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

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2008-2009)

Religions du monde iranien ancien

Frantz Grenet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/798>

DOI : 10.4000/asr.798

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 117-123

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Frantz Grenet, « Religions du monde iranien ancien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 27 janvier 2011, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/798> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.798>

Tous droits réservés : EPHE

Religions du monde iranien ancien

I. Extraits du *Škand Gumānīg Wizār*

Le *Škand Gumānīg Wizār* (ci-après *ŠGW*), dont le titre pehlevi originel est sans doute à restituer **Škennand Gumānīh Wizār*, « L'explication qui brise le doute », est un traité apologétique qui a été transmis dans une transcription pāzand (en caractères avestiques) et une traduction sanskrite établies entre le XI^e et le XIII^e siècle, selon l'époque où on situe leur commun auteur Neryōsang Dhaval, prêtre à Sanjān. La version pehlevie conservée pour les cinq premiers chapitres a été reconstituée par la suite, lorsque le pāzand fut passé de mode par suite des contacts renouvelés avec les zoroastriens d'Iran qui continuaient à pratiquer l'écriture pehlevie. Même si elle est secondaire, l'on ne peut ignorer cette version pour l'intelligence du vocabulaire manié par le texte¹, ni se refuser à tenter de reconstituer un texte pehlevi pour les onze chapitres suivants, un exercice somme toute assez mécanique malgré quelques difficultés occasionnelles, et que nous avons pratiqué avec nos auditeurs.

Quant à l'auteur originel du traité, Mardānfarrokh fils d'Ohrmazddād, il est inconnu par ailleurs. Il se définit comme un laïc curieux de théologie, ayant reçu une éducation religieuse, mais non pas prêtre (1. 44) ; il cite explicitement comme l'une de ses sources le *Dēnkard* (en particulier le livre 3) et semble avoir vécu au IX^e siècle à Bagdad, ce qui expliquerait sa grande familiarité avec les doctrines qu'il combat : judaïsme, christianisme, manichéisme, islam – c'est le seul traité pehlevi qui attaque de front la religion dominante, dont il connaît très bien l'école mutazilite qui occupe alors le devant de la scène bagdadienne. On peut même se demander si certaines parties du texte n'ont pas été pensées en arabe. En tout cas, l'auteur semble avoir fait ici une tentative, demeurée sans lendemain dans la littérature pehlevie, pour fabriquer un outil linguistique susceptible de rivaliser avec le *qalam*, d'où le grand intérêt lexical du livre. Le contenu se présente comme une argumentation en spirale tournant autour du problème du mal, examiné d'abord surtout de l'intérieur de la religion zoroastrienne, puis (à partir du chap. 11) en confrontation avec les quatre grandes religions rivales. Le but ultime est de montrer à ceux qui pourraient être tentés par l'apostasie que le dieu des zoroastriens est le seul qui assume ses responsabilités envers

1. De Menasce l'adopte d'ailleurs comme texte de référence pour les chap. 1-5, dans son livre cité ci-dessous.

ses créatures, et que le dualisme zoroastrien est le seul qui à la fois préserve la toute-puissance divine (contrairement au dualisme manichéen) et exempte le créateur d'avoir créé le mal (contrairement aux trois monothéismes). Dans le détail, l'auteur emprunte beaucoup à la polémique juive et surtout à la polémique manichéenne lorsqu'il s'agit d'attaquer leurs adversaires respectifs, au point qu'on a pu se demander s'il n'était pas un transfuge du manichéisme.

Le ŠGW a été édité, dans les trois versions qui sont parvenues, par E. W. West et H. D. J. Jâmâsp-Âsânâ (Bombay 1887). Les études modernes sur le texte semblent avoir été inhibées par le prestige, et aussi la subtilité d'écriture², de la transcription-traduction-commentaire de J. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes*, Fribourg-en-Suisse, 1945. Seuls quelques chapitres ou passages épars ont depuis fait l'objet d'une reprise. Pourtant, si de Menasce a eu la plupart du temps une intuition très sûre de la syntaxe du texte ou tout au moins de l'enchaînement des idées qui la sous-tend (au prix, parfois, d'enjambements assez désinvoltes), ses choix lexicaux ont beaucoup vieilli : il a pris en compte nombre de « non-words » éliminés depuis du dictionnaire de référence de D. N. MacKenzie³ ; par ailleurs, son choix assumé d'adopter le vocabulaire de la scolastique médiévale plutôt que celui de la philosophie moderne, justifié en ce qui concerne le rejet de ce dernier, l'a parfois entraîné à catholiciser les concepts.

