Religions de l'Iran ancien : études zoroastriennes

Cosmogonie et cosmologie zoroastriennes : l'état de Mélange et la Rénovation finale (Bundahišn 24-36)

Samra Azarnouche

Édition électroniqueURL : <https://journals.openedition.org/asr/2648>

DOI : 10.4000/asr.2648

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 161-170

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Samra Azarnouche, « Cosmogonie et cosmologie zoroastriennes : l'état de Mélange et la Rénovation finale (Bundahišn 24-36) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 19 septembre 2019, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2648> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2648>

Religions de l'Iran ancien : études zoroastriennes

Samra AZARNOUCHE

Maître de conférences

Cosmogonie et cosmologie zoroastriennes : l'état de Mélange et la Rénovation finale (Bundahišn 24-36)

COMMENCÉE en 2015, la traduction commentée du traité de cosmologie et de cosmogonie zoroastriennes, le Bundahišn, s'est achevée cette année par l'analyse des chapitres 24 à 36¹. Cette partie de l'ouvrage illustre l'articulation du monde divin ou démoniaque avec celui des hommes, tout en plaçant ces derniers au cœur d'une géographie et d'une chronologie mythiques. L'ultime séquence de cette chronologie, c'est-à-dire la Séparation (*wizārišn*) et la Rénovation finale (Frašgird), est aussi l'une des dernières du traité.

Ce travail fut l'occasion de mener une réflexion sur la structure globale du livre et sur la logique d'enchaînement des chapitres. Plusieurs constats ont pu être faits : dans les catalogues des entités créées domine le principe de l'antithèse (à une énumération d'entités positives succède immédiatement celle de leurs antagonistes ahrimaniens, par ex. chap. 5 et 6), ou celui de l'association logique (ex. le chap. 21 se termine par le récit de la production de la pluie, qui est suivi du chap. 22 sur les *xrafstar* ; cette succession peut s'expliquer par le fait que la pluie est supposée purifier le monde du poison de ces êtres néfastes) ; à la suite de ces énumérations, l'auteur va progressivement recentrer son propos sur l'homme, sur les zones terrestres ou mythiques qu'il occupe et sur le thème final de l'eschatologie collective. Ainsi, à l'instar de beaucoup d'autres traités iraniens, le Bnd débute par le commencement du monde et s'achève sur la fin des 12 000 de la chronologie mythique.

Succédant au grand catalogue du vivant (chap. 7-23), le chapitre 24 rompt la logique narrative pour préparer les développements du texte vers la description de la fin du monde. Il s'ouvre sur le tableau mythologique d'un paysage marin où sont sommairement décrits les habitants de la mer mythique, Frāxkard, qui recouvre la surface du disque de la terre et sur laquelle flottent les sept continents. Ces êtres végétaux ou animaux sont tous décrits comme ayant des dimensions titanesques, ce qui est en accord avec l'envergure de leur rôle cosmogonique et la nature de

1. Pour un résumé des chapitres 14-23 voir S. AZARNOUCHE, « Cosmogonie et cosmologie zoroastriennes : l'état de Mélange (suite) », *Annuaire de l'EPHE-SR* 125 (2016-2017), p. 231-235.

leur « fonction individuelle » (*xwēškkārīh*). Ils sont en effet liés d'une manière directe ou indirecte avec la fertilité et la démultiplication des espèces d'une part, et l'accomplissement du Frašgird, ou la Rénovation à la fin des temps, d'autre part. S'ils servent de lien entre le début de la création et sa fin, c'est par leur capacité de renouveler perpétuellement le monde.

Au milieu de cette mer, l'arbre sacré, le Hōm blanc (nommé aussi Gōkarn, dont le suc est la base du breuvage d'immortalité qui permettra la Résurrection des corps) est farouchement gardé par deux gardiens titanesques, le poisson Kar (ou Araz) et le monstre Wās « aux cinq cents *warām* », qui tournent en permanence autour de son tronc. Le premier est doué d'une perception sensorielle exceptionnelle et le corps du second est démesurément allongé ; ces propriétés leur permettent de protéger l'arbre de l'atteinte du gigantesque crapaud créé par Ahriman. Un second arbre « Aux-multiples-semences » (*Wan ī was-tōhmag*), à l'origine de toutes les autres plantes, fournit l'eau aux sept continents par l'intermédiaire des 9 999 x 10 000 canaux qui traversent son tronc. Mais l'être aquatique le plus remarquable de cet ensemble est l'Âne-à-trois-pattes (*xar ī sē pāy*), dont les passages 24d.10-24e.21 donnent la description la plus détaillée. Allié essentiel du dieu de la pluie, Tištar, il purifie l'eau de la mer Frāxkard et provoque son évaporation.

