

La place de l'homme dans la révélation mazdéenne

1.1. Création, État de Mélange et Rénovation

Dans le dualisme qui constitue l'un des traits les plus marqués de la religion mazdéenne, la Création originelle (*bundahišn*) se présente comme l'instrument que façonne Ohrmazd, le Dieu suprême, Spenāg Mēnōg, l'Esprit du Bien, qui règne dans les sphères supérieures des lumières infinies, pour détruire Ganāg Mēnōg, l'Esprit malin, hôte des ténèbres, qu'il sait devoir affronter. Les aspects cosmogoniques et eschatologiques sont ainsi indissolublement liés ; l'État de Mélange (*gumēzišn*) qui résultera de l'Assaut d'Ahreman sera le lieu de l'affrontement avant que, les troupes du mal ayant été défaites, survienne la Rénovation (*Frašgird*). C'est bien entendu la littérature mazdéenne que l'on sollicitera ici et, en tout premier lieu, le *Bundahišn (Création)*¹ et les *Wizīdagīhā ī Zādspram (Anthologie de Zādspram)*², deux ouvrages contemporains composés à la fin du IX^e siècle, mais qui, l'un comme l'autre utilisent des matériaux très anciens et comportent de longs développements sur les questions objet de ces sections³. Le *Dēnkard* et d'autres ouvrages ne seront pour autant pas négligés.

1.1.1. La Création

Résumée à grands traits, la Création, selon le *Bundahišn* et les *Wizīdagīhā ī Zādspram*, s'ouvre par une phase initiale de 3 000 ans, où l'œuvre d'Ohrmazd se présente à l'état spirituel (mēnōgien). A la suite de l'intrusion d'Ahreman dans la sphère ohrmazdienne, les deux entités conviennent d'inscrire leur combat dans une période de temps limitée de 9 000 ans. L'accord est à peine intervenu que l'Esprit malin, subjugué par Ohrmazd, demeure plongé dans un état d'inconscience pendant une autre période de 3 000 ans au cours de laquelle Spenāg Mēnōg procède à la Création matérielle (gētīgienne). Ahreman, sorti alors de sa torpeur, passe à l'offensive inaugurant une nouvelle période de 3 000 ans ; une ultime phase de même durée lui succédera au terme de laquelle les forces du mal seront détruites⁴. Les récits parallèles que proposent les deux traités reprennent ce schéma en

¹ Voir Anklesaria 1956 et Cereti/MacKenzie 2003.

² Voir Gignoux/Tafazzoli 1993.

³ Au sujet de la contemporanéité des deux traités et de l'ancienneté des matériaux qu'ils utilisent voir Boyce, 1968a p. 40-42.

⁴ Boyce 1975, p. 285-286, relève que l'inscription d'une histoire cosmique dans un temps limité est généralement rapportée à la notion de "world year", ou « année platonique » ou encore « année cosmique », notion selon laquelle, au terme d'une révolution, l'ensemble des corps célestes se retrouvent dans l'exacte position qu'ils occupaient originellement. La notion, issue de spéculations babyloniennes, se serait ensuite transmise en Iran de l'ouest. Boyce observe que les textes zoroastriens diffèrent sur le nombre de millénaires composant cette année : certains proposent une durée de 9 000 ans séquencée en trois périodes de 3 000 ans, d'autres une durée de 12 000 ans, correspondant aux 12 mois ou aux signes du zodiaque ; elle suggère que le schéma pouvait initialement ne comporter que 6 000 ans. Quant à Hultgård 1995, p. 95, il considère que

même temps qu'ils comportent des différences majeures dont les plus caractéristiques ont semblé devoir être mises en évidence.

La première de celles-ci tient au fait que, selon le *Bundahišn*, la Création initiale, purement spirituelle donc, apparaît comme un instrument que forge préventivement Ohrmazd dont l'omniscience lui permet d'anticiper l'intrusion d'Ahreman⁵. En revanche, dans les *Wizīdagīhā*, la Création mēnōgienne est présentée comme une riposte « en vue de se protéger de la *druz* (*pāsbānīh az druz rāy*) »⁶. Autre différence, alors que, pour le *Bundahišn*, la seule vision de la supériorité d'Ohrmazd provoque la fuite de l'Esprit malin, c'est, dans les *Wizīdagīhā*, une parole pure (*abēzag gōwišn*) de Spenāg Mēnōg qui le renvoie dans les ténèbres⁷.

Au sujet de la poursuite de la Création et du pacte conclu entre Ohrmazd et Ahreman, la différence majeure entre les deux textes tient au rôle que les *Wizīdagīhā* attribuent au Temps. Pour le *Bundahišn*, l'omniscience d'Ohrmazd le conduit à circonscrire le combat dans une période de 9 000 ans, ce qu'accepte son antagonique. A cet effet, est-il indiqué, « il créa le temps (*zamān frāz brēhēnīd*) »⁸, création explicitée par la formule selon laquelle, du Temps infini, il créa le temps fini (ou cosmique), « *az zamān ī akanārag zamān ī dagrand-xwadāy frāz dād. Ast kē zamān ī kanāragōmand gōwēd* »⁹. Le récit que livrent les *Wizīdagīhā* est quelque peu différent ; si, dans sa sagesse mēnōgienne, Ohrmazd a conscience qu'il lui faut inscrire le combat contre Ahreman dans un temps limité, il sait également que son adversaire n'acceptera cette proposition que dans la mesure où celle-ci lui est présentée par le Temps, principe dont la création ne lui est ici pas attribuée :

En conséquence il appela à l'aide le temps, car il voyait qu'Ahreman ne serait d'accord avec le jugement d'aucun luminaire. Le temps est pour les deux (parties) et il est nécessaire pour la coopération et un équitable arrangement (*u-š be az-iš zamān be ō xwāst čē-š dīd kū Ahreman pad mayānjīgīh ī ēč rōšnān abar nē ēstēd. Zamān ast har dōān pad ham-ayārīh ud rāst rāyēnīdārīh awiš niyāz*).¹⁰

En revanche, *Bundahišn* et *Wizīdagīhā* s'accordent pour considérer que c'est, une fois le pacte conclu, la récitation de l'*Ahunawar* par Ohrmazd qui va plonger l'esprit malin dans un

l'insistance « avec laquelle on revient sur ces 9 000 ans » donne à penser qu'il s'agit là de la conception primitive. Voir également le commentaire en ce sens dans Moazami 2014, p.55. Le *Widēwdād* (*La loi qui permet d'écarter les démons*) constituait originellement le dix-neuvième livre de l'Avesta, la traduction du texte en moyen-perse devrait dater de la période sassanide, quand bien même des gloses et des commentaires ont été ajoutés au début de l'islam. (Moazami 2014, p. 7).

⁵ La Création intervient en Gr. Bd. 1. 14 alors que l'attaque n'est traitée qu'à partir de Gr. Bd. 1. 15 (Cereti et MacKenzie 2003, p. 34).

⁶ WZ. 1. 4 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 30-31. Dans leur glossaire, les auteurs traduisent *druz* par mensonge (Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 395), dans son dictionnaire MacKenzie retient la traduction « *demon* », C'est à cette notion démoniaque protéiforme que nous nous référerons lorsque nous ferons usage du terme.

⁷ WZ. 1. 4 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 30-31.

⁸ Gr. Bd. 1. 37 Cereti et MacKenzie2003, p. 37.

⁹ Gr. Bd. 1. 39 Cereti et MacKenzie2003, p. 37.

¹⁰ WZ. 1. 4 Gignoux et Tafazzoli 1993, p 30-31.

état d'hébétude dont il ne sortira qu'au bout de 3 000 ans. L'intervention du Temps que l'on vient d'évoquer n'est pas le seul exemple où les *Wizīdagīhā* donnent à voir Spenāg Mēnōg recourir à des associés pour procéder à la Création. Ainsi, lorsqu'il s'agit, à la fin de la deuxième période de 3000 ans, de mettre en mouvement les créatures corporelles, le texte énonce qu'avec « l'aide du Firmament et de Zurwān, il créa la création (*u-š pad ayārīh ī spīhr ud Zurwān dām frāz brēhēnīd*) »¹¹. Le paragraphe suivant vient en outre préciser que Zurwān fut incapable de faire avancer la création d'Ohrmazd sans que celle d'Ahreman soit également mise en mouvement. Quant au *Bundahišn*, il contient également certaines formulations particulièrement troublantes relatives au Temps, dont on a pourtant relevé plus haut que Gr. Bd. 1. 37 le pose comme une créature d'Ohrmazd : Gr. Bd. 1. 42 va ainsi jusqu'à considérer que le Temps est plus puissant que les deux Créations, celle d'Ohrmazd et celle de son antagonique, qu'il est la mesure pour le travail et la justice et, qu'il est d'une avidité sans égale (*Zamān az pūrsišnīgān pūrsišnīgtar*)¹². Ces énoncés sont bien évidemment à prendre en considération dans une perspective zurvaniste, thématique classique des études zoroastriennes¹³. S'agissant des précisions que le *Bundahišn* ou les *Wizīdagīhā* comportent sur les processus aboutissant aux créations respectives d'Ohrmazd et d'Ahreman quelques indications utiles à la suite de notre propos seront fournies.