Les chap. 1 à 5, les seuls pour lesquels on a une version pehlevie, n'ont pas été pris en compte car ils sont intégrés dans la thèse de Mihaela Timuş⁴. L'étude a porté cette année sur les chap. 6, 7, 8 et 15. Le chap. 6, « Contre les *dahriyya* et leur laxisme moral » (titre donné par de Menasce) a fait l'objet d'un exposé de Mathieu Terrier. Le mot pehlevi *dahrī* est calqué sur l'arabe *dahr* « Temps » ; il ne s'agit donc pas des zurvanites chez lesquels le nom du Temps est *zamān*. Les attaques contre les adeptes du *dahr* se trouvent dans le Coran ; dans la littérature arabe comme dans le ŠGW (et le *Dēnkard* qui les mentionne aussi) les adeptes de la *dahriyya* ne sont nullement une secte ni une école, mais une figure abstraite de la polémique, destinée à mettre un nom sur les tendances relativistes et immoralistes issues de la croyance dans le monde éternel et incréé. Contrairement aux *zindīq* (manichéens et déviants assimilés), on ne connaît aucun personnage réel qui ait été *dahrī*. Les arguments contre eux sont en fait repris de l'arsenal rhétorique grec contre les sophistes, que notre texte, au § 35, connaît d'ailleurs sous la forme **sōfistāg* et rapproche des *dahriyya*. L'emploi du vocabulaire, en particulier aux § 17-19, trahit l'influence du lexique technique du *qalam* : ainsi *rāyēnišnīh* « ordonnance, arrangement », qui recouvre clairement l'ar. *tarkīb* ; *saxwan* « mot, parole », ici employé dans

2. J. DE MENASCE : « a Proustian figure » (Ralph Pinder-Wilson, témoignage personnel).

3. *A concise Pahlavi dictionary*, Londres 1986². MacKenzie s'est du reste refusé à inclure les mots dont la seule attestation est en pāzand.

4. « Fonder, bâtir, rénover. Articulations conceptuelles du système religieux zoroastrien d'expression moyenne-perse. Une approche historiographique et philologique », soutenue le 25 nov. 2009 à la section des Sciences religieuses sous la direction de F. Grenet.

le sens de « qualité », cf. ar. *ṣifah* ; *hangām* « moment » employé dans le sens d'« état », cf. ar. *ḥāl*.

On s'est surtout concentré sur le long chap. 15 (« Critique du christianisme »), qui étant donné son sujet permet le mieux de déceler les biais lexicaux de de Menasce et de proposer des alternatives. L'auteur du traité est averti de l'existence parmi les Chrétiens de « trois croyances » (*wurrōyišnān*, et pas l'inexistant **grōhišnān* « groupes » que propose de Menasce), sous-entendu les jacobites, les melkites et les nestoriens, dont il connaît les divergences sur la question de la nature du Christ. Le chapitre commence par ridiculiser le dogme de l'Incarnation (4-45), se poursuit par une critique de celui de la Trinité (46-76), puis par celle des conséquences de la conception chrétienne du libre-arbitre (77-108), et enfin s'efforce de montrer, à coup de paraphrases des Évangiles auquel l'auteur avait vraisemblablement accès dans une version pehlevie qui ne nous est pas parvenue⁵, que Jésus était un zoroastrien incompris (108-155), ses paroles pouvant être interprétées comme énonçant sur le dualisme la doctrine correcte que ses disciples ont déformée (point de vue semblable à celui des manichéens qui ont utilisé les mêmes citations pour montrer que Jésus était un dualiste dans leur sens à eux). Ceci n'est dit ni de Moïse, ni de Mahomet.

Le passage sur la naissance de Jésus est repris de la polémique juive :

(4-17) Sachez d'où est venue la doctrine fondamentale des Chrétiens. À Jérusalem, dans le pays de ces mêmes Juifs, il y avait une femme connue pour être de mauvaise fréquentation. Il apparut qu'elle était enceinte. Quand on lui demanda : « De qui es-tu enceinte ? », elle répondit : « L'Ange Gabriel est venu à moi et il m'a dit : « Tu es enceinte de l'Esprit Saint. » Considérez ceci : qui, hormis cette femme, a vu l'Ange Gabriel, et pourquoi faudrait-il considérer que cette femme était sincère ? S'ils disent : « C'est à cause de sa *mēnōgīh* que cet ange ne pouvait être vu de personne », alors, si la cause de l'invisibilité de cet ange est sa nature *mēnōgienne*, pour cette même raison cette femme n'était pas en état de le voir. S'ils disent : « Dieu l'a rendu visible à cette femme à cause de sa dignité à elle », et qu'il n'en a rendu digne personne d'autre, où apparaît-il que cette femme a dit vrai ? Ou bien, s'il est véritablement apparu à cette femme, alors il aurait fallu qu'il le montre aussi à d'autres, pour que par leur témoignage ceci soit encore davantage tenu pour véridique. Mais, parce qu'il ne l'a montré qu'à cette femme, personne ne tient la chose pour véridique. À présent considérez ceci : leur religion est tout entière fondée sur le témoignage qu'une femme a porté sur elle-même ⁶! (37-39)