Selon une étude poussée menée par A. Panaino², cette « licorne iranienne » partage de nombreuses caractéristiques avec la licorne/le rhinocéros ou leurs avatars dans les traditions indienne et mésopotamienne (telles que la corne, l'hypersexualité, la participation à la fin de la sécheresse/famine, etc.), mais cet âne zoroastrien a aussi et surtout le pouvoir de purifier, par la force de son regard et de son urine, les eaux polluées par le poison des *xrafstar*. Les parallèles offerts par des textes médiévaux comme le *Physiologos* (Codex B) ou *les Cyranides*, livre de magie hermétique, mais surtout les détails très précis coïncidant avec le Bnd trouvés chez Ctésias de Cnide, *Histoire des Indes* I (corps blanc, tête bleue, pouvoir de purifier les poisons dans les liquides, importance de son fiel/*ambar* « ambregris » Bnd 24d.21, et de son astragale/*xwurdag* « paturon » Bnd 23d.13, cf. pers. *khordēh-gāh*), ou chez Elien, *Historia animalum* XVI, 20.3 (corps coloré, force des pieds, voix forte, pouvoir de la corne), indiquent que la matière iranienne avait circulé au sein de ces traditions. Un autre texte zoroastrien qui mériterait d'être porté au dossier est une Rivâyat persane³ selon laquelle : « L'eau qui s'écoule du Mont Alburz finit sa course, réchauffée, dans les enfers pour y laver l'impureté. Quand elle sort de l'enfer, elle retombe dans les mers. Ohrmazd a créé l'Âne-à-trois-pattes appelé *khar-i talâtâ*⁴ qui fixe son regard sur l'eau se déversant de l'enfer ; alors l'eau redevient fraîche et pure. Le Créateur a donné tant de pureté et de magnificence à cet âne que si de la matière morte, des menstrues, des déchets corporels ou toute

2. A. PANAINO, « Between Mesopotamia and India. Some Remarks about the Unicorn Cycle in Iran », *The Melammu Project*, 2001, p. 149-179.

3. E. B. N. DHABHAR, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others*, Bombay 1932, p. 97.

4. Lecture parsie de l'araméogramme moyen-perse TLTA pour le chiffre 3, *sē*. L'équivalent du mot « patte » a donc été omis dans ce nom persan.

autre impureté tombent dans la mer, ils sont détectés par cet âne et purifiés grâce à la force de son regard ».

L'animal mythique suivant, la vache Haḍayōš (ou Srisōg, Bnd 24e.22), qui, au début de la création, a permis aux hommes de traverser la mer pour aller peupler les différents continents, joue un rôle essentiel dans la Rénovation finale puisque c'est son lait mêlé au suc du Hōm blanc qui servira à préparer le breuvage d'immortalité.

Suit alors une longue liste d'oiseaux mythiques, dont les plus remarquables sont Čamrōš, qui, sur l'instigation de Burz Yazad (Apam Napāt), « picore » les ennemis des Iraniens (24f.24, voir aussi son rôle de fertilisation dans Mēnōg ī Xrad 61.11), Karšift, qui récite l'Avesta dans le langage des oiseaux (24g.25, *uzwān ī murw*)⁵, l'oiseau Wahman, dans la langue duquel une des prières avestiques a été prononcée (24h.28), puis des animaux réels et leurs antagonistes, comme le faucon blanc qui s'oppose au serpent ailé, le rolleur (*kāskēn*) à la sauterelle, et le vautour (*karkās*, 24l.36, 24s.46), qui n'a pas d'antagoniste animal individuel mais porte la responsabilité de combattre la Nasu, démons de la putréfaction mortuaire, en filtrant l'impureté des cadavres. Cette tâche ingrate lui vaut une petite compensation : « même du plus haut (point) de son vol, si de la chair de la quantité d'un poing se trouve au sol, il la voit. Sous son aile fut créée une odeur musquée afin que, lorsqu'il mange de la charogne (et qu')il s'aperçoit de sa puanteur, (il puisse) glisser la tête sous son aile et retrouver l'apaisement », ce qui pourrait faire référence au nettoyage systématique du plumage après une curée, lors duquel l'animal doit glisser son cou sous ses ailes pour atteindre ses glandes uropygiennes. Après ce rappel des combats entre antagonistes qui caractérisent l'état de Mélange, l'ouvrage s'oriente vers une description des divisions du temps.

