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

Résumé des conférences et travaux

127 | 2020

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2018-2019)

Religions de l'Iran ancien : études zoroastriennes

Samra Azarnouche

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3232>

DOI : 10.4000/asr.3232

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 59-70

ISBN : 978-2909036-48-9

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], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3232> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3232>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Iran ancien : études zoroastriennes

Samra AZARNOUCHE

Maître de conférences

I. Nouveaux regards sur l'encyclopédie mazdéenne du *Dēnkard*, soixante ans après Jean de Menasce (I)

Historiographie des études sur le Dēnkard

Ce séminaire saisit l'occasion, soixante ans après la parution du travail pionnier de Jean de Menasce, de revenir à l'une des sources textuelles les plus importantes pour l'histoire de la pensée et de la doctrine zoroastrienne : le *compendium* du *Dēnkard* (ci-après Dk), ou « Chapitre sur la Dēn ». C'est en 1958 que parut la toute première synthèse sur le Dk en langue occidentale (Jean-Pierre de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne : le Dēnkart. Quatre conférences données à l'Université de Paris sous les auspices de la fondation Ratanbai Katrak*, PUF, Paris 1958, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses » vol. 49, 117 p., essai basé sur des conférences prononcées à Paris en 1946), qui reste à ce jour un outil incontournable pour toute étude de ce corpus (p. 1 : « [...] j'offre du moins à ceux qui débutent dans les études pehlevies un guide qui leur permette à la fois de s'orienter dans un livre compact et difficile et de le situer dans son contexte historique et idéal »). Une autre synthèse bien moins connue la précède, celle en persan par Mohammad Javād Maškūr, dont J. de Menasce et les autres savants européens n'eurent pas connaissance (*Goftāri dar bāreh-ye Dinkard, moštamel bar šarh-e bakhšhāy-e Dinkard, tārikh-e avestā va adabiyyāt-e dini-ye pahlavi* [An Essay on Dinkard : History of Avesta, Explanatory of Dinkard's Chapters and Pahlavi Religious Literature], Spand, Téhéran 1325H./2558 « mède »/1946), et qui se concentre sur l'histoire de la transmission du Dk telle qu'elle est racontée dans plusieurs chapitres (Dk III, IV et V). L'ouvrage de J. de Menasce explore quant à lui les modes et les enjeux du discours apologétique et de la littérature de sagesse dans le zoroastrisme du début de l'islam. Il est le premier à mettre en évidence les procédés et les outils rhétoriques forgés par les auteurs de ces textes qui permettent au zoroastrisme de se hisser au rang des grandes religions de controverse. Le système qu'il ébauche permet également de comprendre la manière dont la langue se met au service de la propagande religieuse (voir ci-dessous « Polémique et rhétorique dans le Dk III »). Le contexte d'apparition de ce texte est, selon de Menasce, celui du cercle des mages du Fārs, or il apparaît que le milieu

intellectuel de Bagdad qui rassemblait jusqu'au XI^e s. tous les représentants religieux – l'exilarque, le *catholicos* et le *hudēnān pēšōbāy*, chef de la communauté zoroastrienne – et où avaient lieu les controverses, semble mieux convenir comme *Sitz im Leben* des compositions polémiques et des compilations les plus tardives. C'est l'un des rares points du livre de J. de Menasce que nous ne retiendrons pas (un autre étant l'appréciation négative qu'il donne de la structure du Dk IV). Pour-suivant ses travaux sur l'apologétique et encouragé par son ami Émile Benveniste, Jean de Menasce entamera plus tard un second livre majeur sur le Dk, la traduction intégrale du livre III qui représente à lui seul près de la moitié de l'ensemble de l'ouvrage (*Le troisième livre du Dēnkart, traduit du pehlevi*, Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris III, 5, Klincksieck, Paris 1973, 465 p.).

Après une présentation des travaux anciens, des éditions les plus récentes (notamment celles publiées dans les académies iraniennes, grâce aux efforts de M. Mirfakhraei et M.-T. Rāšed-Mohassel), et de l'histoire des manuscrits, il nous a semblé opportun, pour des raisons strictement pédagogiques, d'organiser le séminaire en plusieurs sessions thématiques. Parmi celles-ci, les analyses qui ont apporté des éléments inédits ou permis de dégager de nouvelles pistes de réflexion sont résumées ci-dessous.