On reviendra tout d'abord sur les qualités que les deux traités prêtent à Ohrmazd : leur expression est très synthétique dans le *Bundahišn* où il est, dès l'entame du texte, doté d'omniscience et de bonté (*harwisp-āgāhīh ud wehīh*)¹⁴. C'est également dans le premier paragraphe des *Wizīdagīhā* qu'il est indiqué que Spenāg Mēnōg connaissait l'existence de son antagonique et savait qu'il viendrait l'agresser¹⁵, l'expression de « sagesse mēnōgienne (*mēnōg-xradīh*) » figure en WZ. 1. 8¹⁶ et c'est en WZ. 1. 21 qu'il est précisé qu'Ohrmazd « est toute bonté et dénué de méchanceté (*hamāg wehīh ud a-wattarīh*) »¹⁷. On notera ensuite que Spenāg Mēnōg façonne ses créatures à partir de sa propre essence (*xwadīh*), la lumière matérielle, ainsi qu'en recourant, on le sait, à l'aide de Way¹⁸ ; quant à

¹¹ WZ. 1. 27 Gignoux et Tafazzoli 1993, p 34-35.

¹² Cereti et MacKenzie 2003, p. 38.

¹³ Dans une entrée sous-titrée « un hypothétique mouvement religieux dans l'histoire du zoroastrisme », de Jong 2014 revient sur le mythe de Zurwān dans lequel Ohrmazd et Ahreman sont présentés comme deux jumeaux issus du Temps. Questionnement sur la genèse de la création, l'énigme du temps et de l'espace, le zurvanisme aurait donné lieu à un ensemble de spéculations sur le destin et le fatalisme. D'ité mineure de l'Avesta, Zurwān apparaît en revanche comme le dieu suprême dans le *Šābuhragān* de Mānī. De même, il tient une place centrale dans le mazdéisme pratiqué par Mihr-Narseh, le premier ministre de Bahrām V, ce qui conduit l'auteur à contextualiser l'alternative zurvaniste comme « la version de la cour au V^e siècle », une version parmi de nombreuses variantes de la cosmogonie zoroastrienne, sans que rien n'indique par ailleurs l'existence, en l'occurrence, d'une secte ou d'une hérésie. Le conflit mazdakite et l'écriture de l'Avesta au VI^e siècle, conclut de Jong, auront eu pour effet « de transformer le zoroastrisme en une version de cette religion qui a survécu jusqu'à présent. »

¹⁴ Gr. Bd. 1. 1 Cereti et MacKenzie 2003, p. 32.

¹⁵ WZ. 1. 1 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 31.

¹⁶ Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 30-31.

¹⁷ Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 32-33.

¹⁸ Gr. Bd. 1. 46 Cereti et MacKenzie 2003, p. 38- 39.

Ganāg Mēnōg il procède de la même façon, utilisant sa propre noirceur (*tārīgīh*) et se faisant aider par Waran¹⁹. On relèvera également que Gr. Bd. 1. 49 mentionne la création de la parole véridique (*rāst-gōwišnīh*) qui permet à Ohrmazd de rendre sa parole manifeste à la Création²⁰. Gr. Bd.1. 53 évoque pour sa part les Amahraspand, créés dans le monde spirituel et, de nouveau, dans le monde matériel, au nombre de six, le texte leur ajoute Ohrmazd lui-même, à n'en pas douter pour se conformer à la symbolique du chiffre sept²¹. Les créatures du monde matériel sont, une première fois, rapidement évoquées en Gr. Bd. 1. 54, avant d'être plus longuement traitées dans le chapitre 1a de l'ouvrage : le ciel est cité en premier puis l'eau, la terre, les plantes, le bétail et l'homme en sixième, Ohrmazd, en septième, clôt l'énumération²². Quant au chapitre 1a, il indique, en utilisant une logique d'engendrement successifs à laquelle recourt fréquemment le traité que, de la lumière infinie, Spenāg Mēnōg crée le feu, qui engendre le vent qui donne lui-même l'eau de laquelle procède la terre : ces quatre éléments se retrouvant ensuite dans l'ensemble des créatures matérielles²³. Après avoir précisé que l'homme a été créé pour châtier l'esprit malin et mettre hors de combat ses affidés²⁴, la même approche par engendrement successifs est reprise pour expliciter la nature des six créatures, en commençant donc par le ciel pour terminer par Gayōmard²⁵. C'est pour sa part de façon très synthétique que les *Wizīdagīhā* traitent de la façon dont Ohrmazd façonne les six catégories de créatures matérielles ; l'ordre est le même que celui retenu dans le *Bundahišn* et il est précisé que le feu est dans tous²⁶.

Poursuivant notre recherche dans d'autres textes de la littérature pehlevie, on s'intéressera maintenant aux *Dādestān ī Dēnīg (Jugements religieux)*²⁷, ouvrage contemporain des *Wizīdagīhā* puisqu'il a été écrit par Manuščihr ī Juwānjamān, Grand prêtre zoroastrien et frère de Zādspram²⁸. A la différence du *Bundahišn* ou des *Wizīdagīhā*, il ne se présente pas comme un traité organisant son propos autour de thématiques mais prend la

¹⁹ Gr. Bd. 1. 47 Cereti et MacKenzie 2003, p. 39.

²⁰ Cereti et MacKenzie 2003, p. 39.

²¹ Cereti et MacKenzie 2003, p. 40. Pour la création, parallèle, des principales créatures démoniaques voir Gr. Bd. 1. 54. p. 41 Gr. Bd. 5.1 Anklesaria 1956, p. 55 comporte une liste des Amahraspand et de leurs antagoniques.

²² Cereti et MacKenzie 2003, p. 41.

²³ Gr. Bd. 1a. 2 Cereti et MacKenzie 2003, p. 42.

²⁴ Gr. Bd.1a. 4 Cereti et MacKenzie 2003, p. 42.

²⁵ Gr. Bd. 1a. 6-13 Anklesaria 1956, p. 22-25. Le paragraphe se rapportant à Gayōmard est Gr. Bd. 1a. 13. Voir également Gr. Bd. 28. 1-2 Anklesaria 1956, p. 242-245, où il est indiqué, d'une part, que le monde est créé à partir d'une goutte d'eau et où, d'autre part, l'homme est décrit comme un microcosme de la Création gētīgienne. Dans leur introduction, Gignoux et Tafazzoli (1993) p. 22, évoquant les *Wizīdagīhā*, observent que la création du monde est illustrée par un schéma septénaire et relèvent, plus généralement, que l'ouvrage témoigne d'un « syncrétisme mazdéen tardif » mêlant « des données de la philosophie grecque, de la gnose, du manichéisme en particulier, mais aussi de la médecine ou de l'astrologie gréco-chaldéenne, sans compter les influences venues de l'Inde ou de plus loin à l'est. ». Ces observations semblent également s'appliquer, en l'occurrence, au *Bundahišn*.

²⁶ WZ. 1. 25 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 33.

²⁷ *Dādestān ī Dēnīg*, Jaafari-Dehaghi, 1998.