S'ouvrant sur la question de la temporalité de la création qui s'est faite en 365 jours et en six Gāhānbār, le chapitre 25 décrit la durée des jours et celle des mois d'été (sept) et d'hiver (cinq). Les jours d'été comptent cinq *gāh* (moments rituels) en 24 heures, et les jours d'hiver quatre (on ne tient pas compte du *gāh* de midi, Rapihwin, puisque cette divinité est absente de la surface de la terre pendant l'hiver, 25.12, 15). Les dispositions religieuses et rituelles, notamment les rites funéraires, dépendent de ces connaissances dont les prêtres (ici les *hērbed*) doivent strictement tenir compte (25.8). Les passages météorologiques qui suivent expliquent la chaleur en été et le froid en hiver par le fait que le premier a sa base (*bun-kadag*)⁶ au sud et le second son *ašārišn* (?)⁷ du côté nord (25.11, 16, 18, 19,

5. Sur le langage des animaux voir *Wīzīdagīhā ī Zādspram* 23.2 (P. GIGNOUX, A. TAFAZZOLI, *Anthologie de Zādspram*, Paris 1993, p. 83).

6. La signification d'un composé apparenté, *bun-xānag*, a été longtemps débattue. Il pourrait désigner les fonds personnels ou les propriétés familiales (voir entre autres P. HUYSE, « Kerdīr and the first Sasanians », dans *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, N. SIMS-WILLIAMS [éd.], Wiesbaden 1998, p. 109-120). Pourtant nombreuses, les occurrences de *bun-kadag* offertes par le Bnd (aussi 21b.4, « base fondamentale » des nuages, et également par d'autres textes comme *Dādestān ī Dēnīg* 26.5, où il désigne la « source » de la puanteur infernale, etc.) ne sont généralement pas discutées en parallèle avec *bun-xānag*, sans doute à cause de son usage métaphorique.

7. Ce mot illisible est l'équivalent négatif de *bun-kadag*. Un dérivé de la racine *sarHI « refroidir » reste phonétiquement difficile à envisager.

aussi 28.4). On trouve en fin de ce chapitre ce qui pourrait être l'une des rares polémiques contre l'islam dans le Bnd : « 25.23. [...] Ceux qui disent que la lune (est la base du calendrier) confondent tout, sauf quand ils disent qu'en soixante jours, il y a deux (lunaisons). 25.24. Celui qui considère l'année d'après la rotation de la lune confond l'été et l'hiver ».