Polémique et rhétorique dans le Dk III

Le Dk III est formé de 420 chapitres de longueurs variables, dont près d'une soixantaine s'achèvent par un alinéa contre les *kēšdārān* « les tenants de la (mauvaise) doctrine », appellation cryptée pour désigner les non-zoroastriens, en particulier les musulmans qui ne sont presque jamais nommés comme tels. Les chrétiens, les juifs (*kēš ī yahūd*) et les manichéens (*kēš ī Mānī*) font eux aussi objet de polémiques. Dans la plupart de ces chapitres polémiques, on remarque un schéma bipartite qui reflète un objectif double : a) le but didactique : informer les coreligionnaires sur des points théologiques précis, tout en leur fournissant des éléments de langage, les tournures les plus persuasives et une argumentation rationnelle implacable et concise, b) le but apologétique : fournir aux polémistes les arguments et la rhétorique spécialement pensés pour s'opposer à leurs détracteurs dans des *disputatio*.

J. de Menasce est le premier à s'intéresser au langage du Dk (Menasce 1958, p. 70-79, chap. IV « L'instrument linguistique »)¹, même s'il déplore l'absence de qualité littéraire dans l'apologétique zoroastrienne. Passant en revue « les productions nouvelles d'un lexique fécondé par les réalités qu'il s'agit d'exprimer avec la plus grande précision possible et sans plus de prétention "littéraire" que l'en comporte l'argumentation philosophique », il perçoit une « méditation verbale » du *Zand* qui déploie un vocabulaire riche en résonances (p. 77). Un argument qui a manqué à Menasce est la distinction entre l'outil linguistique et l'outil rhétorique.

1. Pour une brillante analyse qui approfondit la question de la cohérence du système linguistique mis en œuvre dans le Dk III, voir G. TERRIBILI, « Dēnkard III Language Variation and the Defence of Socio-Religious Identity in the Context of Early-Islamic Iran », *Open Linguistics* 3 (2017), p. 396-418.

Le premier repose entre autres sur la formation de noms composés abstraits, par une sorte d'agglomération morphologique qui permet une contraction maximale du sens. On peut imaginer que cette économie du langage poursuivait un but didactique ou celui d'une démonstration d'érudition doublée d'une complexification volontaire de la langue dans une visée apologétique. Le second se remarque avant tout dans l'hyper-substantivation et l'usage massif des noms d'agents (trait qui n'est pas spécifique au Dk et qui émane d'un langage exégétique artificiel, comme l'a montré MacKenzie). Par exemple, plutôt que de dire « il se diffuse », on dira simplement *rawāgīh* (abstrait construit sur un nom d'agent) « (il y a) diffusion (litt. "la qualité de diffusant") ». Contrairement à Menasce qui voyait dans les créations linguistiques des polémistes zoroastriens une « inévitable lourdeur », nous sommes plutôt d'avis que l'usage massif de noms d'agent et de l'hyper-substantivation allègent le discours de tout ce que les verbes véhiculent, c'est-à-dire la personne, le mode et le temps. Délestées, les actions semblent ainsi dépersonnalisées et affranchies de leur dimension temporelle pour devenir universelles et éternelles. Cette technique linguistique répond aussi à une économie du langage, car la polémique exige des termes choisis, concis et incisifs. La généralisation du nom d'agent a aussi pour conséquence intéressante de déplacer l'action vers l'actant. Terribili (2017, p. 398) qualifie très justement le vocabulaire polémique dēnkardien de « technolecte » ; nous pouvons tout aussi bien parler d'une « grammaire de la polémique », qui se définirait par un recours massif à la substantivation, au dénominatif, à l'abstrait en *-īh*, au nom verbal en *-išn*, et surtout aux combinaisons morphologiques, comme des abstraits construits à partir d'un nom d'agent ou d'un nom verbal, etc., qui confère au discours une force argumentative particulièrement percutante.

Principes éthiques de la médecine (Dk III.157)

L'apport du Dk III.157 à l'histoire de la médecine iranienne a été reconnu depuis le XIX^e s.². Ce long chapitre (13 p. dans l'édition de Madan) dédié au principe de la médecine (*bizeškīh bun*) et à l'éthique du médecin, permet de préciser dans une certaine mesure la terminologie de cette science et de repérer les modes de raisonnement sur l'éthique d'une « médecine » cosmique, puisqu'il est question des *mēnōg-bizeškīh* « médecine du monde immatériel » et *gētīg-bizeškīh* « médecine du monde matériel » et qui chacune se divise en deux disciplines : la médecine du corps et la médecine de l'âme (*tan-bizeškīh*, placée sous le patronage d'Airyaman et *ruwān-bizeškīh*, placée sous celui d'Ašawahišt, Dk III.157.8), et en deux rangs (générale, donc cosmique, *a-maragānīg*, et particulière ou individuelle, *ēwāzīg*, Dk III.157.6) :