²⁸ Sur les relations, tourmentées, qu'ont entretenues les deux frères, voir, par exemple, Jaafari-Dehaghi 1998, p. 24, ou encore, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 21.

forme de réponses fournies par Manuščihr à des questions portant sur des sujets religieux, sociaux ou juridiques très variés. La Création est ainsi abordée dès la deuxième question ; des propos de Manuščihr, il ressort qu'elle est un acte intentionnel d'Ohrmazd, entité toute-puissante (*spurr tuwānīgīh*)²⁹ dont la connaissance est parfaite (*spurr-dānāg*) et la volonté bonté (*kām wehīh*)³⁰. L'objet de cette Création, est-il-précisé, est de propager le bien et d'éradiquer le mal³¹ ; quant à la mise en mouvement des créatures dans le monde mēnōgien et à leur création dans le monde gētīgien, elle est évoquée dans une formule qui n'est pas sans rappeler celle relevée plus haut de WZ. 1. 27, sans que toutefois l'intervention du Temps soit mentionnée³². On relèvera enfin que le *Dādestān ī Dēnīg* ne comporte aucune indication se rapportant au découpage du temps en quatre périodes de 3 000 ans. L'intervention de Zurwān et l'évocation du traité de 9 000 ans (en l'occurrence de 9 000 hivers, *nō hazār zamestān*)³³, sont en revanche très présentes dans le chapitre que les *Dādestān ī Mēnōg ī xrad* (les Jugements de l'Esprit de Sagesse) consacrent à la Création. L'auteur et la date de composition de ce traité d'*andarz* sont inconnus mais, selon Boyce, suivie par Cereti, il aurait été composé au VI^e siècle, probablement sous le règne de Khosrow I^{er}³⁴; le *Mēnōg ī xrad* donc, précise qu'Ohrmazd produisit sa Création, les Amahraspand et l'Esprit de sagesse de sa propre lumière (*xwēš rōšnīh*), mais également avec la faveur, ou la bénédiction, (*āfrīn*) de Zurwān³⁵. La teinture zurvaniste, ou semi-zurvaniste, du traité se manifeste par des énoncés où le destin (ou la fatalité) joue un rôle décisif. Par exemple, il est relevé que tout ce qui advient de bien ou de néfaste à l'humanité, et à la Création en général, provient des 12 constellations (ohrmazdiennes) et des 7 planètes (haremaniennes) et, si Ohrmazd n'est que bonté et Ahreman l'esprit malin, ce sont les constellations et les planètes qui organisent le monde³⁶. C'est ainsi que, dans sa compassion (*xwābarīh*) pour ses créatures, Spenāg Mēnōg distribue les bienfaits tant aux bons qu'aux méchants, mais ces bienfaits ne parviennent pas tous à destination, du fait de l'oppression de Ganāg Mēnōg et des détournements (*apparišn*) auxquels procèdent les 7 planètes³⁷.

²⁹ Dd. 2. 6 Jaafari–Dehaghi 1998, p. 44.

³⁰ Dd. 2. 5 Jaafari–Dehaghi 1998, p. 42. Dans un autre contexte, la question porte sur la Rénovation, Manuščihr qualifie également le Créateur « d'omniscient et omnipotent (*wisp-āgāh wisp-tuwān*) », Dd. 36. 3 Jaafari–Dehaghi 1998, p. 109 -110.

³¹ Dd. 2. 8 Jaafari–Dehaghi 1998, p. 45.

³² Dd. 2. 13 Jaafari–Dehaghi 1998, p. 44-45. Jaafari–Dehaghi reprend d'ailleurs, dans son commentaire, la formulation des *Wizīdagīhā*, Jaafari–Dehaghi (1998) p. 181.

³³ M. X. 8. 11 MacKenzie 1993, West 1885.

³⁴ Boyce 1968b p. 54, Cereti 2001, p. 162.

³⁵ MX. 8. 8 MacKenzie 1993, West 1885.

³⁶ MX. 8. 17-23 MacKenzie 1993, West 1885. Au sujet du fatalisme zurvaniste, voir Boyce 1968b, p. 53. Cereti 2001, p. 168, évoque pour sa part un semi-zurvanisme, terminologie qu'utilise également Zaehner 1961, p. 193, pour évoquer le MX. Au regard du qualificatif « bienfaisant » qui accompagne Ohrmazd, les termes associés à Zurwān méritent d'être relevés qui, en substance, magnifient son absence de limites ; le fait que rien ne peut l'affecter et que son emprise ne saurait être contestée est « *čē zurwān ī akanārag azarmān ud amarg ud adard ud asōhišn ud apōhišn ud apetyārag...* » (MX. 8. 9 MacKenzie 1993, West 1885).

³⁷ MX. 38. 3-6 MacKenzie 1993, West 1885.

Le *Dēnkard* (*Actes de la Religion*) s'analyse comme une vaste compilation des savoirs mazdéens réalisée, très certainement, au IX^e siècle. La place éminente que ses quelques 169 000 mots occupent au sein de la littérature en moyen perse n'est guère contestée : Ehsan Yarshater, pour ne citer que lui, le tient pour « *the most important as well as the most extensive work in Middle Persian* »³⁸ ; le caractère encyclopédique de l'œuvre, qui représente une somme de l'ensemble des savoirs mazdéens, revient sous les plumes de l'ensemble des commentateurs. L'œuvre comportait à l'origine neuf livres dont les deux premiers, ainsi que le début du troisième, ne nous sont pas parvenus. Le texte a fait l'objet de deux éditions et les premières traductions, au XIX^e siècle, sont intervenues antérieurement à l'édition intégrale de l'ouvrage³⁹, mais, convient-il d'invoquer l'ampleur de la tâche ou son aridité qui tient tant à la complexité de l'écriture pehlevie qu'à la sécheresse du style et des concepts ? Le constat formulé il y a maintenant plus d'un tiers de siècle demeure cruellement actuel : une traduction « complète et satisfaisante » de l'œuvre fait toujours défaut⁴⁰.

Les livres III, V, VI et VII du *Dēnkard* comportent de nombreuses références à la Création ohrmazdienne, à l'Assaut de Ganāg Mēnōg, à l'État de Mélange qui en résulte et à la Rénovation mais pas de récit comparable à ceux auxquels procèdent le *Bundahišn* et les *Wizīdagīhā*. Dk. 3. 123, un chapitre consacré au *gētīg* et au *mēnōg*, pose d'emblée que la création du monde matériel est intervenue « en vue de l'agression combative » d'Ahreman⁴¹. Il indique, à l'instar du *Bundahišn* et des *Wizīdagīhā*, que les premiers éléments mobilisés par le Créateur ont été l'air, le feu l'eau et la terre (on notera qu'ici l'air est cité en premier et non le feu), avant d'énoncer, en respectant cette fois l'ordre qui figure dans les deux textes précédemment commentés, que les six créatures gētīgiennes sont le ciel, l'eau, la terre, les plantes, le bétail et l'homme. Le texte, sans s'y attarder, relève

³⁸ Page x de la préface de Shaked 1979. Quant aux 169 000 mots que, selon West, un des premiers occidentaux à s'être intéressé au texte, compterait le *Dēnkard*, l'information figure, par exemple, dans Gignoux 1994. On ajoutera que de Menasce considère que l'ouvrage pèse, en volume, plus que la totalité des « autres livres de la littérature pehlevie qui nous sont parvenus », de Menasce 1973, p. 6, alors que, selon Huyse 2005, p. 181, il représenterait le quart de l'ensemble de la littérature en moyen perse.

³⁹ Outre de Menasce 1973, pour le livre III et Shaked 1979, pour le livre VI, précités, nous avons travaillé sur les éditions d'Amouzgar et Tafazzoli 2000 pour le livre V, et, pour le livre VII, sur celles de Molé 1967 et Rashed-Mohassel 2010.

⁴⁰ Yarshater, préface de Shaked 1979, p. xii. Dans la même page l'auteur évoque l'écriture « difficile et imprécise » du texte « couplée à la complexité et à la sécheresse des idiomes théologiques du moyen perse ». Quant à de Menasce 1958, p. 4, il relève « l'obscur graphie pehlevie, déroutante par ses idéogrammes araméens et ses ligatures multivalentes ». A ces voix, mêlons celle de Boyce 1968a p. 44, qui observe que la majeure partie de l'ouvrage est composée dans un style « tortueux, intriqué et sec » à quoi s'ajoute l'écriture du manuscrit, si bien que « beaucoup reste obscure. »

⁴¹ de Menasce 1973, p. 12. La formulation est à comparer avec Dk. 3. 6 de Menasce 1973, p. 32 où il est indiqué que les créatures ont été créées pour combattre la *druz*, alors que Dk. 3. 362 de Menasce 1973, p. 326, fait référence, à la nécessité de combattre l'assaut. La même nécessité, liée à l'apparition de l'Antagonisme (*hambadīgīh*) est invoquée dans Dk. 6. 24-1 (Amouzgar et Tafazzoli 2000, pp. 76- 77), alors que Dk. 5. 135 précise qu'Ohrmazd a créé les créatures pour détruire l'adversaire (*ēbgat*), « ainsi que pour lui servir de témoins (*ud gugāhīh ī xwēš rāy*) » (Shaked 1979, p. 54-55).

l'omniscience et la toute-puissance d'Ohrmazd⁴², en même temps qu'il souligne que la corruption du monde ne provient ni de son Créateur ni de la Création mais bien de l'Assaut « plein de toute corruption »⁴³. On notera par ailleurs qu'une référence à une période de 6 millénaires figure en Dk. 3. 192⁴⁴ et que Dk. 3. 127 comporte, sur le temps, une observation particulièrement troublante de la même veine que celle relevée plus haut dans le *Bundahišn*. Il énonce en effet que « sans le temps, rien de ce qui est, a été, ou sera n'est capable de rien faire (*abē zamān ēč kardan ī hast būd bawēd, nē ādūg hēnd*) »⁴⁵. Au demeurant, s'agissant d'un découpage du temps en quatre périodes, c'est vers le livre VII du *Dēnkard* qu'il conviendra de se tourner, ce que nous ferons plus bas dans la rubrique consacrée à l'État de Mélange.