Contrairement à ce que son titre « Sur les grandes actions des divinités mēnōgiennes » pourrait évoquer, le chapitre 26 ne porte pas sur les actions démiurgiques des divinités qui comptent pourtant parmi leurs activités les plus déterminantes pour le monde, car ce thème a déjà été détaillé au chapitre 3. Ici l'auteur dresse une fiche signalétique des principaux dieux dont la grande majorité est des divinités calendaires, mais sans suivre l'ordre ni la structure du calendrier. On y décrit les qualificatifs divins, les différents collaborateurs de chaque dieu, l'élément terrestre placé sous sa protection, sa « fonction propre », etc. La structure de base est la liste des Amahraspand/Aməša Spənta avec Ohrmazd à sa tête. Sous chacune de ces sept sections, l'auteur insère la liste des collaborateurs et leurs descriptions, puis une troisième strate mentionnant les divinités qui leur sont associées. Le principe de ces associations n'est pas toujours rationnel et doit trouver sa source dans l'Avesta. Particulièrement présent dans ce chapitre, le substrat avestique se laisse voir soit à travers les attributs et qualificatifs divins qui s'expriment par des calques, des pseudo-traductions ou des adaptations paronymiques de leurs pendants avestiques, soit par des citations introduites par la formule habituelle « il est dit ceci (dans la Dēn) ». Comme dans le cas du précédent, ce chapitre marque un point de rupture dans le schème descriptif du monde. En effet, après avoir consacré de longs passages aux catégories des entités et créatures terrestres, il est temps de s'intéresser de près au monde des dieux, à l'immatériel, au sort de l'âme et aux caractéristiques du *mēnōg*. Ce chapitre qui présente une version complète de la hiérarchie du panthéon est à lire en parallèle avec le Sīh Rōzag, texte avec lequel il partage un grand nombre de thèmes et de formulations bien que l'ordre de l'énumération soit parfois différent⁸.

On remarque que des noms de fonctions militaires ou administratives, dont certains de la période sassanide tardive, ont été introduits dans les descriptions des dieux : Wahman est huissier introducteur (*handēmāngarīh*) à l'audience d'Ohrmazd, Rām est chef des armées (*artēštārān sālār*) des êtres mēnōgiens, Wahrām est le porte-bannière (*drafšdār*) des dieux, Šahrevar est l'« avocat des pauvres » auprès d'Ohrmazd (*driyōšān jādag-gōw*, fonction encore mal définie d'un prêtre chargé d'administrer des fondations pieuses et de gérer les affaires juridiques [et fiscales ?] des plus démunis et de la classe des travailleurs), Mihr est dit juge (*wizīr*) du *gētīg* et gouverneur local (*dahībed*), car « dès qu'il se présente auprès d'une personne dans une affaire, la loi est appliquée ». Se distinguant de son parallèle du Sīh

8. Ces parallèles ont été étudiés par E. RAFFAELLI, « *Bundahišn* 26 and the Pahlavi *Sīh-Rōzag*: Comparative Notes », dans M. MACUCH, D. WEBER, D. DURKIN-MEISTERERNST (éd.), *Ancient and Middle Iranian Studies. Proceedings of the 6th European Conference of Iranian Studies, held in Vienna, 18-22 September 2007*, Wiesbaden 2010, p. 161-177.

Rōzag 11⁹, le passage 26.68 énumère les qualifications avestiques du Soleil suivies de leur interprétation exégétiques. Ainsi, *arwand-aspīh* « vitesse des chevaux » signifierait que le dieu possède de bons chevaux « car ses montures sont dotées d'un *xwarrah* druwaspien » (ou bien « car il a pour monture le *xwarrah* druwaspien » ?), TD1 : *čē druwāspān xwarrah bārag dārēd*), soit dignes de la déesse des chevaux Druwāspā, dont le nom signifie « aux chevaux en bonne santé » (dans TD2, le syntagme qui précède immédiatement cette phrase, QDM *dlw'sp' hnd'm*, est en réalité une faute non biffée par le copiste pour ME *dlw'sp'n' GDE*, et n'a donc rien à voir avec un cheval posé sur un membre de la déesse, comme une interprétation récente l'avait envisagé (**abar druwāsp handām*)¹⁰).