2. L. C. CASARTELLI, « Un traité pehlevi sur la médecine », *Le Muséon* 5 (1886), p. 296-316 et p. 531-558. Hormis la traduction de J. de Menasce (1973, p. 158-168), une nouvelle édition a servi d'outil de lecture : N. SABOURI, *Pezeshki be ravāyat-e ketāb-e sevvom-e Dinkard [Medicine in the Third Book of the Dēnkard]*, Center for the Great Islamic Encyclopædia, Téhéran 2011 (Ancient Iranian Studies 8).

a. Médecine du *mēnōg*, générale : la médecine de l'âme s'appliquant par la rectification du caractère (*xēm*) des deux souverains du monde (le *ahu* et le *ratu*, c.-à-d. le souverain politique et l'autorité spirituelle).

b. Médecine du *mēnōg*, particulière : la médecine de l'âme qui s'applique en se détournant de la mauvaise triade et en se tournant vers la bonne triade, pour rectifier le caractère (*xēm*) <à l'aide ?> des Sages et des Porteurs de la *dēn*.

c. Médecine du *gētīg*, générale : la médecine du corps de l'homme, dépendant de l'autorité des deux souverains du monde (ils assurent l'intégrité du corps de leurs sujets), et qui préserve l'homme de la corruption des éléments.

d. Médecine du *gētīg*, particulière : la médecine du corps de chacun des hommes suivant l'enseignement des thérapeutes (*az drustbedān *hammōg*).

Dans cette dernière catégorie qu'est la « médecine du corps », le traitement se pratique par six procédés différents : *ahlāyīh* ou la « piété » (?), le feu, les plantes, le couteau, la cautérisation (*dāy*)³ et les manthras (seulement trois de ces procédés sont mentionnés dans le *Wīdēwdād* 7.44 : le couteau, les plantes et les manthras), ces derniers ôtant les maladies sans souffrance et par la seule puissance miraculeuse de la parole. Le chapitre fournit une longue liste de qualités éthiques requises pour le médecin de l'âme (qui correspondent en réalité à ce qui est attendu d'un mage de haut rang). Quant au médecin du corps, il doit d'abord se former en pratiquant des expérimentations sur des non-zoroastriens : si trois de ses patients meurent, il lui est interdit d'exercer la médecine, mais s'il réussit son examen de passage, il peut être certifié comme thérapeute, voire assigné au rang de Médecin en chef de l'Empire (*Ērān-drustbed*). Parmi les attributions de ce dernier figurent la nomination de nouveaux praticiens et la fixation du montant de leur rétribution. Celui qui pratique la médecine sans avoir passer le concours n'est pas rétribué, même s'il parvient à guérir des malades.

Plusieurs indices dans ce texte unique semblent pointer vers une organisation centralisée du corps médical autour du *Ērān-drustbed*, pendant la période sassanide, sans doute en parallèle avec ce qu'on observe pour le corps sacerdotal organisé autour du *Mowbedān mowbed*, au moins après le ^ve s. de notre ère.

Quelques-unes des maladies du corps (contagieuses et non contagieuses) et de l'esprit (les vices « impulsifs » ou *frāz āhangīg*, comme la convoitise, et les vices « rétifs » ou *abāz āhangīg*, comme l'intolérance) sont également évoquées. Parmi les noms de maladies (*ažīr*, *ažīr*, *aγrām*, *uγrām*, *dāšn*, *tafn*, *sāran*, *sārastar*, *ayaš*, *vavarašn*, *nīr* (?), *naēzi*), tous d'origine avestique, seuls *tafn* « fièvre », *sāran*, *sārastar* et *ayaš* « mauvais œil, ou maladie de l'œil (?) » sont clairement empruntés à la liste avestique des maladies du *Wīdēwdād* 20.3, dont la plupart des noms reste inexpliquée. Les rares plantes médicinales mentionnées dans ce passage ne sont pas particulièrement emblématiques de la phytothérapie – qui, par conséquent, ne devait pas compter parmi les compétences de l'auteur : *halīlag ī kābulīg* (Myrobalan

3. Suivant la lecture de Sabouri (2011), p. 95, corrigeant celle de Menasce, 1973, p. 159, « ponction ».

chébule), *bēš* (Aconite féroce), *balādur* (*Semecarpus anacardium* ou Anacardium orientale). Quatre phytonymes font explicitement référence au Wīdēwdād 8.2 :