5. Voir A. PANAINO, « The Pāzand version of the Our Father », dans A. MUSTAFA, J. TUBACH (éd.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, p. 73-90 ; P. GIGNOUX, « Comment le polémiste mazdéen du *Škand Gumānīg Vīzār* a-t-il utilisé les citations du Nouveau Testament ? », dans C. JULLIEN (éd.), *Controverse des Chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris 2008 (« Cahiers de Studia Iranica » 36), p. 50-67.

6. Le droit sassanide, comme aussi le droit communautaire des Chrétiens d'Iran, considère comme irrecevable le témoignage d'une femme, non pas tant par antiféminisme de principe que parce qu'une femme est juridiquement toujours dans la dépendance d'un homme.

(Dire de Dieu) qu'il est en tout lieu (quand il est) dans le ventre de cette femme qui n'est autre que l'endroit le plus sale et le plus malodorant, et avec cela dire que tout lieu est l'être même de Dieu, c'est une grande ineptie, car s'il en était ainsi il serait tordu de dire qu'il peut y avoir quoi que ce soit en dehors de l'existence de Dieu.

De Menasce a signalé le parallèle principal : le pamphlet des *Toledoth Yeshuh*, parvenus dans une rédaction du IX^e siècle⁷. Son trop bref commentaire a été développé lors d'une intervention de Claude Gaignebet au séminaire. Les thèmes des *Toledoth Yeshuh* sont attestés déjà par Origène, *Contra Celsum* et, en Iran même, vers 440, par la proclamation antichrétienne du vizir Mihr-Narseh aux Arméniens⁸ : Jésus a été engendré dans l'adultère par le légionnaire Panthera, et de surcroît pendant les règles, ce qui du point de vue tant juif que zoroastrien le marque de la souillure maximale, mais aussi, du point de vue juif, le prédispose à la ruse. La théologie zoroastrienne est particulièrement fermée à toute idée d'engendrement entre les dieux et les hommes, une fois passée l'étape des incestes primordiaux (parmi lesquels le seul qui associe hommes et dieux est la fécondation par Gayōmard de sa mère Spandarmad, la Terre).

Se plaçant pour les besoins de l'argumentation à l'intérieur de la logique chrétienne, l'auteur exempte les Juifs de la faute de la mort de Jésus :

(43-45) Si c'est volontairement qu'il a pris sur lui cette mort d'un nouveau genre, alors proclamer la malédiction sur ses meurtriers, considérer les Juifs comme un objet de colère, est sans raison. Plutôt que de leur jeter des malédictions, il conviendrait qu'on les récompensât de leur acte.

Aux dogmes absurdes ou révoltants de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection du Christ, l'auteur oppose, comme moyen de convaincre les hommes de l'immortalité à venir, le savoir lucide fourni par Ohrmazd à ses porte-paroles :

(42) Ou encore, s'il n'avait aucun antagoniste ni adversaire, alors pourquoi n'a-t-il pas donné aux hommes la connaissance claire et la vision exempte de doutes de la résurrection, de sorte qu'il n'aurait pas eu besoin de la leur montrer de cette manière horrible, infamante, vile, conforme à la volonté de ses ennemis ?

Ceci renvoie aux visions de Zoroastre, peut-être aussi à la *mēnōg-wēnišnīh* (« vision spirituelle », « vision des choses cachées ») dont selon le *Dēnkard* sont doués les *Ohrmazd mowbedān*, catégorie particulière de Mages⁹.

En annexe à la discussion sur le libre-arbitre de l'homme (*āzād-kāmīh ī ōstīgān*, littéralement « la ferme volonté libre ») et la toute-puissance divine est introduit l'argument du poison et du contrepoison, repris de l'arsenal antichrétien du manichéisme (cf. Augustin, *Contra Faustum* XXI.16) :

