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

Résumé des conférences et travaux

125 | 2018

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2016-2017)

Religions de l'Iran ancien : études zoroastriennes

Samra Azarnouche

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1975>

DOI : 10.4000/asr.1975

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 231-239

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Samra Azarnouche, « Religions de l'Iran ancien : études zoroastriennes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 28 juin 2018, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1975> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1975>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Iran ancien : études zoroastriennes

Samra AZARNOUCHE

Maître de conférences

P OURSUIVANT les travaux menés lors des conférences précédentes sur le principal récit de cosmogonie et de cosmologie du zoroastrisme, le traité moyen-perse du *Bundahišn*, la conférence de cette année a été consacrée à la lecture et l'analyse des chapitres 14 à 23. Ils décrivent les entités bonnes et mauvaises peuplant le monde, en tentant d'établir une hiérarchie et une classification au sein de chaque espèce : les humains, les animaux, les plantes, les feux, des entités immatérielles telles que le sommeil et le son, les deux catégories de créatures nuisibles (la vermine et les « loups »). Un chapitre important est également dédié au grand mythe de la production de la pluie.

I. Cosmogonie et cosmologie zoroastriennes : l'état de Mélange (suite)

Les travaux des années précédentes sur la cosmogonie et la cosmologie zoroastriennes nous ont permis de proposer une analyse détaillée des treize premiers chapitres du *Bundahišn* (ci-après Bnd), traité moyen-perse compilé vers le IX^e-X^e s. et consacré à la création du monde, ainsi que de ses parallèles textuels principalement en avestique, en moyen-perse et en persan, ainsi qu'en arménien pour un passage en particulier. Dans la continuité de ces recherches, la conférence de cette année a porté sur l'analyse des chapitres 14 à 23 qui traitent des caractéristiques de l'état de Mélange (*gumēzišn*) dans lequel se trouvent les entités peuplant le monde, à la suite de l'Attaque d'Ahriman. Après avoir longuement détaillé les « ripostes » que chacune des créations d'Ohrmazd entreprit face à cette intrusion démoniaque, l'auteur du traité s'attache à énumérer les êtres terrestres en tentant d'établir une hiérarchie et un système de classification rigoureux. Comme on l'a observé avec les animaux (Bnd 13), cette classification peut parfois s'inspirer de modèles grecs ou indiens auxquels se superposent, d'une part, la classification avestique et, d'autre part, des observations directes des réalités physiques et morphologiques des espèces animales. Cette énumération se poursuit avec un exposé sur la nature des hommes et des femmes (Bnd 14) dont on rappelle les étapes d'apparition depuis la mort de l'homme prototypique, Gayōmard, jusqu'à la naissance du premier couple humain, Mašē et Mašyānē. L'essence de Gayōmard est métallique (selon Bnd 14.3, de sa tête apparut le plomb, de son sang l'étain, de sa moelle l'argent, de ses pieds le fer, de ses os le cuivre, de sa graisse le cristal, de

ses bras l'acier et de son âme l'or). Celle du premier couple est quant à elle végétale, puisqu'un tiers de la semence purifiée de Gayōmard demeure dans le sein de la Terre pendant quarante ans (durée symbolique de l'expectation) avant de germer sous la forme d'un plant de rhubarbe. Sans s'attarder sur les caractéristiques de cette plante (dont l'identification est confirmée entre autres par le texte polémique arabe de 'Abd al-Jabbār, ^{x^e-xi^e s.}), le texte ajoute que cette nouvelle forme humaine s'accompagne d'une part immatérielle, l'énergie lumineuse et divine octroyée par Ohrmazd, c'est-à-dire le *xwarrah*. Une digression d'ordre exégétique sur la présence de l'âme individuelle (*ruwān*) sur le corps laisse place à un paragraphe peu clair sur la métamorphose de la forme végétale en une forme humaine lors de laquelle le *xwarrah* entre en elle de manière immatérielle (*mēnōg*), ce qui équivaldrait à l'âme individuelle (Bnd 14.10). On perçoit ici l'embarras théologique que suscite la conciliation jugée nécessaire par l'auteur entre le *xwarrah* et le *ruwān*.