Dk III.157.16	Wd 8.2	
<i>rāšt</i> (* <i>rāsn</i> , Bnd 13.2 à partir du foie de Gayōmard) ?	<i>urruuāsnā-</i>	<i>rāsn</i>
<i>wan ī hugōn</i> « l'arbre aux belles couleurs »	<i>vohu.gaona-</i>	<i>hugōn</i>
<i>hukard</i> (?) plante employée en fumigation dans les maisons après transport du cadavre vers le <i>daxmag</i>	<i>vohu-kərəti-</i>	<i>hukard</i>
<i>Hōm</i>	<i>haḏānaēpatā-</i>	<i>hadanpād</i>

Enfin l'auteur révèle la cause eschatologique du besoin de guérir le corps : le dérèglement des humeurs, et implicitement l'absence de Mesure, retardent les créatures dans leur progrès vers la Rénovation finale (Frašgird). Par ailleurs, les maladies sont une conséquence de l'Assaut d'Ahriman et, par conséquent, le fait de les combattre s'intègre aux actions rigoureusement requises pour toute créature ahourique appartenant à l'État de Mélange. On retiendra surtout de ce passage qu'il exalte le statut du « psychiatre » (*ruwān-bizešk*) car ce mage serait l'articulation entre le Roi et ses sujets (*šāh/gēhānīgān*) et entre État et religion (*dahibedīh/dēn*).

Sagesse, morale et éthique (Dk VI)

Le genre littéraire gnomique, ou *andarz* « conseil, parénèse », qui touche à la fois au religieux et au profane, est non seulement le plus connu mais aussi, de tout l'héritage intellectuel zoroastrien, ce qui a été le mieux transmis par la littérature arabe, parfois à travers des traductions littérales. En croisant les études de J. de Menasce (1958, p. 37-55) et les deux éditions de Sh. Shaked, *The Wisdom of the Sasanian Sages* (*Dēnkard VI*), Westview Press, Boulder, Colorado 1979 (Persian Heritage Series, 34), dont l'une des originalités de l'approche est de voir dans les aphorismes une tendance ésotérique, et M. Mirfakhraei, *Barrasi-ye Dinkard-e sheshom* (*Dēnkard Book 6*), Institute for Humanities and Cultural Studies, Téhéran 2013, avec le *Tahdīb al-aḳlāq* d'Ibn Miskawayh (traduit de l'arabe par M. Arkoun, Institut Français de Damas, 1969), nous avons pu observer quelques-unes des caractéristiques formelles de cette littérature, telles que l'utilisation de phrases courtes, de figures de style comme l'assonance ou l'allitération, de rimes, d'allégories, de syllogismes, d'énigmes, d'étymologies populaires, de listes, parfois avec un cadre narratif (des anecdotes, paraboles ou *exempla*, ou des testaments royaux, etc.). Le Dk VI qui représente la plus vaste anthologie de sentences religieuses en moyen-perse, invoque en permanence les sages d'antan (les *Pōryōtkēšān*), garantissant ainsi l'authenticité de cette sagesse.

Selon Menasce, « [ce] tableau de la morale mazdéenne va s'affirmer comme le fruit d'une réflexion systématique quasi scientifique sur le comportement humain,

et révéler par là l'existence de contacts entre le monde iranien et le monde grec » (1958, p. 38 ; il développera plus loin les parallèles avec l'*Éthique à Nicomaque*, en particulier autour du concept de la Mesure, mp. *paymān*), ce qui recevra d'ailleurs la critique acerbe de M. Boyce (*BSOAS* 23, 1960)⁴ pour qui les similitudes entre la tradition gnomique iranienne et la Mesure aristotélicienne peuvent être fortuites. On observe pourtant que ce sont bien les listes des vices et des vertus chez Aristote qui fournissent à Menasce la clef pour interpréter les catalogues zoroastriens.

Les différences entre le système grec et le système iranien sont elles aussi extrêmement instructives et légitiment l'approche comparatiste : par exemple, si le premier considère le bonheur comme fin ultime de l'activité humaine, le second y substitue *ahlāyīh*/Aša « Ordre cosmique », car c'est l'harmonie qui représente l'idéal zoroastrien des vertus morales.