Consacré aux démons, le chapitre suivant (Bnd 27) se présente d'emblée comme non exhaustif : « il faudrait un hiver entier pour décrire tout le mal que Gannāg Mēnōg a fait à la création d'Ohrmazd ». Les actions démoniaques ne sont pas désignées par le même terme qu'au chapitre précédent, *xwēškārīh* « fonction propre » mais par *kār* « acte ». Plus de quarante-cinq êtres démoniaques sont nommés. Ils sont tantôt des démons climatiques (sécheresse, cataclysme, foudre) ou planétaires (les sept planètes, les nœuds de l'écliptique et la comète), tantôt des péchés démonisés ou des troubles psychiques, ou encore le mauvais œil, les maladies, le poison et la mort. Certains se spécialisent dans les obstacles contre le rituel zoroastrien (Andar s'oppose au port de la chemise et de la ceinture sacrée, Tawrij est le démon du monosandalisme et Ōdag incite les hommes à commettre le péché de parler pendant l'accomplissement des fonctions corporelles). Le paragraphe 27.28 donne au passage la description d'un objet rituel dédié à l'extermination des *xrafstar*, le **mārgan* (bâton surmonté d'un morceau de cuire), ailleurs appelé *xrafstargan* (av. *xrafstra-gan*-). D'autres démons, très nombreux, se mélangent au corps des hommes mais n'ont pas de nom dans le corpus de la Dēn (*a-nāmagān* « anonymes »¹¹). Les démons planétaires influent également sur les températures infernales : « L'enfer est dit d'une noirceur (telle,) qu'on peut la toucher de la main, et sa puanteur est à couper au couteau [...] Il est rattaché par un lien (*band*) aux sept planètes, tantôt pour augmenter le froid, comme Saturne, tantôt pour augmenter la chaleur, comme Mars » (27.57-58).

Comparant le corps de l'homme à l'univers, le chapitre 28 est l'application zoroastrienne de la théorie du micro-macrocosme, théorie largement diffusée dans l'Orient ancien depuis la Méditerranée orientale à l'Inde et ayant perduré dans toutes les écoles de pensée, de l'Antiquité au Moyen Âge. La vie et le devenir de l'homme sont définis par la place qu'il occupe dans le monde et au sein du drame cosmique qui se joue entre les deux Principes. L'intériorisation de ce drame et

9. Voir E. RAFFAELLI, *The Sīh-rōzag in Zoroastrianism. A Textual and Historico-Religious Analysis*, Londres, New York 2014, p. 98, 211.

10. Voir M. SHENKAR, *Intagible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leyde, Boston 2014, p. 97.

11. Contra F. PAKZAD, *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, Band I: *Kritische Edition*, Tehran 2005, p. 326 (Bnd 27.47), qui préfère la leçon **Čišmagān*. Le démon Čišmag a toutefois été décrit précédemment en 27.30.

l'inévitable engagement de l'homme – en pensées mais aussi dans sa dimension physique – sont à la base d'un système précis de correspondances entre les membres de son corps et les éléments du monde. Cette théorie repose sur deux ensembles de correspondance : a) l'équivalence entre les éléments matériels (et immatériels dans le cas présent) et les différents membres du corps humain, souvent organisés autour de sept membres pour rejoindre la correspondance avec les sept corps célestes, b) l'équation entre les quatre éléments cosmiques (eau, feu, air, terre) avec les quatre humeurs du corps (sang, phlegme, bile jaune, bile noire ou atrabile). Ces tables d'équations suggèrent une interdépendance de l'ordre cosmique et de l'ordre humain. Ce chapitre a été examiné sur la base des travaux de P. Gignoux¹², et par des lectures croisées avec Dēnkard III.263, Wīzīdagthā ī Zādspram 30 et Škand Gumānīg Vizār 16. Le parallèle entre le cycle de la pluie et le cycle de la digestion de nourriture dans le corps de l'homme (28.11, 16) est particulièrement bien mis en lumière.

Le bref chapitre 29 donne la liste des *rad* « chefs, autorités religieuses » des continents du monde, des pays et des constructions mythiques parfois souterraines ou aériennes (le Vara de Jam et la forteresse Kang respectivement) et se termine sur une digression géographique. La plupart des noms propres des paragraphes 2 à 9 (donnés dans les manuscrits en écriture *pāzand*) proviennent du Yašt 13 (par ex. les deux premiers noms du Yašt 13.121 et les deux premiers noms du Yašt 13.122 sont les *rad* de quatre des six continents selon Bnd 29.2), ce qui laisse penser que ces passages sont tirés d'un *zand* perdu de ce Yašt, et permet aussi de corriger certaines formes défectueuses (par ex. 29.2 *Čahrawāsp au lieu de Čaxrawāk, cf. av. Čaθwarəspa, Yašt 13.122). Les *rad* sont dits immortels car ils sont nés au début de l'humanité et doivent réapparaître à la fin des temps (parfois après une période d'occultation) pour assister le troisième Sauveur lors de l'accomplissement de la Rénovation (29.11). Les *rad* des autres créatures sont décrits au chapitre 17.