Le texte se poursuit en faisant le récit des débuts peu glorieux du premier couple humain. Après un sacrifice manqué (plutôt que les dieux, ce sont les démons qui en tirent profit) et un dialogue libertin (où les noms des organes sexuels semblent volontairement cryptés dans les manuscrits) – lointain rappel du dialogue amoureux entre les jumeaux Yama et Yamī dans l'hymne védique RV X.10 – le couple donne naissance à un autre couple mais le dévore aussitôt « en raison de la douceur de l'enfant » (Bnd 14.30). Ohrmazd y remédie en réorientant ce « goût » vers l'éducation de la progéniture. Ainsi, naissent et vivent six couples qui donnèrent chacun naissance à un enfant en l'espace de cinquante ans. Parmi ces enfants, Syāmak et Wašāg, qui eux-mêmes engendrent Frawāg et Frawāgē. Ces derniers engendrent quinze couples qui représentent chacun une espèce humaine (*sardag*). La suite évoque la manière dont ces espèces vont peupler le monde : six espèces s'installent dans le continent central, le Xwanīrah, et les neuf autres traversent la mer Frāxkard pour s'installer sur les six autres continents. Bnd 14.35 conclut que les Iraniens et les non-Iraniens (les Arabes, les Māzandarāniens, les Turaniens, les Byzantins, les Chinois, les habitants de la contrée de Gāy/Dāy (?), et ceux du Sind) descendent tous de la lignée de Frawāg, et que l'ensemble des générations mentionnées (25 « espèces ») proviennent de la semence de Gayōmard, comme c'est aussi le cas des humanoïdes, tels que l'ours et le singe, et des espèces ayant peuplé les autres continents (Oreilles-sur-poitrine, l'unipode, les pygmées etc., Bnd 14.36).

Le chapitre 15 est entièrement consacré à la procréation des espèces animales. Il apparaît que les cycles sexuels des mammifères sont parfaitement connus, ce qui incite à penser que les prêtres zoroastriens – auteurs ou compilateurs de ces passages – devaient posséder des connaissances suffisantes pour, d'une part, contrôler la démographie de la communauté et, d'autre part, conseiller les éleveurs en leur indiquant les périodes les plus favorables à la reproduction des troupeaux. Parmi les informations que l'on peut lire dans ce chapitre : des détails sur la phase folliculaire chez la femme et les animaux domestiques, la durée de la gestation pour différentes espèces et les modes de reproductions des oiseaux et des poissons (les ovovivipares, les vivipares et les ovipares, et la ponte en eaux libres). Une grande partie de ces données sont en accord avec les réalités scientifiques.

Le chapitre 16 traite des plantes, en commençant par l'inventaire traditionnel, à savoir l'énumération des plantes mythiques (l'Arbre-aux-nombreuses-semences, le Hōm blanc, le Gōkarn, Bnd 16.3-5), puis celle des espèces (les arbres unifères dont le fruit n'est pas comestible par l'homme et ceux dont le fruit est comestible, les céréales, les fleurs, les plantes aromatiques, les épices, les légumes, etc.), les plantes dont on produit des étoffes (chanvre, jute, coton), les plantes huileuses (sésame, olive, chènevis, ricin, etc.), les teintures végétales (carthame, pernanbouc, curcuma, garance, indigo, etc.), et les encens (costus, santal, mélisse, camphre, etc.). Enfin, les trente sortes (*ēwēnag*) de fruits sont réparties en trois groupes, auxquels on ajoute les produits de la greffe (Bnd 16.26). Cette dernière partie a déjà été rapprochée d'une division des fruits dans l'*Héxaméron* de Jacques d'Édesse (VII^e s.) et dans l'*Alphabet* de Ben Sira (XI^e s. ?) et surtout chez Aristote (sur les fruits, voir Asmussen 1970, Daryae 2006-2007, Azarnouche 2013, p. 125-135). Plusieurs noms de plantes non déchiffrés jusqu'à présent ont pu être lus grâce à l'utilisation de dictionnaires arabes et persans et seront présentés dans une publication indépendante.