Cette session a donné lieu à l'analyse détaillée des trois *exempla* que l'on trouve dans le Dk VI. Ils mettent en scène des binômes de *hērbed* qui récitent l'Avesta et le Zand à l'unisson tout en accomplissant des travaux manuels : 1. D2 exhorte au contentement (voire à la renonciation et l'ascétisme ?) par la victoire sur le démon de la Concupiscence (Āz) et sur le doute. Ce récit oppose l'austérité de la vie des *hērbed* aux commodités qu'entraîne l'implication du clergé dans la vie administrative (au *dīwān* de la cour califale ?). 2. D3 oppose lui aussi les conditions modestes des *hērbed*, ne reculant pas devant les tâches agricoles, à l'opulence tapageuse dans lequel semble se complaire le Mowbedān mowbed. 3. D5 : un Mowbedān mowbed, Wēhdād fils d'Ādur-Ohrmazd, interroge sur la raison de leur action deux prêtres qui rapportent du bois de la montagne au prix de beaucoup d'efforts. On lui répond que puisque tout homme doit subir un jour ou l'autre le méfait d'Ahriman, il vaut mieux l'endurer dans ce monde plutôt que dans l'autre.

Ces anecdotes sont d'autant plus remarquables qu'en règle générale les principes de privation et la pratique de l'ascétisme ne sont guère valorisés dans le zoroastrisme. On pourrait sans doute y déceler la trace de l'une des fractures profondes, apparues au sein du clergé zoroastrien à partir de la chute des Sassanides qui mit un terme aux financements de l'État. Contrairement aux mages engagés dans l'administration ou aux prêtres qui reçoivent un salaire en échange de la célébration des rituels, les prêtres spécialisés dans les textes de l'Avesta et du Zand, les enseignants (*hērbed*) et les exégètes, n'ont plus guère de moyen de subsistance et se voient contraints de se tourner vers des tâches réservées à l'époque sassanide à la troisième classe sociale, celle des agriculteurs.

La vision transcendante (Dk III.225)

À l'appui du passage du Dk III.225 dédié à la « Dēn » (avestique *daēnā* « vision »), on a tenté de démontrer que l'Iran zoroastrien possédait une véritable métaphysique de la vision.

4. Un autre compte-rendu critique de cet ouvrage est signé par M.-L. CHAUMONT (*Revue de l'histoire des religions* 156[1959], p. 244-247) qui relève, entre autres, le « plan arbitraire » de l'ouvrage et quelques-unes de ses lacunes, notamment concernant les deux derniers livres (les Dk VIII et IX).

La « Dēn » est une notion éminemment polysémique qui peut désigner soit une divinité aurorale psychopompe, soit la doctrine religieuse, soit la parole sacrée et liturgique de l'Avesta. Combinant ces différentes acceptions, le passage Dk III.225 apporte non seulement la preuve directe d'une continuité du sens originel de « vision » entre l'Avesta et sa strate exégétique en moyen-perse, mais également celle du développement de spéculations métaphysiques, sans doute avec un arrière-plan néoplatonicien, sur la vision transcendante à laquelle accède le mage officiant pendant la célébration du rituel solennel du Yasna. La « Dēn » est décrite comme une entité qui s'installe (*mehmān*) dans le corps de l'officiant et lui apparaît alors comme une belle jeune fille aux beaux yeux solaires et au regard lumineux. Elle lui confère la vision de l'invisible ainsi que la bienveillance :

[A.1] *hād dēn andar tan mehmān ōy kē-š weh-dēn abāg ōwōn hu-čīhr čiyōn nēk-kirbtom kanīg ud pad kanīg-kāmagtom čašm ud padīš ōwōn čašm čiyōn xwaršēd abar dāmān ī ohrmazd ōwōn awiš dōst čiyōn humīhr pid ō hu-zahag pus*

[A.1] Ainsi : celui en qui la Dēn est installée est celui qu'accompagne la Bonne Dēn, au visage si beau qu'elle est semblable à une jeune fille aux formes les plus belles, aux yeux les plus désirables pour une jeune fille. Et en elle, l'œil est semblable au soleil (posé) sur les créatures d'Ohrmazd. Elle est l'amie (de celui en qui elle est installée) comme un père bien aimant envers un fils bien-né.

[A.2] *ud ān-iz ī dūr az dīdār nigēz ī aziš pad ēdōnīh ōwōn abar-dāštār čiyōn ān ī-š ō čašm dīdārīg tis ud az ōšmurišn ud čāšišn <ud> āšnawišn ud yazišn dēn ēdōn waxšišnīg čiyōn nēw warz az xwārēnišn ī xwāš āb.*

[A.2] Et ce qui est loin de son regard, il peut en comprendre la représentation telle qu'elle est, tout comme pour une chose qui est visible à ses yeux. Grâce à la récapitulation, à l'enseignement, à l'écoute et au sacrifice, la Dēn croît comme une bonne culture irriguée par une eau douce.