Le dernier texte sollicité dans cette rubrique sera le *Škand gumānīg wizār* (*La solution décisive des doutes*), ouvrage, semble-t-il, composé à la fin du IX^e siècle⁴⁶, par un certain *Mardān-Farrox*, postérieurement au *Dēnkard* auquel l'auteur fait référence à plusieurs reprises⁴⁷. L'ouvrage comporte deux parties, la première consacrée à une apologie du mazdéisme et la seconde à une polémique visant d'autres religions (islam, judaïsme, christianisme et manichéisme). On retiendra de ce traité que, sans surprise, il énonce que le *gētīg* procède du *mēnōg* (il est son fruit)⁴⁸, et que les créatures ont été disposées, telle une armée, pour lutter contre l'Adversaire⁴⁹. Les attributs du Créateur sont l'omniscience, la sagesse et la toute-puissance, il est « absolument parfait par lui-même »⁵⁰ et, inversement, un être qui n'est ni omniscient, ni tout-puissant, ni bon ni miséricordieux « ne saurait être Dieu »⁵¹. Cette toute-puissance d'Ohrmazd ne porte cependant que sur ce qui « a possibilité

⁴² de Menasce 1973, p. 126. La formulation est très proche, par exemple, de celle de Dk. 3. 185 où Ohrmazd est omniscient, tout puissant et roi universel (de Menasce 1973, p. 193) ou de Dk. 3. 241. et de Dk.3. 363. qui reprennent les termes d'omniscient et de tout puissant (de Menasce 1973, respectivement, p. 252 et 328), ce dernier texte figure également dans Zaehner 1955, p. 369. Voir également Dk. 3. 147 (de Menasce 1973, p. 151), qui évoque la toute-puissance du Créateur, ou encore Dk. 3. 81 (de Menasce 1973, p. 91) qui le qualifie de pur, bon, équitable et omnipotent. Voir, en revanche, Dk. 3. 407 qui ne fait référence qu'à son omniscience (de Menasce 1973, p. 365). Voir également l'observation de de Menasce qui fait état d'un regroupement des 101 noms divins, imitation, sans doute de la tradition musulmane (de Menasce 1945, p. 156).

⁴³ de Menasce 1973, p. 128. Pour Dk. 3. 27, le bien est inhérent à *Spenāg Mēnōg* alors que le mal vient de son antagonique (de Menasce 1973, p. 44, Zaehner 1955, p. 378), quant à Dk. 3. 138, il pose qu'Ohrmazd est le germe de toute bonté (de Menasce 1973, p. 144) alors que, selon Dk.3. 206 il est tout bien *mēnōgien* et *gētīgien*, et origine de bonté (de Menasce 1973, p. 216, Zaehner 1955, p. 384). Sans plus expliciter, on mentionnera, dans le même sens, Dk. 3. 203, (de Menasce 1973, p. 213), Dk. 6. 325. B 1 et B 2 (Shaked 1979, p. 133-135).

⁴⁴ de Menasce 1973, p. 192.

⁴⁵ de Menasce 1973, p. 132, Zaehner 1955, p. 382.

⁴⁶ Boyce, 1968, p. 47.

⁴⁷ Voir, par exemple, de Menasce, 1945 p. 59 et 109.

⁴⁸ de Menasce, 1945 p. 93.

⁴⁹ de Menasce, 1945 p.111.

⁵⁰ de Menasce, 1945 p.95.

⁵¹ ŠGV. 11. 16 de Menasce, 1945 p. 127.

d'être » et l'on ne saurait à cet égard prétendre qu'il pourrait préserver Ahreman de la malice, celle-ci constitue en effet son essence, qui ne « peut se transmuier »⁵².

Anticipation du Créateur omniscient ou riposte à l'intrusion d'Ahreman selon les textes sollicités, ceux-ci se retrouvent pour considérer que la Création ohrmazdienne a pour objet de lutter contre l'Assaut de l'Adversaire. De même, l'ordre dans lequel elle s'opère, mēnōgienne puis gētīgienne et, pour cette dernière, en commençant par le ciel pour s'achever par l'homme ne fait guère apparaître que des nuances. Des divergences, parfois substantielles, apparaissent de nouveau au sujet du pacte conclu entre Ohrmazd et Ahreman ou encore de la mise en mouvement des créatures ; les *Wizīdagīhā*, attribuent en ces deux occurrences un rôle majeur au Temps, à la différence du *Bundahišn*, qui comporte au demeurant, tout comme le *Dēnkard*, des énoncés particulièrement troublants le concernant. Lorsque les textes évoquent la question des appuis dont le Créateur a pu s'entourer pour procéder à la Création, Ohrmazd apparaît bien recourir à des associés, se différenciant ainsi du Dieu des religions dites du Livre. Est-il, comme Ce dernier, tout-puissant ou simplement doté d'omniscience ? On opposera sur ce point le *Bundahišn* et les *Wizīdagīhā* qui attribuent omniscience et bonté à Ohrmazd alors que les autres traités le dotent également, le plus souvent, de toute puissance.

1.1.2. L'état de Mélange

Au regard de la temporalité abordée dans la rubrique précédente l'État de Mélange (*gumēzišn*) couvre la période ouverte par l'Assaut d'Ahreman et refermée par sa défaite finale lors de la rénovation ; ses 6 000 ans courent par conséquent du début du 7^e millénaire à la fin du 12^e. C'est un état transitoire où l'harmonie de la Création ohrmazdienne est corrompue par l'Esprit malin :

Dans l'État de Mélange, il n'y a pas de purs Dieux ou de purs dēw parmi les hommes, mais dans la mesure de leur sagesse et autres vertus les hommes ressemblent aux Dieux, et dans la mesure de leur ignorance et autres vices, ils ressemblent aux dēw.⁵³

Ou encore, pour dire les choses autrement, c'est une période par définition contrariée où il s'avère impossible « de satisfaire tous les hommes en leur donnant ou en leur ôtant quelque chose »⁵⁴. C'est sous l'angle de la fatalité, ou du destin, on l'a noté plus haut, que cette question est abordée par le *Mēnōg ī xrad* pour qui les bienfaits dispensés par Ohrmazd ne parviennent pas tous dans le *gētīg*, du fait de l'oppression exercée par Ahreman et des

⁵² de Menasce, 1945 p. 39.

⁵³ Dk. 3. 404 de Menasce, 1973 p. 362. Voir, dans le même sens, Dk.3. 63 de Menasce, 1973 p. 69.

⁵⁴ Dk. 3. 381 de Menasce, 1973 p. 340.

détournements opérés par les 7 planètes. C'est ainsi, observe l'Esprit de sagesse, que, même avec la force de la sagesse et du savoir, il n'est pas possible de lutter contre le destin car, lorsque celui-ci se manifeste, tout le reste est emporté « le sage est égaré dans son action (*dānāg pad wiyābān bawēd*) et l'ignorant devient habile dans la sienne (*kār-āgāh*), le couard devient courageux et le brave est saisi par la peur, le diligent (*tuxšāg*) devient indolent (*ajgahān*) et le paresseux agit avec persévérance.»⁵⁵ Au-delà de cette caractéristique générale l'adversité est appelée à se manifester avec plus ou moins d'intensité selon les époques. Dk. 3. 329 relève ainsi qu'à un premier millénaire, celui de Jam, qui voit l'affaiblissement de la *druz*, succède celui de Dahāk, marqué par la tyrannie. Négligeant le troisième millénaire, il évoque celui de Zoroastre, le quatrième donc, en précisant que sa fin verra l'adversité atteindre un sommet alors qu'elle sera en déclin au cours des cinquième et sixième millénaires, ceux des fils posthumes de Zoroastre, Ušīdar et Ušīdarmāh, avant d'être totalement détruite⁵⁶.