Le chapitre 17 expose une doctrine et un mythe sous-jacent qui n'avaient jusqu'à présent jamais été commentés. Chacune des entités créées par Ohrmazd (les hommes, les espèces animales, les rivières, les montagnes, les forêts, les plantes), ainsi que des éléments confectionnés par l'homme (les vêtements et les armures) possède une sorte de « chef », c'est-à-dire un représentant unique de l'espèce qui se caractérise par des signes distinctifs et des fonctions qui peuvent être d'ordre religieux. Ces « chefs » sont nommés *rad*, terme emprunté à l'avestique *ratu-* « prototype ; articulation du temps liturgique », et largement resémantisés dans la littérature exégétique en moyen-perse. Ces passages s'attardent sur l'énumération des *rad* animaux (pour les caprins, le grand bouc blanc ; pour les ovins, le bélier de couleur sombre aux mâchoires blanches ; pour les camélidés, le chameau aux genoux blancs ; pour les chevaux, le cheval blanc aux oreilles jaunes ; pour les canidés, le chien blanc avec des poils jaunes ; pour les mustélidés, l'hermine blanche, etc.). Si l'on compare cette liste avec celle donnée par les *Wizīdagīhā ī Zādspram* 23.2 (Gignoux, Tafazzoli, 1993, p. 83), il apparaît qu'elle est une version élargie de celle des animaux ayant accompagné Zarathushtra lors de son second entretien avec Ohrmazd. Ainsi, ces *rad* jouent un rôle semblable à celui de Zarathushtra auprès des animaux de leur propre espèce, puisqu'ils assurent la propagation de la parole universelle de l'Avesta dans toutes les zones du monde (air, terre et espace souterrain). Une étude approfondie sur la notion de *rad* en tant que « chef des espèces » (dans la continuité de l'exégèse du Visprad 1.1 et du Yasna 1.9), mais aussi dans le sens de « référent et guide religieux », a permis de dégager un nouvel aspect de ce concept : la fonction d'autorité juridique et spirituelle créée vers la fin de la période sassanide pour administrer les affaires religieuses de manière temporelle et localisée, notamment dans des zones externes à l'Iran (par ex. au Yémen). Une publication sur cette notion polysémique est en cours de préparation.

Le chapitre 18 reprend la classification avestique des cinq feux (Yasna 17.11) mais en l'enrichissant de spéculations sur les mondes terrestre et divin et en élaborant une doctrine de la présence universelle du feu. La vision ritualiste n'est

pourtant pas totalement absente car la combustion du feu est ici comparée à la digestion (eau et/ou nourriture = offrande liquide et/ou solide). Ce passage comporte également un bref extrait d'un mythe étiologique sur la tripartition du feu terrestre lors de son déplacement sur le dos du bœuf *Srīsōg* (« aux trois éclats ») (Bnd 18.5), qui serait à l'origine de l'apparition des trois grands feux de la période sassanide (Farnbay, Gušnasp et Burzēnmīhr). Fait rare, ce mythe est illustré sur un sceau sassanide de la collection Saeedi, figurant un bœuf portant trois flammes sur son dos (Gyselen 2003, p. 137, pl. 4).

Le très bref chapitre 19 expose le statut divin du sommeil, démuné de corps matériel mais doté d'une forme idéale, celle d'un jeune homme de quinze ans ou d'un étalon de quatre ou cinq ans, images où l'on a voulu voir une allusion sexuelle et un parallèle au thème de l'excitation des Archontes dans le mythe manichéen (Shapira 2011). Sans en fournir de confirmation, le passage se poursuit sur la nécessité de respecter une durée « légale » du sommeil, soit le temps de la récitation de quatre strophes gâthiques.

Le chapitre 20, très bref également, est dédié au son ou au cri (*wāng*) dont il fournit une sorte de classification. Il s'ouvre sur le concept de la « plainte » juridique (*garzišn*) – et non la lamentation, comme on l'avait interprété jusqu'à présent – puisqu'il emploie une terminologie et une syntaxe identiques à celles de l'Archive juridique du Tabaristan (voir Macuch 2016, en particulier Tab 2b.4-5). Ainsi, *wāng kardan* (litt. « crier ») fait partie intégrante de la procédure légale puisque l'acte de parole déclenche formellement le processus pénal (cf. en français l'« appel »). Le texte énumère ensuite la musique, le bruit de la meule, celui de l'eau, et aussi celui des plantes que l'on coupe ou celui du sol quand s'écroulent dessus des habitations et des pierres. Le tonnerre est absent de cette liste car il est de nature démoniaque.