[A.3] *u-š hamīh dēn ōwōn kāmag čiyōn rāmišn zīyišn tan ud gyān abāg dēn ōwōn hampursag čiyōn dōxūb-hambrādag gyāg āgenēn hampursēnd u-š dēn ōwōn wāzag nigēz čiyōn abzōnīg hērbed ō wāzag-dānāg ī xūb hāwišt. u-š dēn abar xwēš abardom xwadāy xwad andar dēn ertom bandag. ud ēn tan andar dēn pad nām xwānēd zarduštrotom ī dēn tan ast. u-š xēm xēm ī dēn kām kām ī dēn ud kard kard ī dēn bawēd.*

[A.3] Son union (avec) la Dēn est aussi souhaitable que la joie et la vivacité du corps. Le dialogue entre l'âme vitale et la Dēn est comme celui de deux confrères qui se consultent en un lieu. De la Dēn, l'explication de la parole est semblable au généreux *hērbed* (qui expliquerait son contenu) à un bon disciple connaisseur des mots (sacrés). (Pour celui en qui la Dēn est installée), elle est le seigneur suprême et, lui, en est le plus humble serviteur.

Dans la Dēn (= la tradition scripturaire), cette personne est appelée « Zarduštrotom », qui est le « corps de la Dēn » : son caractère est celui de la Dēn, sa volonté est celle de la Dēn et son action est celle de la Dēn.

[A.4] *ud dēn andar tan mehmān ud ān ī dēn xōgīg dāštār pad menišn dōšīdār u-š druž andar tan kam-zōr u-š dēn pad menišn ōwōn [Madan, p. 249] hu-čīhr čiyōn abārīg xīrān ī abāyišnīg ō wēnišn ud padīš ōwōn hu-čāšm čiyōn abar kē aziš hušnūd awiš ōwōn dōst čiyōn ō ham-zahag brād*

[A.4] (La personne en qui) la Dēn est installée la maintient dans sa nature et l'aime dans sa pensée. La Druz a peu de force dans son corps. *Dans sa pensée, la Dēn est aussi belle que les autres choses dignes de la vision.* Par elle, il devient aussi bienveillant qu'envers une personne dont il serait satisfait (et) qu'il aimerait autant qu'un frère de sang.

Des sources matérielles (iconographiques et épigraphiques) contribuent elles aussi à mettre en évidence que la Dēn est l'entité divine qui se tient en face et que l'on regarde les yeux dans les yeux. Mobilisant tout le spectre sémantique du mot « Dēn », le chapitre 225 présente le rapport de quatre catégories de personnes avec la « Dēn », ici à comprendre soit en tant qu'entité divine (sans que son rôle eschatologique soit mis au premier plan), soit dans l'acception la plus large (Corpus sacré ou Religion). Ces quatre catégories représentent, dans l'ordre, le fervent zoroastrien et plus spécifiquement le prêtre sacrificiant (dans l'extrait A cité ci-dessus), le zoroastrien pratiquant, l'ami des zoroastriens (une catégorie non identifiée) et enfin l'ennemi de ces derniers (les sophistes et les *dahrī*, soit les sceptiques et les matérialistes). Cette structure progressive fait écho au rapport multilatéral de la Dēn avec l'acte de voir : la Dēn voit, est vue (par le sacrificiant), fait voir (l'invisible au sacrificiant), et est rendue visible au monde (par tout zoroastrien), sauf aux sceptiques restés « aveugles ». Cette étude a donné lieu à un article co-écrit avec notre doctorante O. Ramble qui a pris en charge le dossier iconographique (S. Azar-nouche et O. Ramble, « La Vision zoroastrienne, les yeux dans les yeux. Commentaire sur la Dēn selon Dēnkard III.225 », *Revue de l'Histoire des Religions* 237 [2020], p. 331-395).