7. Trad. dans J.-P. OSIER, *Jésus raconté par les Juifs*, Paris 1999.

8. Elishē, *History of Vardan and the Armenian War*, trad. R. W. THOMSON, Cambridge (Mass.)-Londres 1982, p. 79.

9. F. GRENET, « Observations sur les titres de Kirdīr », *Studia Iranica* 19 (1990), p. 92 et n. 16.

(84-88) De même, le poison mortel qui est dans l'aconit et dans d'autres espèces de plantes, et dont la cause ne procède pas de leur libre-arbitre, qui en détient le principe ? S'ils disent : « Ces poisons, (utilisés) dans nombre de drogues médicinales, en expulsant les maladies sont utiles et indispensables », alors demandez-leur : « Qui a produit la maladie elle-même et le mal qui en procède, et pour quelle nécessité, étant donné qu'il a fallu ensuite créer contre elle la drogue et le poison mortel (qu'elle contient) ? Ou serait-ce que la maladie, du fait que la drogue antidote a été produite pour lui résister, serait plus admissible que la drogue toxique ? » .

De Menasce a interprété *dārūg ī wēmārān* « drogue médicinale » comme signifiant « plante vénéneuse », ce qui a ruiné sa compréhension du passage. Les Chrétiens justifient l'existence des poisons naturels par le fait qu'ils peuvent servir de remèdes et par conséquent être utiles aux desseins de Dieu, ce qui selon leurs adversaires aboutit à relativiser toute notion du mal. Le point de vue zoroastrien qui sous-tend le passage est, au contraire, qu'aussi bien les maladies que les poisons sont les effets de l'assaut d'Ahriman sur la création : on ne saurait atténuer la condamnation portant sur les seconds en prétextant qu'ils servent parfois à combattre les premières.

Les § 112-114 sont les seuls où Satan est nommé « Ahriman » alors que partout ailleurs il est désigné simplement comme l'« Adversaire ». La raison est sans doute qu'il s'agit ici du récit de la tentation de Jésus, que l'auteur ne pouvait que rapprocher de la tentation de Zoroastre (Vd. 19). De même, l'insertion de « loups » dans la parabole de la brebis égarée (§ 99-102) vise à donner au passage une coloration ahrimaniennne.

Parmi les mots dont de Menasce a biaisé la traduction dans un sens chrétien, on peut relever : *ōzanāgān* « meurtriers » (du Christ), traduit par « bourreaux », ce qui sous-entend le dogme de la non-mort définitive du Christ, que précisément le texte rejette ; au § 66, *pus ka brēhēnēm* « si je produis un Fils », pensée attribuée à Dieu, traduit par « si j'envoie mon Fils » (et aussi dans d'autres passages) ; au § 103, **widiftagān* « les trompés », graphie *pāzand* corrompue *vahēftagān*, attesté seulement en pehlevi manichéen sous la forme verbale *wydyb-* « tromper », de Menasce traduisant « les égarés » d'après Mt. 18.22 et Luc 15.4, sources du passage.

Le verbe causatif *čīhrēnīdan*, d'emploi récurrent dans le ŠGW, est généralement traduit par de Menasce « douer de nature ». Les contextes indiquent plus précisément « doter d'une forme visible », voir par exemple la mise en série au 8.17 : *kē-šān judīh az jud-gōhrīh, be jud kārīhā ud jud-čīhrēnīdīhā ud jud-passāxtīhā ī čīyōn ō kār kār abāyīšnīg* « leur différence ne procède pas d'une différence d'essence, mais d'une différence d'action, de forme visible et de constitution, selon les exigences de leurs actions respectives. »

II. Textes sogdiens et imagerie sogdienne (suite)¹⁰

1. La réception de l'âme au Paradis : le panneau eschatologique du sarcophage du Sogdien Wirkak, mort en Chine en 579

En confrontant textes et images, on a repris l'examen de ce panneau dont l'analyse a été publiée voici quelques années¹¹. Nous nous étions alors arrêtés à une interprétation zoroastrienne de la scène figurée en haut à droite : l'âme du couple défunt accueillie, devant le dieu Way sur son trône (figuré à la sogdienne avec des traits shivaïtes), par la Dēn et deux suivantes, lesquelles se répartissent les attributs de l'accueil mentionnés pour la seule Dēn par le fragment sogdien T ii, manichéen d'inspiration zoroastrienne, à savoir la couronne de fleurs et la coupe¹². L'interprétation zoroastrienne est cohérente avec la représentation du Pont du Činwad et de deux Mages au registre inférieur, mais une alternative proprement manichéenne serait elle aussi envisageable étant donné que le mythe manichéen de la « statue » et de la chute de la Concupiscence est figuré immédiatement à gauche de la scène de l'accueil¹³. Une telle alternative a été proposée par Yutaka Yoshida, qui propose de reconnaître le dieu trônant comme le « Roi de Justice » (chin. *pin den wang*) décrit dans un hymne manichéen chinois¹⁴ ; selon ce texte, les âmes reçoivent en sa présence les « trois grands prix de la victoire » (couronnes de fleurs, colliers de pierres précieuses, vêtements ornés), qui leur sont remises par le *Nous*-Lumière accompagné par trois des éléments naturels. Dans le détail, cependant, les correspondances sont limitées, et par ailleurs le « Roi de Justice » qui est l'un des dix juges des morts est une figure proprement chinoise, qui n'apparaît pas ailleurs en contexte manichéen. On semble se rapprocher davantage de l'image commentée si l'on se reporte à la description de l'accueil de l'âme transmise par Ibn al-Nadīm¹⁵ : ici les « trois déesses » qui accompagnant le Guide Sage remettent à l'âme une coupe, un habit, un couvre-chef, une couronne et un diadème de lumière, puis elles accompagnent son ascension, en premier lieu jusqu'à la sphère de la Lune. Bien que certains attributs du dieu trônant du relief puissent éventuellement être interprétés

