notamment sur Bīrūnī¹³, sur les témoignages narratifs médiévaux, et sur l'imagerie sogdienne. Il faut partir du principe que certaines fêtes ont toujours gardé leur ancrage saisonnier qu'on saisit parfois dès le stade du calendrier vieux perse, que d'autres ont été prises dans l'avance structurelle du calendrier par rapport à l'année solaire, ce qui a pu entraîner une modification de leur symbolique, et que d'autres encore ont été réinventées sous un autre nom à leur place normale.

a) Les fêtes liées au basculement de l'année zoroastrienne ont été affectées par les déplacements de celui-ci : originellement (vers 480 av. n.è.) au début du printemps, rétabli à cette place vers 470 de n.è. en Iran, mais pas en Sogdiane où il se retrouve en été, les deux calendriers étant réconciliés vers l'époque de Bīrūnī après que le calendrier non réformé a naturellement bouclé un cycle annuel complet. Les fêtes marquant la fin de l'année sont, dans l'ordre chronologique :

- l'*Ābrēzagān*, aspersion ludique d'eau au 30.XI du calendrier zoroastrien, fête décrite aussi à Samarkand par les Chinois et figurée en peinture à Pendjikent (chapelle Nord du temple I) ; répétée à deux autres moments de l'année selon Bīrūnī, vraisemblablement pour mieux correspondre à l'époque des chaleurs ;
- le *Khrafstar-koši*, hécatombe rituelle des bêtes venimeuses au jour Spandarmad du mois Spandarmad (05.XII), mentionné par Agathias au VI^e s., encore pratiquée à Kermān au début du XIX^e s., destiné à soulager la divinité de la Terre en même temps qu'à débarrasser de ses impuretés l'année finissante ;
- les *Frawardīgān*, cycle en l'honneur des morts, aux cinq derniers jours de l'année suivis des cinq épagomènes ; le banquet commémoratif qu'elles comportent est figuré à Pendjikent dans la chapelle susmentionnée ; Bīrūnī mentionne aussi des lamentations collectives et des dépôts de nourriture dans les mausolées zoroastriens, ce que confirme l'archéologie en Sogdiane, à Merv et au Khwārezm.

b) Les fêtes du Feu posent un problème complexe¹⁴. Déjà le 9^e mois du calendrier vieux perse, en novembre-décembre, correspondant à Ādur du calendrier zoroastrien, s'intitule plus précisément « de la fête du Feu » (*Āçiyādiya*). Dans le mois Ādur prennent place deux fêtes : celle dédiée au dieu Ādur au jour qui porte son nom dans le mois qui porte son nom (comme pour les autres dieux), le 09.IX, et 17 jours plus tard la fête Hiromba, principale fête du Feu chez les zoroastriens

13. Pour les textes et éditions utilisés voir *Annuaire EPHE-SR* 119 (2012). Aux publications récentes sur le calendrier citées là, il convient d'ajouter A. PANAINO, « Quelques réflexions sur le calendrier zoroastrien », dans Ph. HUYSE (éd.), *Iran. Questions et connaissances*, t. I, Paris 2002, p. 221-232.

14. Voir notamment M. BOYCE, « The two dates of the feast of Sada », *Farhang-e Irān Zamīn* 21 (1976), p. 25-40 ; S. CRISTOFORETTI, *Il natale della Luce*, Milan 2002.

de Yazd encore aujourd'hui. Selon Mary Boyce, c'était à l'origine la « vraie » fête de Sade, « la centaine », 100 jours avant le nouvel an, au moment où il faut le plus conforter Rapithwin, l'esprit de la chaleur retiré dans les racines des plantes (ce que Bīrūnī sait encore parfaitement dans sa notice sur cette fête, en son temps déplacée au 1.VI suite à la réforme calendaire de Pērōz). Pour une raison inconnue, la fête qui depuis le x^e siècle est attestée sous le nom de Sade est célébrée 43 jours après (le 10.XI), avec d'autres explications pour le chiffre 100 (100 jours après le début conventionnel de l'hiver, ou 50 jours et 50 nuits avant le Nowruz). La symbolique hivernale est là aussi présente, mais à la différence des deux autres cette fête avait aussi un caractère royal que mirent en avant les souverains musulmans iranophiles, et les écrivains de la cour ghaznévide ont transmis des descriptions pittoresques des lâchers d'oiseaux et de bêtes sauvages enduits de poix à travers les feux de joie.