Le chapitre 30 s'intitule « À propos du pont Cinwār et l'âme des trépassés » mais décrit précisément le parcours de l'âme (*ruwān*) vers l'au-delà au troisième matin après la mort, sans mentionner sa traversée du Cinwār à proprement parler. Du pont il n'est rien dit d'autre qu'il est gardé par un chien (et non deux) et que l'enfer se trouve en-dessous (30.3). La rencontre faite par l'âme n'est pas non plus celle habituellement décrite dans les textes (celle avec une belle jeune fille représentant les bonnes actions ou une vieille femme répugnante ; la bonne et la mauvaise *Dēn*), car elle est ici triple. Après avoir été accueillie par un vent soit parfumé soit méphitique, l'âme voit apparaître trois formes (*kirb*) différentes qui sont toutes trois des représentations de la *Dēn* ou des actions : une vache grasse, une belle fille vêtue de blanc et un jardin riche en eau et en fruits, ou leurs images contraires dans le cas d'un damné (30.13-21). Autre fait marquant qui indiquerait

12. P. GIGNOUX (éd.), *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'Antiquité orientale*, Turnhout 1999, et P. GIGNOUX, « Microcosm and Macrocosm in pre-Islamic Iranian thought », *Encyclopædia Iranica* 2004 (<http://www.iranicaonline.org/articles/microcosm-and-macrocosm>).

une évolution de la doctrine ou la coexistence de croyances alternatives : plutôt que de traverser le pont, l'âme parcourt le fléau de la balance posée sur le pic de la montagne mythique Harburz. En son milieu se trouve une pointe acérée (*tēx ī tēz*) que l'âme des bons peut « traverser » (*widārēd*) pour passer, purifiée, de l'autre côté du fléau où le Bon Way lui servira de psychopompe. La pointe demeure d'une finesse redoutable au-devant des damnés, qui sont toutefois contraints d'y poser le pied. Au troisième pas, ils sont « tranchés » (*frōd brīnēd*) et tombent au plus profond des enfers.

Après cette exploration des zones mythiques et eschatologiques, le chapitre 31 entreprend de lister « Les provinces célèbres de l'Ērān-šahr [...] ». En réalité ce chapitre n'est qu'une variation exégétique sur Wīdēwdād 1 et diffère considérablement avec le *zand* qui nous est connu de celui-ci. On constate entre autres que certains toponymes avestiques (31.2, 7, 8, 14, 16) ont pris ici une nouvelle valeur en accord avec les réalités géographiques de l'Iran sassanide (par ex. l'Arménie, Bnd 31.23 remplace l'Arachosie, Wīdēwdād 1.12).

Le chapitre 32 dédié aux « demeures des Kayanides » élabore un thème commun à la littérature pseudogéographique qui associe des figures mythiques et fondatrices à des lieux (c'est aussi le cas du traité Šahrestānīhā ī Ērānšahr). Ces « demeures » (*mānīhā*) sont décrites soit comme des villes, des microcosmes, soit comme des forteresses souterraines, construites par un « prodige » (*abd*) qui reprend le motif du Vara de Jam (Wīdēwdād 2) en l'adaptant et le généralisant. Le tableau ci-dessous reprend la logique descriptive du texte : une énumération sommaire (32.1-7), puis une première strate descriptive (32.8-13) suivie d'une seconde strate complémentaire (32.14-15). Jam et Dahāk sont les seuls à qui plus d'une « demeure » est attribuée, et on peut se demander si le « Jam-kard » construit dans le Fārs ne serait pas une évocation de « Takht-e Jamšīd », ou Persépolis (encore appelé *sad-stūn* « [aux] cent colonnes » en moyen-perse au IV^e siècle comme l'indique une inscription sassanide). La dimension eschatologique de ces réservoirs d'immortels est plus spécifiquement exprimée dans la Rivāyat Pehlevī 49.6 sq. (description de la forteresse Kang) : ils reviendront sur terre à l'arrivée de Pišyōtan pour restaurer avec lui le gouvernement de la *dēn* (*dēn dahibedīh*).