Ordalie et serment

Pour les textes relatifs à l'Iran ancien, le thème de l'épreuve judiciaire, ou ordalie (av. *varah-*, mp. *war* ou *war passāxt*), se situe à la croisée entre les hymnes avestiques, les textes légaux ou doctrinaux zoroastriens en moyen-perse ou en persan, et la littérature épique en persan classique. Bien que la documentation soit remarquablement riche, elle reste à ce jour sous-exploitée. On note d'emblée que l'ordalie semble être intimement liée au rituel de prestation de serment (**saṃkantaṃ hūar-* « boire du souffre », ou mp. *war ī pad sōgand*)⁵, puisque l'individu qui jure solennellement en prenant la divinité pour témoin doit aussi se soumettre à une épreuve impliquant un danger physique si la divinité n'intercéda pas en sa faveur. Deux juges divins, Mithra et Rašnu, sont invoqués lors des procès donnant lieu à des ordalies, et ce dernier y prend part en tant que témoin universel pour dévoiler l'innocent ou le coupable. L'hymne qui lui est dédié, le Yašt 12, mentionne le dispositif rituel de l'ordalie et les strophes 3-4 appartenaient manifestement à une liturgie de l'ordalie accompagnée d'un rite impliquant l'usage du feu, du *barsom*

5. Sur la notion de serment dans la littérature persane, voir l'étude approfondie de H. KIYĀNĪ, *Sow-gand dar zabān va adab-e fārsī* [Oath in Persian Language and Literature], Téhéran 1371/1992 (Tehran University publications 2146).

(disposé sur un axe est-ouest ?), du ghee (à boire ou à verser sur l'accusé ?) et de plantes pressurées.

Cette session du séminaire a été consacrée à la critique de l'édition de cet hymne⁶ et à l'analyse des passages du Dk dont elle ne tient pas compte : Dk III.169, qui fait l'éloge du caractère miraculeux de l'ordalie et de ses fonctions purificatrices, tout en rappelant que sa mise en œuvre dépend de la confiance qu'a l'individu envers Ohrmazd et le souverain (*dahībed*) du moment. Le passage évoque également l'un des trois types d'ordalie, sans doute la plus célèbre (décrite à la fois pour le mage Ādurbād Mahraspandān, le héros Siyāvaš dans le Šāhnāme et les martyrs Mār Abā et Pethion dans les textes chrétiens), soit l'ordalie par le feu, qui consiste à recevoir du cuivre fondu sur la poitrine ou sur la langue, à marcher sur des braises, ou à traverser un brasier, et qui peut laisser des marques (*nišānīgīhā*) sur le corps de l'accusé. Ces stigmates sont également évoqués dans un long traité sur les rituels de prestation de serment inclus dans les Rivāyats persanes (le *Sōgand-nāme* « livre du serment »)⁷ en tant qu'élément dissuasif qui amènerait les zoroastriens à renoncer à ces pratiques extrêmes, sauf en cas d'absolue nécessité. L'autre livre du Dk qui fournit de précieuses informations sur ce rite complexe et méconnu est le livre VIII, notamment VIII.20.14 sqq.⁸, qui fait allusion à un lieu consacré à son déroulement (*wargāh*), un temps précis, des incantations, la protection (*pahrēxtan*) des membres du corps soumis à l'épreuve, la quantité et la qualité du bois à brûler, le rôle du garant de l'ordalie et les différents cas juridiques déclenchant les procédures qui peuvent y aboutir. Le *Warestān* – « Chapitre sur l'ordalie », livre perdu mais résumé au Dk VIII.41 – contenait lui aussi des indications sur le lieu de la réalisation du rituel ordalique (*passāxtgāh*, désigné par le terme *mān* « maison ») et son personnel (*warestānīgān abārīg kārīgarān ī ānōh* « les personnes préposées à l'institution ordalique et autres employés de ce lieu »), ainsi que les différentes dispositions prises dans les cas des ordalies « chaude ou froide ». Une lecture rapprochée du passage pittoresque de l'ordalie de Siyāvaš dans les vers de Ferdowsi a permis de confirmer les liens de ce rituel avec celui de la prestation de serment (plusieurs occurrences du mot *sowgand*), l'implication des mages (*mowbedān*) dans son exécution, et la possibilité d'avoir recours à la version alternative de l'ordalie par l'eau froide (par exemple, *dam-e ātaš o āb yeksān bowad*, *Šāhnāme*, Khāleqi-Motlaq éd., vol. II, p. 236, v. 505).

Influences de la philosophie grecque dans le Dēnkard IV

Pour un savant zoroastrien de l'Antiquité tardive, la capacité d'adapter les savoirs des doctrines non-iraniennes à la pensée zoroastrienne d'une manière harmonieuse

6. L. GOLDMAN, *Rašn Yašt, The Avestan Hymn to 'Justice'*, Reichert, Wiesbaden 2015 (Beiträge zur Iranistik 39).

7. B. N. DHABHAR, *The Persian Rivayats or Hormazyar Framarz and others*, The K. R. Cama Oriental Institute, Bombay 1932, p. 39-41 (version courte), p. 41-51 (version longue).