c) Un examen particulier a été consacré à trois fêtes agraires attestées spécifiquement en Sogdiane : les lamentations estivales pour Tammuz (attestation textuelle chinoise), avec sans doute une variante hivernale impliquant aussi Déméter (attestation textuelle manichéenne, attestation iconographique) ; la fête du dieu de l'épi moissonné, *Bābā-ye dehqān* du folklore tadjik (attestation iconographique) ; la fête du sacrifice des jeunes moutons par des jeunes filles au retour de l'estivage (attestation iconographique). S'y ajoute la fête du bœuf dite de *Kākil* ou *Gāv-e gel*, décrite par Bīrūnī, paniranienne mais dont la seule attestation archéologique (des boeufs en terre cuite = *Gāv-e gel*), d'époque déjà islamique, a été trouvée à Paykand près de Bukhara. Dans cette série, la première fête est d'origine babylonienne, secondairement grecque, et est sans doute toujours restée indépendante du calendrier zoroastrien, la deuxième et la troisième paraissent être des réinventions à leur date primitive des deux *gāhāmbār* de *Paitīshahya* « rentrée du grain » et *Ayāthrima* « retour à la maison », la quatrième s'est retrouvée accrochée au *gāhāmbār* de *Maidyōi-zaremaya* « mi-printemps » et a migré avec lui de mai à janvier entre le v^e s. et le xi^e s., d'où une symbolique hybride, à la fois printanière-pastorale et hivernale-antidémoniaque¹⁵.

On a étudié deux textes médiévaux consacrés aux célébrations royales du Nowruz : *Mahāsin al-nayrūz wa al-mihrijān*, incorporé dans Ps. Jāhiz, *Le livre des beautés et des antithèses*, et que la recherche moderne attribue à al-Kisrawī (ob. 870) ; et le *Nowruz-nāme* en persan attribué à 'Omar Khayyām par l'un des manuscrits¹⁶. Cette attribution a été tantôt acceptée, tantôt rejetée, un débat qui semble un peu dépassé étant donné le constat largement partagé aujourd'hui que même l'œuvre poétique transmise sous le nom de Khayyām ne se prête à aucun critère ferme d'authenticité. L'important est que ce texte traduit une bonne information sur les

15. Voir A. KRASNOWOLSKA, *Mythes, croyances populaires et symbolique animale dans la littérature persane*, Paris 2012, p. 31-66.

16. Textes étudiés en parallèles, avec extraits traduits, par S. CRISTOFORETTI, « Le nawrūzī selon le Nawrūz-nāma », *Eurasian Studies* 6 (2007-2008), p. 71-95, qui cependant ignore la traduction commentée de la plus grande partie du Nowruz-nāme par H. MASSÉ, « Le 'Nauruz-nāmè' de Omar Khayyām », *Annales de l'Institut d'études orientales (université d'Alger)* 3 (1937), p. 238-265, à qui j'emprunte la division en paragraphes.

pratiques royales sassanides et sur la théologie zoroastrienne, même si elle est reformulée dans un langage littéraire. Quelques exemples :