Figure mythique	Nom et lieu	Bnd	Nom et description	Bnd	Description complémentaire	Bnd
Jam	1. « [War] », dans l'Elborz	32.1	2. « Jam-kard », dans le Fârs, souterraine, absence de saison	32.7, 10	faite de bijoux	32.14
Frēdōn	« Damāwand » au Padišxwārgar	32.2				
Kayus	« ? » dans l'Elborz	32.3	faite d'or, de cristal et d'acier. Y coule une source d'eau de jouvence	32.11		
Dahāk	1. « Kurindušīd », à Babylone	32.4	2. « ? », au Yémen, 3. « ? », en Inde	32.8	à Babylone, ressemble à « Kuling »/grue. Cf. Ḥamza Isfahānī	32.15
Syāwaxš	« Kang », ?	32.5	possède des mains et des jambes, et sept enceintes	32.12		
Frāsiyāb	« ? », souterraine	32.6	souterraine, traversée de 4 rivières, éclairée par des astres en rotation	32.13		

Le chapitre 33, intitulé « Sur les calamités qui advinrent à l'Ērānšahr à chaque millénaire », décrit les événements constitutifs de la chronologie mythique à partir du premier millénaire du Mélange (soit le IV^e millénaire du Temps limité) jusqu'à l'arrivée du dernier Sauveur. Ce chapitre apocalyptique a déjà fait l'objet de plusieurs commentaires auxquels nous nous sommes référés¹³. Décrivant d'abord la résurrection des corps en 57 ans par le dernier Sauveur, le Sōšyāns, le chapitre 34¹⁴ présente la séparation des bons et des damnés, jusqu'à ce qu'une rivière de métal incandescent purifie le monde (cette dernière partie a été comparée avec Enoch

13. Parmi les plus récents, F. GRENET, « I. Le rayonnement de l'eschatologie et de l'apocalyptique iraniennes, II. Le *Zand ī Wahman Yasn* », *Annuaire de l'EPHE-SR* 115 (2006-2007), p. 103-109.

14. Une nouvelle traduction a été proposée par D. AGOSTINI, « "This Earth will be Uncrowned, without Depression, Flat". An Edition and an Annotated Translation of the *Iranian Bundahišn* 34 », *Annali Sezione Orientale* 77 (2017), p. 116-133.

67.4)¹⁵. Comme dans le chapitre 32, les séquences ne présentent pas toujours un enchaînement logique. Le passage 32.8 a donné lieu à une discussion sur le terme *ēwēnag*, ou l'« aura » qui est donnée au corps ressuscité. L'étymologie (**ā-dayana-ka*, dérivé de la racine *dī* « voir »), ainsi que l'association de cette composante de l'être, décrite en Bnd 3.15, avec la Station du Soleil nous invitent à préférer cette nouvelle interprétation.

Les chapitres 35 « Sur la lignée et la généalogie des Kayanides » et 35a « Sur la lignée des Mages » ont donné lieu à une lecture cursive.

Dans l'ensemble, le Bundahišn a pour trame les trois phases de la chronologie mythique (Création, Mélange, Séparation), même si la partie du Mélange est ici la plus détaillée. Cette énumération des créatures se structure en de nombreuses listes qui sont rarement des listes closes : seulement une partie du monde a été décrite dans ce traité. Cela revient à dire que le Bundahišn n'est qu'une des variations possibles du récit zoroastrien de l'histoire du monde. Cette variation se distingue par deux caractéristiques qui lui sont propres : l'auteur (ou le compilateur) du Bundahišn n'a que peu d'inclinaison pour le rituel – il ne l'évoque que rarement – contrairement aux sciences naturelles, pour lesquelles il montre un réel engouement. L'origine avestique ou le substrat exégétique transparaissent ouvertement dans de nombreux passages (rappelons que l'un des titres donnés à ce traité est *zand-āgāhīh* « Connaissance (basée sur) le Zand »). Toutefois lorsque ce substrat peut être comparé au Zand connu par la tradition avestique, le Bundahišn présente parfois des variations conséquentes qui démontrent qu'il appartient à une école exégétique différente de celle du canon.