Le chapitre 21 décrit l'un des mythes les mieux connus et les plus détaillés du zoroastrisme, celui de la production de la pluie. Le succès du processus dépend d'un équilibre fragile entre les forces engagées : les divinités *Tištār*, le Vent, le Feu céleste *Wāzišt* (l'éclair) et leurs adversaires personnels, le démon de la sécheresse *Apōš*, le mauvais vent, le démon *Aspenjaruš*. Sous ses différentes formes (vapeur, écume, gouttes), l'eau doit être puisée dans la mer mythique *Frāxkard*, filtrée, transportée par les nuages appelés « jarres mesurées » (sur la Mesure dans les mythes de l'eau, voir Azarnouche 2012). À la suite de ce captage de l'eau, *Tištār* fait une libation et projette l'eau en direction du vent, qui la recueille et fait pleuvoir (Bnd 21c.8-9). En cas de sabotage par les démons, l'eau gèle ou tombe sous forme de grêlon, ou bien retombe inutilement dans des zones où sa présence n'est pas requise. C'est alors qu'intervient le Feu *Wāzišt*, qui dégèle l'eau (il la « libère » de sa stagnation, comme dans les mythes indo-européens), mais la victoire des collaborateurs divins n'est jamais totalement assurée car les démons menacent en permanence de perturber les déplacements de l'eau et le maintien de la Mesure. Ce grand drame cosmique donne à l'auteur l'occasion de dépeindre la personnalité du dieu Vent (beau comme un jeune homme, lumineux, aux yeux blancs - signe de sa nature divine -, vêtu d'un chaud manteau et chaussé de souliers de bois (Bnd 21a.1-9)), éloge qui n'est pas sans rappeler l'invocation du Vent dans un hymne en son

hommage dans le rituel sogdien de la pluie (Azarnouche, Grenet 2010). Ce chapitre invite à une réflexion plus approfondie sur la production de la pluie en tant qu'acte rituel complexe accompli par les divinités (cf. la libation de Tištar). Le bon fonctionnement de tout rite est tributaire de la présence de l'ensemble de ses éléments, dont les objets et ustensiles. Cela expliquerait pourquoi l'escamotage de la Mesure (*paymān*, désormais à comprendre aussi comme un récipient rituel) par les démons dans d'autres mythes apparentés (voir Azarnouche 2012) déclenche un chaos climatique que seule la récupération de l'objet peut arrêter.

Le chapitre 22 présente une classification des créatures nuisibles créées par Ahriman, les *xrafstar*. Ce chapitre ayant fait récemment l'objet d'une étude détaillée (Moazami 2004), nous nous contentons de signaler les progrès d'identification et de déchiffrement : d'abord on observe que l'effort de classification fait pour les créations ohrmazdiennes est reproduit pour les *xrafstar* (aquatiques, terrestres, aériens). L'auteur précise d'emblée que le corps de ces créatures est ohrmazdien, mais que leur nature maléfique est le fait d'Ahriman, c'est pourquoi il faut les faire disparaître (référence à l'hécatombe rituelle) (Bnd 22.4). Le texte énumère plusieurs espèces rampantes (des serpents et « dragons » de divers espèces, la limace (*šērēnag*), la vipère (*šēbāg*), les scorpions, la tortue, les lézards, les coléoptères (dont le bousier), le ver à soie et *Dactylopius Caccus*, soit la cochenille du chêne kermès, et différentes sortes de fourmis et de mouches et la guêpe... Un passage difficile (Bnd 22.24) semble faire allusion au dépôt de larve par certaines espèces de mouche ou au parasitage des larves ou du corps d'autres espèces.

On note l'absence de l'araignée dans cette liste (son nom est pourtant attesté en moyen-perse : *tanand*, la « tisseuse », Bnd 31.27). Le passage s'achève sur cette assertion que l'état de Mélange étant irrévocable, on peut le combattre soit par un affrontement direct avec les créatures néfastes (exemple des rapaces serpentaires), soit en détournant leur effet néfaste au profit de l'homme, comme le fait Ohrmazd avec l'abeille productive de miel ou le ver à soie.

Le chapitre 23 expose une autre catégorie d'animaux néfastes, qui sont regroupés sous la dénomination de « loup ». Il s'agit en réalité des prédateurs souvent nocturnes (loup, grands félins, hyène, chacal, chat, chouette, requin) mais aussi des « loups invisibles » (maladies, douleurs, infections) qu'Ohrmazd a doté d'une forme visible afin que l'homme puisse les détecter. Ce chapitre a fait l'objet d'une publication (Azarnouche 2016).