10. Cours commun avec Étienne de la Vaissière (section des Sciences historiques et philologiques), voir son résumé pour les documents politiques et juridiques du Mont Mugh présentés par lui.

11. F. GRENET, P. RIBOUD, et Y. JUNKAI, « Zoroastrian scenes on a newly discovered Sogdian tomb in Xi'an, Northern China », *Studia Iranica* 33 (2004), p. 273-284.

12. Dernière étude de ce fragment : Y. YOSHIDA, « A newly recognized Manichaean painting: Manichaean Daēna from Japan », dans M.-A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN et F. JULLIEN (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout 2009 (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses » 142), p. 697-714.

13. É. DE LA VAISSIÈRE, « Mani en Chine au VI^e siècle », *Journal Asiatique* 293 (2005), p. 357-378.

14. Y. YOSHIDA, « Neihano Manikyoga, Iwayuru "Rokudozu" no kaishakuwo megutte », *Yamatobunka* 119 (2009), p. 3-15 (en japonais).

15. B. DODGE, *The Fihrist of al-Nadīm*, New York-Londres 1979, p. 795.

comme lunaires aussi bien que shivaïtes (par ex. les trois taureaux à ses pieds), les correspondances avec la scène du relief restent là aussi partielles, d'autant qu'aucun personnage ne peut être identifié comme le Guide Sage. Au total on ne voit pas de raison impérieuse de renoncer à une interprétation zoroastrienne, mais on ne peut exclure un syncrétisme avec des conceptions manichéennes.

2. *Le conte « Bagistanos oros »*

Ce fragment de conte a été publié par Henning¹⁶, qui n'en a pas commenté le contenu. Malgré le terme zoroastrien *βγστ'n* « demeure des dieux » et la possible mention de « Mages », il est clairement dans la veine bouddhique, à laquelle le rattachent plusieurs thèmes : l'errance de l'âme insatisfaite, la métempsychose (il est question du bonheur « pendant une vie »), la liste des vertus, la montagne au nord – clairement le Mont Sumeru – sur laquelle vivent les dieux, de plus en plus inaptes à communiquer avec les hommes au fur et à mesure qu'ils se trouvent sur des plans plus élevés.

3. *Le texte P.3*

Ce texte substantiel (304 lignes, peut-être conservé en entier), trouvé dans la grotte aux manuscrits de Dunhuang et maintenant partagé entre Paris et Londres, est le document le plus remarquable qui nous soit parvenu sur l'extrême degré de syncrétisme auquel était arrivée la religion sogdienne dans le milieu turc (karluk ou ouïghour) où elle subsistait aux VIII^e-IX^e siècles. Il comporte un exposé des vertus des pierres précieuses dans la ligne indienne et iranienne, puis un manuel de magie de la pluie, de substance turque mais incluant des éléments zoroastriens (l'hymne à Wād, dieu du Vent), tantriques et astrologiques indiens. Il n'avait pas été réédité depuis Benveniste¹⁷. Une nouvelle édition commentée a été remise à l'impression¹⁸, issue du travail effectué cette année et intégrant les progrès de la connaissance du sogdien ainsi que certains *realia* archéologiques non encore pris en compte.

16. W. B. HENNING, « Sogdian tales », *BSOAS* (1945), p. 465-487 (repris dans W. B. HENNING, *Selected Papers II = Acta Iranica* 15, p. 169-191).

17. É. BENVENISTE, *Textes sogdiens de Paris*, Paris 1940, p. 59-73, notes p. 193-200.

18. S. AZARNOUCHE, F. GRENET, « Thaumaturgie sogdienne : nouvelle édition et commentaire du texte P.3 », *Studia Iranica* 39 (2010), p. 27-77.