II. Cours de Master

La première partie de ce cours a été l'occasion de présenter un aperçu des rites, des pratiques et des conditions sociales des zoroastriens d'aujourd'hui. Un séjour effectué en Iran, en octobre 2017, consacré aux principaux sites du zoroastrisme a permis de rassembler une archive photographique qui a été présentée aux étudiants et commentée, en particulier la partie concernant les temples du feu de Téhéran, d'Isfahan (Dar-e Mehr), de Yazd et de Sharifābād, les deux Tours du silence de Sharifābād, et les sites de pèlerinage de Chakchak et de Pir-e Harisht au nord de Yazd. Deux cérémonies (l'une laïque, une fête commémorative en l'honneur de D' Minā Izadyār au Centre zoroastrien de Téhéran, et l'autre religieuse, l'une des six fêtes saisonnières des *Gāhānbār*, conduite par un prêtre et une prêtresse, Mubed R. Shahrzādī et Mubedyār F. Mālī, au temple du feu de Yazd) auxquelles nous avons pu assister, ont été prises comme point de départ d'une discussion sur les conditions de vie des zoroastriens en Iran, leur identité religieuse, leur place dans la société iranienne et leurs relations avec les autorités.

15. Voir R. V. RODRIGUES PEIXOTO, « Confined by Mountains of Metal: the Translation Problem in 1 Enoch 67:4 », dans L. DiTOMMASO et G. S. OEGEMA (éd.), *New Vistas on Early Judaism and Christianity. From Enoch to Montréal and Back*, Londres, New York 2006, p. 99-111.

M^{me} Izadyâr fut l'une des fondatrices zoroastriennes de l'Iranian Thalassemia Society, fait significatif puisque les communautés endogames comme celle des zoroastriens sont les plus touchées par les maladies génétiques, notamment les hémopathies. Les recherches médicales menées grâce à ce centre sont mises en avant à l'occasion comme un résultat des échanges particulièrement bénéfiques entre zoroastriens et musulmans.

La seconde partie de ce cours a porté sur l'administration religieuse et la sigillographie sassanide. Pour illustrer l'usage des sceaux par les mages en contexte économique, nous avons attiré l'attention sur des travaux préliminaires menés du 21 au 27 octobre 2017 sur l'archive de bulles de scellements du VI^e siècle, découverte sur le site de Tol-e Qal'eh, au sud de la ville de Kāzerūn, dans le Fârs occidental. Connu et pillé depuis les années 1980, le site a fait l'objet de fouilles de sauvetage depuis 2015 par les archéologues R. Nowruzī et P. Ghāsemī, qui ont mis au jour plus de 371 bulles d'argile¹⁶. Parmi les 150 objets que nous avons étudiés, plusieurs séries d'empreintes de sceaux identiques permettent d'identifier au moins quatre mages-fonctionnaires qui auraient travaillé en lien avec le site ou au sein même de son administration. Certains parallèles ont pu être établis avec les bulles de Qaṣr-e Abū Naṣr. Une empreinte unique d'un sceaux de mage porte l'image du buste du dieu de la lune (Māh) couronné d'un croissant de lune et porté par un char, lui aussi en forme de croissant et tiré par deux bœufs. Avec le sceau de Munich, stylistiquement très différent, ce serait à ce jour la seconde représentation connue de cette divinité provenant de l'Iran occidental¹⁷.

16. Pour une première présentation des empreintes de sceaux administratifs, voir P. GHĀSEMĪ, R. GYSELEN, R. NOWRUZĪ, A. REZĀYĪ, « Bāzsāzī-ye taqsimāt-e ostān-e sāsānī-ye Bišāpur bā kašf-e te'dādī nām-jāy-e jadīd az gel-mohrhā-ye mohavvate-ye Tol-e Qal'e-ye Seyfābād, Kāzerun [Reconstruction des divisions de la province sassanide de Bīšāpuhr sur la base de nouveaux toponymes inscrits sur les bulles du site de Tol-e Qal'e de Seyfābād] », *Pajouhešhāye Bāstānšenāsi-ye Irān*, vol. 92, n° 14, série 7, 1396 (2017), p. 91-102.

17. M. SHENKAR, *Intagible Spirits and Graven Images. The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leyde, Boston 2014, p. 98.