Cette étude se fonde sur l'édition de référence (Pakzad 2005) avec des modifications, et en tentant compte du manuscrit pāzand M 51. Notre traduction corrige considérablement celles faites par Anklesaria en anglais (1956) et par Bahār (1999) en persan.

II. Cours de Master

1. Premier semestre

À titre d'introduction à la littérature zoroastrienne en moyen-perse, nous avons commenté le contenu des Livres pehlevi majeurs et donné une analyse complète, accompagnée de lecture d'extraits, du *Livre d'Ardā Wirāz* dans l'édition de

Ph. Gignoux (*Le Livre d'Ardā Virāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*, Paris, 1984 (Bibliothèque iranienne, 30).

2. Second semestre

Afin de pallier l'absence d'un enseignement parisien dédié au *Livre des rois* de Ferdowsi (*Shāhnāme*, ci-dessous ShN), œuvre du x^e-xi^e s. qui permet notamment d'observer la continuité et les aboutissements des thèmes majeurs de la mythologie zoroastrienne depuis l'Avesta, il a été décidé de dédier à ce thème un enseignement spécifique et accessible au plus grand nombre. M. Frantz Grenet (Collège de France, *Histoires et cultures de l'Asie centrale préislamique*) a accepté de co-organiser cet événement, qui a pris la forme d'un séminaire hebdomadaire.

L'accent a été mis sur des figures épiques émanant de la région du Sistân, soit la lignée du héros Rostam, dont les épopées furent intégrées aux cycles historico-mythiques des rois perses, le *Xwadāy-nāmag* « Livre des Seigneurs ». D'autres aspects de l'œuvre, notamment ses dimensions iconographique, poétique et linguistique ont également été abordées en détail lors de ce séminaire et dans les discussions qu'il a suscitées.

Les résumés des contributions des quatorze participants, ainsi que les enregistrements de la plupart des interventions sont disponibles sur le site du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/site/frantz-grenet/course-2016-2017.htm>). Programme : *Le Livre des Rois* de Ferdowsi et les épopées sistaniennes. Strates textuelles, strates iconographiques (Collège de France, février à juin 2017)

23 février : Frantz Grenet (Collège de France) « Quelques questions relatives à l'apport centre-asiatique dans le *Shāhnāme* », Anna Caiozzo (Université Paris-Diderot) « Rostam le noir ou l'identité d'un héros dans les manuscrits turco-mongols (xiv^e et xv^e siècles) ».

3 mars : Gabrielle van den Berg (Université de Leyde) « Sistani Epics in the *Shāhnāme* Manuscript Tradition : On the Demon Shabrang and the Hero Barzu ».

10 mars : Julie Duvigneau (Inalco) « Les enjeux de la référence au *Shāhnāme* dans la littérature persane du xx^e siècle : Le cas de *Souvachoun* de Simine Dânechvar », Svetlana Gorshenina (Université de Lausanne, Collège de France) « Le rôle du *Shāhnāme* dans les constructions identitaires modernes en Asie centrale ».

24 mars : Francis Richard (Bulac) « Les cycles d'illustration du *Shāhnāme*, miroir des choix du commanditaire du manuscrit ? », Wouter Henkelman (EPHE, Section des sciences historiques et philologiques) « Héros royal et mythe du fondateur : témoignages du *Shāhnāme* ».

31 mars : Michael Shenkar (The Hebrew University of Jerusalem) « Farāmarz and the Sistani Epic in Sogdian Paintings ».

28 avril : Dominique Barthélémy (Université Paris-Sorbonne) « Regard d'un médiéviste occidental sur le *Shāhnāme* », Gilles Authier (EPHE, Section des sciences

historiques et philologiques) « Quelques avatars de personnages du *Shāhnāme* dans le folklore du Daghestan ».

19 mai : Delphine Miroudot (Musée du Louvre) « Le *Shāhnāme* hors du livre : témoignages inscrits et illustré des collections du département des Arts de l'Islam du Musée du Louvre », Samra Azarnouche (EPHE, Section des sciences religieuses) « Les strates moyen-perse du *Shāhnāme* et la survivance du vocabulaire zoroastrien ».