C'est ce schéma d'un sommet atteint par la *druz* à la fin du millénaire de Zoroastre puis de son retrait que reprend le livre VII du *Dēnkard* qui, comme l'a relevé Jacques Duchesne-Guillemin, fait du Prophète de la bonne religion (*Weh dēn*) le pivot de l'histoire humaine, 3000 ans après son début, 3 000 ans avant sa fin⁵⁷. Un des intérêts que présente ce texte réside notamment dans le fait que, parfois même succinctement, il évoque chacune des périodes de la Création ohrmazdienne. C'est en effet à la fin de la période purement mēnōgienne qu'est engagée la conception miraculeuse de Zoroastre : les Amahraspand lui donnent alors forme, le texte précise, qu'à l'œil, il se présentait sous l'apparence d'un Amahraspand⁵⁸ ; une autre période de 3 000 ans s'écoule avant qu'Ohrmazd se préoccupe que l'on trouve une mère au Prophète afin qu'il y soit déposé⁵⁹. Il faut ensuite attendre 330 ans avant que la période succédant à l'Assaut se soit écoulée pour que le processus aboutissant à la conception de l'homme Zoroastre dans la matrice de sa mère soit engagé⁶⁰. Puis, au millénaire de Zoroastre succéderont ceux de ses fils posthumes conçus miraculeusement, Ušīdar et Ušīdarmāh, et c'est au terme de ce dernier millénaire, et, par conséquent, après trois millénaires de religion mazdénienne, que surgira le troisième fils puiné du Prophète, Sōšāns, qui, en 57 ans, conduira à son terme le processus de rénovation du

⁵⁵ MX. 23. 5-7, MacKenzie 1993, West 1885.

⁵⁶ de Menasce, 1973 p. 308. A comparer avec Gr. Bd. 33, qui dresse la liste des calamités qui frappent l'Iran au cours de chaque millénaire, Gr. Bd. 33. 22 précise que l'effondrement du pays, conquis par les Arabes, constitue la plus grande calamité depuis le début de la Création. (Anklesaria 1956, p. 278-279).

⁵⁷ Duchesne-Guillemin, 1962, p. 337. La formule de Duchesne-Guillemin est au demeurant à rapprocher de WZ. 9. 5 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 67 : « Le fait d'être au milieu pour Zoroastre s'explique parce qu'il a été créé à cette époque-là au milieu des plaignants et des défenseurs, à savoir trois millénaires s'étaient passés avant lui et trois après... »

⁵⁸ Dk.7. 2-16 Molé 1967, p. 17.

⁵⁹ Dk.7. 2-17 Molé 1967, p. 17.

⁶⁰ Dk.7. 2-24/52 Molé 1967, p. 19-23.

monde engagé par ses frères⁶¹. Quant à la *druz*, elle atteint, comme dans Dk. 3. 329 le faite de sa puissance, aux IX^e et X^e siècles du millénaire de Zoroastre. Les chapitres 7 et 8 du livre VII évoquent les signes (*daxšag*) annonçant la destruction de l'*Ērānšahr* et de la religion, puis la réalisation du désastre en « cet âge mêlé avec du fer (ils voient du fer partout) où naîtront des hérétiques puissants dans leur colère » [*asēn abar gumēxt (kū hač hamāg kustag nikīrend asēnēn) kē andar ān ī sturg-xwāstār ahramōg aš andar zād hēnd*)]⁶². Le texte, qui invoque l'Avesta à de multiples reprises⁶³, alterne narration au passé au présent/futur, et discours direct dans lequel Ohrmazd converse avec Zoroastre, pour décrire les malheurs dont sont frappés le pays et la *Weh dēn*⁶⁴. C'est ainsi au présent/futur qu'est écrit le début du chapitre 8 ; il prend littéralement le lecteur à témoin, et voit dans l'effondrement de l'empire aryen « la confirmation des miracles prévus et annoncés par la révélation avestique pour les neuvième et dixième siècles »⁶⁵. Le propos s'infléchit à la fin du même chapitre lorsque survient, à la tête de 150 hommes, Čihromēhan, dont il est dit :

Il frappera le Mauvais esprit et ses créatures, les trois nations dont il est révélé qu'elles adorent ensemble les *dēw* et qui se déplacent comme ceux de haute condition (à cheval) : les démons turcs, les Arabes échevelés et Šēdasp, le chrétien romain (*Ud ān zanēd ganāg-mēnōg abāg dāmān ān se azg ī paydāg ; kū druz yazēd pad āgenēn-yazišnīh ēd-iz kē pad buland pēšaghih rawēnd, pad asp ī turk. Dēwīh-iz ī wizārd-wars, tāzīg ; ud šēdasp-iz īkalasāyīg hrōmāy.*)⁶⁶

⁶¹ Dk. 7. 11 Molé 1967, p. 103-105. La référence à 3 millénaires de religion mazdéenne, qui figure en Dk. 7. 11-8 (Molé 1967, p. 105) est à mettre en regard avec Dk. 7. 1-4 (Molé 1967, p. 3), selon lequel la religion fut révélée, en entier, à Gayōmard, le premier homme (*Gayōmard ī fradom mard*).

⁶² Dk. 7. 8-11 Molé 1967, p. 82-83. On notera que Hultgård 1995, p. 109, propose une transcription et une traduction de Dk. 7. 8-11, les termes « *asēn abar gumēxt* » y sont rendus par « fer amalgamé ». C'est bien cette fin du millénaire de Zoroastre qui est à l'œuvre dans le *Čīdag handarz ī pōryōtkēšān* (*Sélection des conseils des anciens sages*), texte parfois appelé le *Pand-Nāmag ī Zardušt*, par référence au fils d'Ādurbād ī Mahraspandān qui l'aurait composé. La version dont nous disposons comporte toutefois des éléments post-sassanides (Shaki 1991, dans le même sens, Cereti 2001, p. 184). Ce sont précisément ces éléments post-sassanides qu'évoque le § 23 du traité lorsqu'il est question des doutes que l'on ne doit pas nourrir et de la religion que l'on ne doit pas apostasier : « *az weh-dēn ī māzdēsān abāz nē ēstēm, padīš abē-gumān hēm* » (Zaehner 1956, p. 23, Orian et al. 2008, p. 262). Le § 54 du même traité fait pour sa part état de la méchanceté des démons qui ne connaît pas de limites et de la faiblesse de la *Weh dēn* : « *ān ī ēn hazārag sar kē dēn wattarīh a-mar ud māzdēsān ōzār* » (Zaehner 1956, p. 27, Orian et al. 2008, p. 262).

⁶³ Voir sur ce point Molé 1967, p. 1-7.

⁶⁴ On peut ainsi relever, parmi ces maux : « les prêtres parlent sans discernement » (Dk. 7. 7-31, Molé 1967, p. 77) « les soins rendus aux feux et ceux que l'on rend aux hommes justes seront abandonnés » (Dk. 7. 7-32, Molé 1967, p. 77) « ils détruiront la maison, le village, le canton, le pays, tous les pays » (Dk. 7. 7-32, Molé 1967, p. 77), « la discorde criminelle, les lamentations criminelles, les calomnies criminelles s'abattront sur ce pays » (Dk. 7. 7-36, Molé 1967, p. 79) effondrement de l'empire aryen entraînant « dégénérescence des lois, des mœurs et des coutumes, domination des cavaliers échevelés chrétiens » (Dk. 7. 8-2, Molé 1967, p. 81) « des gens de basse condition, médiocres et obscurs arrivent à occuper des places importantes tandis que les notables et les gens éminents de leur époque sont écrasés et humiliés » (Dk. 7. 8-3, Molé 1967, p. 81), l'ami, est-il précisé « ne conseillera plus son ami ni ne le croira, ni le frère son frère, ni le fils son père ni le père son fils » (Dk. 7. 8-16, Molé 1967, p. 83), référence concernant les « démons turcs, les arabes échevelés et Šēdasp, le Chrétien romain » (Dk. 7. 8-47 Molé 1967, p. 89).

⁶⁵ Dk. 7. 8-2 Molé 1967, p. 81.

⁶⁶ Dk. 7.8-47 Molé 1967, p. 89. Rashed-Mohassel 2010, p. 105.

Il apportera la victoire à la *Weh dēn* jusqu'à ce que surviennent les fils de Zoroastre qui accompliront la Rénovation⁶⁷. A partir de ce moment, les malheurs qui frappent l'*Ērānšahr* sont traités sur un mode mineur, ainsi, l'hiver Malkūsān, au cinquième siècle du millénaire d'Ušīdar, n'interrompt que très momentanément la marche vers le renouveau : « les mazdéens seront contents de manger le bétail sera content d'être mangé par eux » et la prospérité, est-il indiqué, « restera plus grande qu'aujourd'hui »⁶⁸. De la même façon, le dernier millénaire marque une progression dans le bien-être de la Création, la mort ne frappe que par le glaive ou par la vieillesse et les hommes, qui ont déjà cessé de consommer le bétail, délaissent le lait pour se nourrir d'eau et de plantes⁶⁹. Au regard de cette marche vers l'accomplissement, l'évasion de Dahāk est à peine traitée comme une péripétie ; elle est évoquée en une ligne, pour indiquer qu'il sera tué par Karsāsp, puis, sans solution de continuité, surviennent Kay Khosrow et ses compagnons qui assisteront Sōšāns dans la Rénovation⁷⁰.