- § 2-3, dieu a créé douze « anges », les dieux titulaires des mois, dont quatre « postés au ciel » (évidemment les dieux planétaires Ohrmazd, Mihr, Anāhīd et Tīr), quatre « postés aux extrémités du monde afin qu'ils empêchent les démons de franchir le Mont Qāf » (sans doute les protecteurs des créations terrestres : Spandarmad, Wahman, Hordād, Amurdād), quatre « circulant dans les cieux et les terres » (sans doute les Fravashis, Ardwašišht le Feu universel, Ādur, et Shahrewar le firmament) ;
- § 5, « le monde visible se trouve à l'intérieur du monde invisible, comme une maison neuve qu'on a construite » : manière élégante de formuler l'idée de la création gētīgienne à l'intérieur de la création mēnōgienne préexistante ;
- § 26, le rapport entre l'anneau et la « grandeur » et la « gloire » est cohérent avec l'idée qu'il est l'un des symboles visuels du *khwarrah*, mais le sceau est exalté comme son complément indispensable : cf. la codification des sceaux dans la machinerie administrative sassanide à partir du VI^e s. ;
- § 39, « Bahrām Gour consolida l'arc avec de l'os, mit quatre plumes à la flèche et recouvrit l'arc d'écorce de bouleau » : description technique de l'arc composite perfectionné à cette époque sous l'influence de l'Asie centrale ;
- § 56, le faucon est plus royal que l'aigle, et son comportement au moment de l'envol fournit des présages sur les affaires de l'État : réminiscence de la légende de Yima dont la perte du *khwarrah* fut manifestée par la fuite de son faucon, détail qu'on trouve dans l'Avesta mais pas dans le *Šāh-nāme* ;
- § 60, éloge du vin, à comparer avec *Dādestān ī mēnōg ī xrad* 16 (le vin est bon pour la santé, favorise l'amitié, et est un révélateur du *paymān*, la capacité à contrôler les émotions). Ce passage a pu favoriser l'attribution du texte à Khayyām.

III. Le *Šth-rōzag* 1 (suite et fin)

On a terminé l'étude de ce texte dans ses deux versions avestique et pehlevie (celle-ci comportant des gloses dont les auteurs ne sont jamais nommés), toujours sur la base du travail inédit d'Enrico Raffaelli. Les propositions issues de ces deux années de travail lui ont été transmises et il les prendra en compte dans la préparation de sa publication, prévue à Londres aux éditions Routledge.

D'une manière générale le commentaire pehlevi s'intéresse aux fonctions de chaque divinité, déduites de chacune des épithètes et entités plus ou moins abstraites que leur associe le texte avestique, et très peu à leur mythologie et à leurs manifestations anthropomorphes ou animales. C'est ainsi que la notice sur le jour Ābān (§ 10) ne conserve rien de la description de l'épiphanie d'Anāhītā qu'on trouve dans son Yašt, pour ne s'intéresser qu'à son aspect de « rivière Ardwišūr » et s'attarder longuement sur la tuyauterie en or qui relie celle-ci à la terre. La notice sur Wahrām ne dit rien de ses dix incarnations et ne mentionne que la « hauteur de son corps » (qui a pu favoriser son assimilation à Héraclès ?). L'exégèse philologique abonde en fausses analyses de racines par attraction paronymique, fausses coupes, etc., mais sur le fond on s'aperçoit que l'interprétation retombe souvent sur ses pieds.

Deux exemples : au § 25 sur Aši, *arəti-*, de sens obscur (« épouse d'Aša » selon Jean Kellens), est compris comme *rah* « char », et *rasqstāt-* « générosité » comme *rah-ēstišnīh* « état de chemin », mais ces traductions se retrouvent en cohérence avec la mention juste avant de la déesse Čisti / Čistā razištā, « l'intention de suivre le droit chemin », comme avec la fonction d'aurige par ailleurs assignée à Aši. Au § 31 de Sr 2, sur Apām napāt, *ahurəm xšaθrīm* « seigneur, détenteur de l'emprise » est traduit « seigneur des femmes » par méprise de *xšaθrīm* comme accusatif de *xšaθrī-* « femme » ; mais par ce détour on retrouve la figure des *ahurāni-*, compagnes aquatiques d'Apām napāt. Ces exemples, et bien d'autres, permettent de saisir sur le vif comment une compréhension authentique du message avestique a pu parfois se faufiler à travers les écueils de l'interprétation au mot-à-mot.