2 juin : Viola Allegranzi (doctorante Paris III, Université de Naples « L'Orientale ») « Les citations du *Shāhnāme* dans l'épigraphie monumentale : un mythe légitimateur dans le monde iranien médiéval », Agnes Korn (CNRS, Mondes iranien et indien) « Rostam en sogdien ».

Portant sur un récit épique commun au corpus zoroastrien en moyen-perse et au *Shāhnāme*, l'épopée de Zarēr, notre intervention intitulée « Les strates moyen-perse du *Shāhnāme* et la survivance du vocabulaire zoroastrien » a tenté de réévaluer la place de la religion iranienne dans l'œuvre de Ferdowsi.

Résumé :

L'analyse de l'épopée de Zarēr, frère du roi Goštāsp, texte connu à la fois par le *Shāhnāme* de Ferdowsi et par la littérature zoroastrienne en moyen-perse, présente l'occasion de confronter le *Shāhnāme* à ses antécédents littéraires et aux strates textuelles qui le préfigurent, et d'autre part, de s'interroger sur la place de la religion iranienne dans cette œuvre où, selon certains, les thématiques religieuses auraient été adaptées à un lectorat musulman.

Parmi les multiples *Shāhnāme* que Ferdowsi dit avoir utilisés comme sources, l'œuvre inachevée du poète de la cour samanide, Daqiqi (mort en 975) occupe une place à part puisque Ferdowsi emprunte mille vers à ce « livre *pahlavi* » qu'il projette de compléter. Ces vers commencent par le règne de Goštāsp et sa conversion à la religion de Zoroastre.

Les deux versions du *Shāhnāme* (ShN) (5 600 mots) et de l'*Āyādgar ī Zarērān* (AZ) en moyen-perse (3 600 mots) peuvent être divisées en quatre épisodes : 1. La déclaration de guerre entre l'Iran et le Turan (les Chionites/Huns dans AZ et les Turcs de Chine dans le ShN) et les préparatifs de l'armée (AZ § 1-34 ; ShN v. 87-315, Khāleqi éd, V) ; 2. Les prédictions de Jāmāsp, conseiller de Goštāsp (AZ § 35-68 ; ShN v. 316-441) ; 3. Le début de la bataille et la mort de Zarēr (AZ § 69-94 ; ShN v. 442-657) ; 4. La vengeance de Bastūr, fils de Zarēr, et l'intervention d'Isfandiyār (AZ § 95-114 ; ShN v. 658-754).

Les différences de styles et de techniques poétiques ou narratives permettent de conclure que même si le texte moyen-perse n'est manifestement pas la source de Ferdowsi, la majorité des figures de style (métaphores, hyperboles, parataxes) et d'autres caractéristiques du style épique sont déjà formellement élaborées et qu'on est face à un seul récit fondu dans deux moules différents : celui de la guerre sainte et de la glorification du martyr mort pour sa foi dans la version d'AZ, et la geste héroïque et épique pour le ShN.

Parmi les différences les plus considérables figurent les motivations pour entrer en guerre : dans AZ, le touranien Arjāsp s'indigne de la conversion de Goštāsp et de sa cour à la religion de Zoroastre, tandis que dans le ShN c'est Zoroastre lui-même qui met le feu aux poudres. Dans AZ, Goštāsp veut à tout prix éviter la mort de son frère jusqu'à ce que le visionnaire Jāmāsp lui prédise l'issue heureuse de la bataille avec Isfandyār capturant Arjāsp (passage absent du ShN pourtant plus détaillé par ailleurs). Le ShN omet également l'incantation de la flèche (la formule prononcée par Goštāsp pour la flèche destinée à tuer l'assassin de Zarēr), l'apparition de l'âme de Zarēr qui met son fils en garde contre une flèche empoisonnée, et enfin l'intervention du cheval de Zarēr (cf. son épithète avestique *aspāiiaoda-* « qui combat à cheval ») qui sauve Bastūr d'une mort certaine. Certaines de ces divergences peuvent s'expliquer soit par le fait que des références précises à des croyances zoroastriennes comme le devenir de l'âme (qui, dans le cas de Zarēr, n'a pu bénéficier comme il se doit des rites funéraires) n'avaient plus leur place dans l'épopée de Daqiqi ou dans ses sources, sans parler du rôle performatif des formules sacrées (quant à la participation surnaturelle du cheval, c'est principalement Rakhsh, célebrissime monture de Rostam, qui concentre toutes les références). Par ailleurs, Bastūr est soit remplacé par Isfandyār dans le ShN soit accompagné par lui.