Dk. 3. 167 ne retient pas ce scénario d'une progression, presque linéaire, vers la Rénovation ; il énonce, bien au contraire, que la *druz* combattra avec d'autant plus de violence que sa fin sera proche⁷¹, quant à Dk. 3. 407, il se concentre sur les 4 moments où « la *druz* combat le plus Spenāg Mēnōg » : lors de la création originelle, puis à la fin du millénaire de Zoroastre, à la fin également des millénaires d'Ušīdar et d'Ušīdarmāh, avec, en chaque occurrence un arrêt du soleil⁷². Le *Zand ī Wahman yasn* confirme pour sa part que les neuvième et dixième siècles du millénaire de Zoroastre voient bien l'acmé de l'emprise de la *druz*⁷³. A l'instar du livre VII du *Dēnkard*, il juxtapose récit et discours direct mettant en

⁶⁷ « Il frappera le Mauvais Esprit et ses créatures, les trois nations dont il est révélé qu'elles adorent ensemble les dēw et qui se déplacent comme ceux de la haute condition (à cheval) : les démons turcs, les Arabes échevelés et Šēdasp, le Chrétien romain. (Dk.7. 8-47, Molé 1967, p. 89).

⁶⁸ Dk. 7. 9-11 et Dk. 7. 9-13 Molé 1967, p. 95.

⁶⁹ Dk. 7. 10-7 Molé 1967, p. 100.

⁷⁰ Dk. 7. 10-8/10 Molé 1967, p. 101.

⁷¹ de Menasce 1973, p. 177.

⁷² de Menasce 1973, p. 366.

⁷³ Cereti 1995, voir, en particulier, ZWYt. 4. 3 « la pire période arrivera (*ān ī nidom āwām rasēd*) », Cereti 1995, pp. 136 et 153, voir également ZWYt. 5. 6 où Ohrmazd indique que dans les 9 000 ans qu'il a créé les hommes de cette période seront les plus affligés (*škofttar bawēnd*), Cereti 1995, pp. 140 et 159. S'agissant de la datation du *Zand ī Wahman yasn*, Anders 1995, p. 151, considère qu'il s'agit certainement d'une compilation post-sassanide qui intègre des matériaux plus anciens. Dans le même sens, Boyce 1975, p. 288. Quant à Gignoux 1986 (cité par Hultgård 1995, p. 67), il considère, p. 62-63, que le traité « est formé autour d'un noyau eschatologique, qui ne lui est pas propre, mais s'accorde avec les traditions de l'Avesta et des textes pehlevi tardifs. Par contre, les révélations apocalyptiques, renvoient toutes à des événements historiques postérieurs à l'époque sassanide, et suscités par les siècles de crise que traverse l'Iran après la conquête arabe ». Pour sa part, Grenet 2008 et 2009 s'est, poursuivant les recherches de Gignoux 1986 et Daryae 1998, « surtout efforcé de dater les différents niveaux de référence chronologique de ce texte très sédimenté. » (Grenet 2008, p. 108). Il oppose ainsi un premier niveau qui se revendique comme du *zand* à des actualisations successives qui, à la différence de ce que l'on a pu observer dans Dk.7.8-47 sont le plus souvent codées, renvoient à l'époque des dynasties Tāhirides et Šaffārides, soit vers 840-879 (ces dynasties seront étudiées plus bas), une allusion pouvant par ailleurs être faite au tremblement de terre de Qūmis et Nīšāpūr survenu en 856 (Grenet 2008, p. 109). Dans le cadre de ce décodage les *dēw ī wizārd-wars*, ces démons aux cheveux partagés ou ébouriffés, déjà croisés dans le Dk VII, ici revêtus d'armures noires (mais pas toujours), sont identifiés, presque

scène Ohrmazd et Zoroastre, mais cette dernière forme, et à l'intérieur de celle-ci, les prévisions d'Ohrmazd, sont ici privilégiées ; les références à l'Avesta sont nombreuses et plus précises que dans le livre VII⁷⁴. Le texte se développe à partir de visions émanant de la sagesse omnisciente du Créateur qu'Il fait partager à Son Prophète ; dans un premier temps la vision porte sur un arbre comportant 4 branches, correspondant aux quatre âges à venir, mais c'est à une seconde vision, comportant 7 branches correspondant aux 7 périodes que va connaître la création, à laquelle est consacré le traité, ou, plus précisément, à la période du « fer mélangé (*āhan abar gumēxt*) »⁷⁵ qui s'ouvre à la fin du millénaire de Zoroastre. L'on retrouve, comme dans Dk. VII, la référence à des « signes » annonciateurs de la catastrophe, et le texte du traité, par certains aspects différent de celui du *Dēnkard*, comporte toutefois, outre une tonalité apocalyptique très similaire, un très grand nombre de passages comparables⁷⁶. Un infléchissement, comme dans Dk. VII, survient lorsque Čihrōmēhan/Pēšōtan entre en scène à la tête de 150 hommes, à l'ère du loup, est-il précisé, succédera celle du mouton « *ud gurg āwām be šawēd ud mēš āwām andar āyēd* »⁷⁷. Le monde n'est pour autant pas encore débarrassé de la *druz* qui connaît un regain d'intensité à la fin du millénaire d'Ušēdar, mais le processus de Rénovation est engagé, qui se poursuivra au cours du millénaire d'Ušēdarmāh. Les hommes, indique le texte, développeront de tels talents dans l'art de la médecine « qu'ils ne mourront qu'à l'heure prescrite à moins d'avoir été tué ou blessé par l'épée ou le couteau »⁷⁸, formule très proche de celle citée plus haut de Dk. VII. Tout n'est pas encore joué et le réveil de Dahāk ne sera pas qu'une péripétie, il dévorera en effet un tiers des hommes, du bétail et autres créatures ; le feu, l'eau et les plantes demanderont alors à Ohrmazd de ramener Frēdōn à la vie afin qu'il débarrasse la Création du dernier fléau qui l'aura frappé. Ensuite Sōšāns mènera à son terme la Rénovation engagée par ses frères.

Les récits parallèles proposés par le livre VII du *Dēnkard* et le *Zand ī Wahman yasn* contiennent, nous nous sommes efforcé de les mettre en évidence, de nombreux points en commun où traditions se juxtaposent. Une comparaison de ces textes, en particulier du *Zand*

constamment, aux troupes participant à la révolution abbaside, l'auteur considérant que, du point de vue du clergé mazdéen et de l'ancienne aristocratie « la vraie déchéance est venue non directement de la conquête arabe - les Umayyades étaient des maîtres aristocratiques- mais de la révolution abbaside, conduite par un personnage de naissance obscure et qui entraîna un vrai bouleversement des hiérarchies sociales » (Grenet 2008, p. 109). Quant aux *druz ī šēdāsp ī kilīsāyīg*, également cités dans Dk. 7.8-47, l'auteur note que le dernier terme « imbrique comme à plaisir plusieurs niveaux de référence », elle renvoie à la Khurramiyya et à Bābak (nous y reviendrons) alliés aux Byzantins (Grenet 2009a, p. 109).

⁷⁴ Cereti 1995, p. 149-150.

⁷⁵ ZWYt. 3. 29 Cereti 1995, pp. 135/152.

⁷⁶ Le ZWYt fait toutefois référence aux interventions de plusieurs déités et cite un grand nombre de toponymes, ce qui n'est pas le cas de Dk. VII. Les descriptions que le ZWYt donne des armées qui dévastent l'Iran sont en outre plus précises que dans Dk. VII ; ainsi, aux armées vêtues d'armures noires succèdent celles dotées d'armures rouges que nous avons évoquées plus haut (ZWYt. 4. 4. Cereti 1995, p. 153 et ZWYt. 6. 3. Cereti 1995, p. 160), pour une référence à ces armures rouges voir également Gr. Bd. 33. 23 Anklesaria 1956, p. 278-279. Voir également sur ces questions Daryae 1998, p. 188-201.

⁷⁷ ZWYt. 8. 3 Cereti 1995, pp. 145/166.

⁷⁸ ZWYt. 9. 12 Cereti 1995, p. 167.

ī Wahman yasn, avec celui du chapitre 33 du *Bundahišn* mettrait de nouveaux éléments en évidence, on relèvera simplement ici qu'il témoigne, comme le *Dēnkard* et le *Zand ī Wahman yasn*, de l'intrusion sans ménagements de l'histoire dans les champs de la légende et de la prophétie⁷⁹.

L'État de Mélange se caractérise par l'activité de la *druz* dans le *gētīg*, il y est impossible de satisfaire la Création, l'adversité se manifeste toutefois avec une intensité variable selon les époques que plusieurs chapitres du livre III du *Dēnkard* hésitent à identifier. L'analyse du livre VII du *Dēnkard* et du *Zand ī Wahman yasn*, le *Bundahišn* ne dit au demeurant pas autre chose, met toutefois en évidence que c'est bien à la fin du long millénaire de Zoroastre, que la *druz* atteint son acmé. L'histoire entre alors brutalement dans le champ des récits principalement occupé par des légendes et des prophéties, parfois actualisées.