8. Voir l'édition de M. NAZARI FĀRSĀNĪ, *Ketāb-e haštom-e Dinkard [Le huitième livre du Dēnkard]*, Fravahar, Téhéran 1397/2018, p. 85 sq.

et convaincante s'apparente à une stratégie pour se placer sur un pied d'égalité avec ses contemporains. L'exemple d'une adaptation particulièrement audacieuse est la doctrine néoplatonicienne de l'Un et de l'émanation de l'Intellect dans le prologue du *Dēnkard* IV, où Ohrmazd prend la place de l'Un, Wahman celle de l'Intellect et Ardwahišt celle de l'Âme universelle. Bien que la visée de cette adaptation soit davantage politique (apologie de la monarchie) que polémique, l'auteur déploie une grande précision dans l'adaptation des concepts et la technicité du lexique (émanation = *āfurišn*, *théoria* « révérence » = *tarsāgāhīh*, etc.). Cette session a été dédiée à l'analyse des procédés de cette adaptation et son contexte historique, en tentant de répondre à cette question : dans la doctrine cosmologique, pourquoi le schéma strictement émanationniste a-t-il été préféré par l'auteur du *Dēnkard* IV au schéma créationniste que l'on rencontre dans les traités du Bundahišn ou dans l'Anthologie de Zādspram ? On a tenté d'expliquer la rivalité entre les deux systèmes.

II. Cours de Master

Les temples du feu :

des chroniques arabo-persanes aux nouvelles découvertes archéologiques (I)

Ce cours a tenté d'offrir un aperçu de l'évolution de la recherche sur l'édifice et l'institution les plus centraux de la religion zoroastrienne, depuis les travaux de A. Godard, K. Erdmann et K. Schippmann, jusqu'à ceux de D. Huff, R. Boucharlat et B. Kaim, et la manière dont le discours des historiens des religions, notamment de M. Boyce, et les données fournies par les chroniques en arabe ou en persan, a pu influencer l'approche des archéologues. Les cas des temples de Mihr-Narseh (mentionnés par al-Ṭabari) et de Takht-e Solaymān/Ādur Gušnasp ont été abordés en détails et, pour ce dernier, à l'appui de matériel photographique récent.

Une large partie du cours a porté sur le temple du feu sassanide de Bandiyān (Daregaz, Khorāsān-e Razavi) qui a fait l'objet d'une mission en mai 2019. Une visite du site archéologique de Bandiyān (plus précisément le musée de Bandiyān situé à 2 km au nord de la petite ville de Daregaz, 37°27'47.9"N, 59°06'05.5"E) a permis d'aboutir à plusieurs résultats :

1. La situation géostratégique du site : il est idéalement placé dans une plaine irriguée par la rivière Darungar, protégée par une barrière montagneuse (les chaînes Allāho-akbar et Hezār Masjed au sud et la frontière naturelle avec le Turkménistan au nord), à l'entrée d'un des rares passages de cette zone permettant l'accès aux plaines centrasiatiques et à la route de Merw.
2. Comme sur sa représentation sur le bas-relief en stuc de la « niche » de la salle A, l'autel du feu placé au centre de la salle D et sa lourde vasque en plâtre devaient être soutenus par une structure à colonnes ouvragées (en bois ?), qui ont disparu par la suite. La forme de cet autel en sablier et son décor à cannelures est tout à fait semblable aux nombreux modèles mis récemment au jour dans le Fārs.
3. Les parallèles avec le temple du feu de Mele Hairam au Turkménistan (daté à présent de la fin de la période parthe) mériteraient à eux seuls une analyse détaillée. On remarque de nombreuses similitudes entre ces deux sites qui

ne sont qu'à 270 km de distance : d'abord les décors en stuc (notamment les formes identiques des palmettes, le nœud d'Héraclès et les rubans flottant), puis les articulations des espaces (l'accès à la salle du feu à partir de la salle de réception n'est direct dans aucun des cas, et une salle de dimension plus réduite se trouve en dépendance directe avec l'aire sacrificielle, avec un dépôt de cendres à Mele Hairam et des coffres qualifiés d' « ossuaires » à Bandiyān, mais qui devaient plutôt correspondre à des lieux de stockage d'aliments ou de matériel pour le culte).

M. Mehdi Rahbar qui a fouillé ce complexe depuis 1994 et n'a cessé d'œuvrer pour sa valorisation a bien voulu nous donner son accord pour la publication de ces résultats.

Ce cours sur les temples du feu se poursuivra l'année prochaine.