On peut conclure que non seulement le ShN ne gomme pas volontairement des éléments zoroastriens mais que le récit conserve généralement toute son essence zoroastrienne. La religion ancienne n'y est pas présentée comme un élément exotique ou artificiel : la terminologie est choisie, comprise et parfaitement assumée. On pourrait aller jusqu'à dire que le message de Ferdowsi est peut-être plus « zoroastrien » que celui du texte moyen-perse. Alors que ce dernier se présente comme une tragédie destinée à être chantée et mise en scène dans une représentation dramatique où l'on célèbre le martyr innocent, la version persane pose les jalons pour la fabrication du personnage qui incarne le guerrier idéal, à savoir Isfandiyār, réunissant le courage et la foi zoroastrienne et se voyant confier le rôle primordial de diffuser la nouvelle religion. En somme, le zoroastrisme cesse d'être un simple élément de l'intrigue et devient ici le principal schéma narratif, le fil conducteur, qui accompagne l'invincible Isfandiyār vers sa destinée : mourir en combattant son alter ego sistani, Rostam.

Cette étude comparative sera étendue aux trois autres textes que la littérature zoroastrienne et le *Shāhnāme* ont en commun, à savoir la geste d'Ardashīr, les conseils de Wuzurg-Mihr et l'invention du jeu d'échecs, tous compris dans le Codex pehlevi MK (1322).

Bibliographie

- B. T. ANKLESARIA, *Zand-ākāsīh : Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English*, Bombay 1956.
- J. P. ASMUSSEN, « The List of Fruits in the Bundahišn », dans M. BOYCE, I. GERSHEVITCH (éd.), *W. B. Henning Memorial Volume*, Londres 1970, p. 14-19.
- S. AZARNOUCHE, « Séjour de Jam en enfer », dans S. AZARNOUCHE, C. REDARD (éd.), *Yama/Yima : Variations indo-iraniennes sur la geste mythique*, Paris 2012 (Publications de l'Institut de civilisation indienne, 81), p. 29-44.
- S. AZARNOUCHE, *Husraw ī Kawādān ud Rēdag-ē « Khosrow, fils de Kawād, et un page »*, texte pehlevi édité et traduit, Paris 2013 (Cahiers de Studia Iranica 49) (Prix R. Ghirshman AIBL, 2017).
- S. AZARNOUCHE, « Le loup dans l'Iran ancien : entre mythe, réalité et exégèse zoroastrienne », *Anthropology of the Middle East* 11/1 (2016), p. 1-19.
- S. AZARNOUCHE et F. GRENET, « Thaumaturgie sogdienne, nouvelle édition et commentaire du texte P.3 », *Studia Iranica* 39/1 (2010), p. 27-77.
- M. BAHĀR, *Bondaresh*, Téhéran [1378] 1999.
- T. DARYAEI, « List of Fruits and Nuts in the Zoroastrian Tradition : An Irano-Hellenic Classification », *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 6 (2006-2007), p. 1-10.
- Ph. GIGNOUX, A. TAFAZZOLI, *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi*, Paris 1993 (Cahiers de Studia Iranica, 13).
- R. GYSELEN, « Les grands feux de l'Empire sassanide : quelques témoignages sigillographiques », dans C. G. CERETI, M. MAGGI, E. PROVASI (éd.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden 2003 (Beiträge zur Iranistik 24), p. 131-138, pl. 4.
- M. MACUCH, « The Legal Context of the Tabarestan Court Records », dans R. GYSELEN (éd.), *Words and Symbols : Sasanian Objects and the Tabarestan Archive*, Bures-sur-Yvette 2016 (Res Orientales XXIV), p. 145-170.
- M. MOAZAMI, « Evil Animals in the Zoroastrian Religion », *History of Religions* 44 (2004), p. 300-317.
- F. PAKZAD, *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie, Band I : Kritische Edition*, Téhéran 2005.
- D. SHAPIRA, « Sweat and Sleep : Notes on Pahlavi Intertextuality », *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 71 (2011), p. 59-86.