1.1.3. La Rénovation

La Rénovation (*Frašgird*), constitue le troisième temps du plan ohrmazdien, ou, pour reprendre l'image que propose les *Wizīdagīhā*, le toit qui coiffe et parachève une maison dont la Création constitue le sol et la religion les murs⁸⁰. Elle clôt le processus conduit par les trois fils posthumes du Prophète qui a abouti à l'anéantissement du mal. La Création est rétablie dans sa perfection initiale et les morts, y compris ceux qui avaient succombé à la *druz*, sont ressuscités pour l'éternité.

La Rénovation est un retour à l'origine⁸¹, ou encore un retour à l'âge d'or, notion dont Boyce observe qu'elle est attestée chez différents peuples et s'accorde à la doctrine ohrmazdienne d'une Création initiale parfaite altérée par l'intrusion transitoire d'un principe qui lui est étranger⁸². Si Dk. 3. 404 propose une image lapidaire de la *Frašgird*, elle opère recréation (*abāz-dahišnīh*) de tous les hommes « leur essence et leur revêtement *gētīg* et

⁷⁹ Le chapitre 33 du *Bundahišn* (Anklesaria 1956, p. 272-283) est consacré aux calamités qui frappent l'Iran : une analyse de la structure du texte s'avère très parlante. Alors que les deux premiers millénaires donnent chacun lieu à un seul numéro, 9 (33. 3 à 33. 12) sont nécessaires pour le millénaire qui court de Frēdōn à Wištāsp. Ce ne sont pas moins de 17 numéros (33. 12 à 33. 29) qui sont requis pour le long millénaire ouvert par Zoroastre qui, riche en calamités, finit par se refermer avec l'arrivée de Pēšōtan à la tête de ses 150 hommes. La prophétie retrouve sa place avec 3 numéros pour les siècles d'Ušēdar (33.29 à 33. 32) et 2 pour celui d'Ušēdarmāh. Le texte se conclut par 2 numéros (33. 36 et 37) consacrés à la façon dont ont été conçus les fils posthumes de Zoroastre.

⁸⁰ WZ. 34. 21-22 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 118-119.

⁸¹ Voir, par exemple, le parallèle que dressent les *Wizīdagīhā* entre le combat initial contre les forces du mal et celui qui aboutit à leur destruction, WZ. 34. 53-54 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 126-127. Le MX évoque pour sa part des créatures délivrées du malheur telles qu'elles avaient été créées aux origines (*pad fradomīh brēhēnīd ud dād.*) (MX. 8. 16 MacKenzie 1993, West 1885).

⁸² Boyce 1975, p. 287. Voir également Knauth et Nadjmabadi 1975, p. 171, qui utilisent l'expression « ère messianique » et suggèrent que la notion s'est développée dans l'Iran ancien avant de gagner le domaine juif tardif.

l'établissement de tout dans une éternelle et plénière félicité »⁸³, le *Bundahišn* et les *Wizīdagīhā* en offrent en revanche des descriptions détaillées et très comparables où domine le topos d'une éternelle jeunesse que ne corrompt ni la maladie ni la mort⁸⁴. On notera que, dans le credo mazdéen, la résurrection dans un corps futur (*tan ī pasēn*), semble avoir revêtu une importance particulière, ainsi qu'en témoigne la profession de foi de Wuzurgmihr, notable de l'époque de Khosrow I^{er}, qui, dans le traité qui porte son nom, l'*Ayādgār ī Wuzurgmihr* (Le mémorial de Wuzurgmihr), énonce ne pas douter de cette résurrection⁸⁵. La *Frašgird*, si elle se situe dans le temps, constitue également un espace, un lieu où l'inférieur obéit au supérieur, un lieu où sont rétribués les actes méritoires⁸⁶, un lieu enfin où la terre, comme apaisée, n'ayant plus à redouter la moindre agression, cesse de présenter des aspérités pour devenir parfaitement plane « *ēn zamīg an-abesar ud a-nišeb ud hāmōn bē-bawēd ud kōf ud čagād, ud gabr ud ul-dārišn ud frōd-dārišn ne-bawēd* »⁸⁷.

La Rénovation opère par conséquent recréation de tous les hommes, toutefois, ceux qui, dans le *gētīg*, auront succombé à la *druz*, subissent, jusqu'à son avènement, en enfer, les traitements réservés aux pécheurs (*druwandān*). Ces châtiments sont abordés par de nombreux textes mazdéens savants⁸⁸, et l'on ne mentionnera ici que la manière, pleine de psychologie, que choisit Manuščihr pour évoquer les tourments de l'enfer ; il se borne en effet à relever qu'habituellement la peur que l'on nourrit excède ce qui survient, mais que l'enfer est pire que la crainte qu'il peut susciter⁸⁹. C'est toutefois un ouvrage singulier, certainement le plus populaire de la littérature mazdéenne, l'*Ardā Wirāz Nāmag* (le Livre

⁸³ de Menasce 1973, p. 234.

⁸⁴ Les morts présentent l'apparence de personnes de 40 ans (WZ. 35. 51, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 138-139), 15 ans pour ceux qui n'avaient pas atteint cet âge (Gr. Bd. 34. 24. Anklesaria 1956, p. 290-291, l'époux retrouve son (ou ses) épouse(s) et celui qui n'avait pas d'épouse est doté d'une femme de même taille et de même visage (WZ. 35. 52, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 138-139). Voir aussi Dk. 7. 11. 4 Molé 1967, p. 103, où est évoquée la fin des maux qui étaient imputables à la *druz*, tels que « la vieillesse, la mort, l'inimitié, les injustices de toutes sortes, la tyrannie, l'hérésie et la malice. ». Le *Māh ī Frawardīn rōz ī Hordād* comporte également une référence aux âges de 15 et 40 ans (§ 41, Grenet 2009, p. 166), le critère discriminant y est la consommation de viande. Grenet 2009, p. 170, relève qu'il s'agit là d'une des rares manifestations d'un avantage lié au végétarisme en contexte mazdéen puisque l'âge idéal de 15 ans est réservé à ceux qui n'ont pas consommé de viande.

⁸⁵ Shaked 2013, p. 240-241. Dans le même sens, voir MX. 42. 6, MacKenzie 1993, West 1885. Au sujet de la composition du *tan ī pasēn*, voir la note figurant dans Jaafari-Dehaghi 1998, p. 227-228.

⁸⁶ Les *Wizīdagīhā* utilisent l'image d'un roi qui donne deux lois, l'une égalitaire (chacun dispose, sans crainte, de ce qui lui appartient), l'autre inégalitaire, qui rétribue les plus intimes (comparaison avec le soleil, la lune et les étoiles entités toutes lumineuses mais dont la lumière, la bonté et la fonction ne sont pas égales) ; WZ. 35. 55-56 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 138-139. Au sujet de la rétribution des actions voir aussi Gr. Bd. 34. 25 Anklesaria 1956, p. 290-291, et Dd. 36. 106, où le Créateur distribue grades et fonctions. Dd. 36. 109 évoque également les petites entités mēnōgiennes (*kōdag mēnōgān*) qui jouiraient de l'éternité. (Jaafari-Dehaghi 1998, p. 150-151).

⁸⁷ Gr. Bd. 34. 33. Anklesaria 1956, p. 292-293, Pakzad 2005, p. 388.

⁸⁸ On citera, par exemple, Dk. 3. 171 de Menasce 1973, p. 180, Dk. 3. 401 de Menasce 1973, p. 360. Dk. 3. 75, de Menasce 1973, p. 81, ou encore Dd. 31. 4 -31. 9, Jaafari-Dehaghi 1998, p. 100-101.

⁸⁹ Dd. 26. 8 Jaafari-Dehaghi 1998, p.88-89.

d'Ardā Wirāz)⁹⁰, que l'on a souhaité retenir ici pour les évoquer. L'ouvrage a probablement été composé au IX^e ou X^e siècle⁹¹, il est toutefois le fruit d'une longue gestation et des remaniements ultérieurs ne sont pas à écarter⁹². Son chapitre introductif fait état des doutes qui assaillent la communauté mazdéenne et, c'est précisément pour les chasser qu'une assemblée de prêtres conçoit, par l'administration d'une drogue, d'envoyer mentalement un messenger dans l'au-delà qui, revenu à lui, leur fera rapport de ce qu'il a vu. Le sort, ou selon Gignoux, une ordalie par les lances⁹³, désigne le juste Ardā Wirāz pour accomplir cette mission et, son voyage ayant duré sept jours (et sept nuits), son âme ayant regagné son corps, Ardā Wirāz, après s'être restauré, mande un scribe et livre des visions de nature à apporter réconfort à ses coreligionnaires (elles correspondent toutes aux enseignements de la *Weh dēn*), en même temps, il est vrai, qu'à susciter la crainte du châtement chez ceux dont la foi vacillerait.

Accueilli par le pieux Srōš (*Srōš-ahlaw*) et le dieu Ādur (*Ādur-yazad*), qui le prennent en charge, Ardā Wirāz traverse le pont Činwad et voit le Hamestagān, lieu intermédiaire où séjournent les âmes des hommes dont les actes méritoires et les péchés pèsent d'un poids égal, puis il est introduit au paradis (*wahišt*) où, après avoir parcouru trois stations, correspondant aux bonnes pensées, aux bonnes paroles et aux bonnes actions, il atteint le paradis suprême, le Garōdmān⁹⁴. Il y est accueilli par les âmes des élus qui le félicitent d'être venu de ce monde plein de dangers pour gagner ce lieu exempt de toute adversité⁹⁵.

⁹⁰ Vahman 1986, voir également Gignoux 1984.

⁹¹ Boyce 1968a, p. 48, Vahman 1986, p. 11.

⁹² Gignoux 1984, p. 15.

⁹³ Gignoux 1984, p. 150. Pour de Menasce 1983, p. 1178, Ardā Wirāz est tiré au sort.

⁹⁴ On relèvera que les *Dādestān ī Dēnīg* citent, à deux reprises, trois lieux où vont les âmes des justes (*ahlawān*), le Hamestagān, le *wahišt* et le Garōdmān Dd. 19. 4. et 23. 6. (Jaafari–Dehaghi 1998, respectivement p. 74-75 et 82-83). De même, le Hamestagān est le lieu où séjournent les âmes des mauvais qui ont commis moins de fautes que les autres (Dd. 32. 3, Jaafari–Dehaghi 1998 p. 102-103). Voir à ce sujet la note de l'auteur p.196, dans laquelle il relève que Manuščihr procède à une division tripartite tant du paradis que de l'enfer dont le Hamestagān constitue, dans l'un et l'autre cas, la première station. En revanche, il ressort clairement de l'*Ardā Wirāz Nāmag* que les âmes des justes (*ān ahlawān ruwān*), c'est-à-dire les âmes de ceux dont les actes méritoires l'emportent sur les péchés, vont toutes au *wahišt* dont le Garōdmān constitue l'échelon suprême, quant au Hamestagān, il est réservé aux âmes de ceux dont les actes méritoires et les péchés s'équilibrent. AWN. p. 12-13, (Vahman 1986, pp. 99-100 et 196-197). Dans le même sens, Gr. Bd. 34. 33 Anklesaria 1956, p. 262-263, voir également Dk. 5. 8-6 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 40-41.

⁹⁵ La description que donne le MX des quatre stations du *wahišt* est très comparable à celle livrée par l'AWN, tout au plus notera-t-on que la station des lumières infinies peut y être assimilée à celle de la bonne religion (MX. 2. 149 MacKenzie 1993, West 1885). La façon dont l'écu est, selon le MX, accueilli au Garōdmān et les propos qui lui sont alors tenus frappent par la similarité qu'ils entretiennent avec ceux qui figurent dans l'AWN au point qu'un emprunt ou une source commune ne fait aucun doute: "How hast thou come, from that which is a perishable, fearful, and very miserable existence, to this which is an imperishable existence that is undisturbed (*čiyōn az ān ī sējōmand ī bīmōmand ī was-anāgih axwān ō ēn ī asēj axwān ī apetyārag mad hē*) ». (MX. 2. 149 MacKenzie, 1993 West 1885). Il est enfin à remarquer que, si le *Mēnōg ī xrad* ne fait pas mention du Hamestagān, les deux ouvrages se rejoignent pour relever, qu'à l'instar du *wahišt*, le *dušox* comporte quatre stations. (MX. 2. 183-184, MacKenzie 1993, West 1885, AWN. p. 23, Vahman 1986, p. 202). Le MX se montre en l'occurrence un tout petit peu plus précis que l'AWN en relevant, l'on pouvait s'en douter par symétrie, que sa quatrième station est la plus sombre (*tārīktom*), et que la proximité d'Ahreman y est plus grande. (MX. 7. 21-22 MacKenzie 1993, West 1885).

Il est ensuite introduit auprès d’Ohrmazd, qui le salue aimablement, et demande à Srōš et Ādur de lui montrer les lieux où sont récompensés les justes et punis les pécheurs ; le Créateur le verra de nouveau à la fin de son périple. Ohrmazd, est-il précisé, se présente sous l’apparence d’une lumière dépourvue de corps⁹⁶, et lui demandera de témoigner que le seul chemin de la vertu consiste à suivre l’enseignement des premiers maîtres de la religion mazdéenne (*pōryōtkēših*)⁹⁷. Ainsi que l’observe Fereydun Vahman, l’ouvrage est riche en données témoignant du code moral, des croyances et de la structuration sociale de l’époque où il a été composé et, notamment, du statut de la femme⁹⁸. De la description du paradis que comporte le traité, on relèvera qu’elle s’ouvre par la vision des âmes de ceux qui ont pratiqué le mariage consanguin (*xwēdōdah*) et se poursuit par celle des bons gouvernants et souverains⁹⁹ ; elle se referme enfin par l’évocation d’un lieu orné de fleurs multicolores et odorantes¹⁰⁰. Quant aux éléments tirés de l’enfer (*dušox*), ils représentent plus des deux tiers de ce que rapporte Ardā Wirāz : les péchés commis par les damnés, ils sont décrits par Srōš et Ādur, recouvrent une palette très variée de comportements réprouvés qui peuvent concerner des rapports entre individus, des rapports sociaux ou encore des infractions à des interdits proprement mazdéens¹⁰¹. Des traitements infligés aux pécheurs, ils sont narrés à l’envi par le traité, on relèvera simplement qu’Ardā Wirāz, évoquant la solitude, la puanteur et l’horreur de l’enfer, observe que quiconque y séjourne depuis une journée s’écrie : « 9000 ans ne se sont-ils pas encore écoulés qu’ils ne me délivrent pas de l’enfer ? »¹⁰² Mais le pire connaît aussi une fin et les 9 000 ans arriveront à leur terme : le mal est anéanti et la *Frašgird* survient, entraînant, on l’a vu, la récréation de tous les hommes, ce qui, correspond parfaitement à la logique mazdéenne. Une ultime épreuve attend toutefois ceux dont les âmes ont séjourné en enfer ; elles seront en effet plongées dans du métal en fusion, le *Dādestān ī Dēnīg* précise que, par cet acte de bénévolence du Créateur : « elles seront, par ce suprême nettoyage, dans du métal

⁹⁶ Ardā Wirāz montre sa surprise « j’ai vu une lumière mais pas de corps (*čē-m rōšnīh dīd u-m tan nē dīd*) », AWN p. 55, 6, Vahman 1986, pp. 185 et 219.

⁹⁷ AWN. p. 55, 10 Vahman 1986, pp. 185 et 219. On notera par ailleurs une similarité entre la description que donnent les *Wizīdagīhā* de la *Frašgird* en tant que lieu et les quatre niveaux du *wahišt* qu’évoque AWN. p. 12, respectivement baignés par la clarté des étoiles, de la lune, du soleil et des Lumières infinies. Vahman 1986, pp. 99 et 196-197. Dans le même sens, Dk. 5. 8-7, indique que, dans les trois endroits que sont le paradis, l’enfer et le Hamestagān, il y a des niveaux, des endroits où « le bonheur et le bien, le malheur et le mal existent à l’état pur ou bien mélangé ». Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 41.

⁹⁸ Vahman 1986, p. 7.

⁹⁹ AWN. p. 16, 5 -8 Vahman 1986, pp. 107 et 198.

¹⁰⁰ AWN. p. 19-20, 20 -1 Vahman 1986, pp. 114 et 200.

¹⁰¹ Dans une certaine mesure ces comportements ne sont pas loin de recouper les préconisations et interdits qui figurent dans les chapitres 9 à 18 du livre V du *Dēnkard*, respectivement consacrés, en substance : à la récompense qui existe dans les deux mondes, à l’expiation des péchés, au repentir, à la purification, aux chefs religieux et à leurs conseils, à la nourriture et aux boissons, aux vêtements, aux biens et aux femmes, à l’aumône et au mariage consanguin. (Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 42-61).

¹⁰² AWN. p. 36, 16-17 Vahman 1986, pp. 147 et 208. Pour une formulation très légèrement différente, voir AWN. p. 23, 18-19, Vahman 1986, pp. 121 et 202.

en fusion, purifiées de l'horrible tromperie (*pad ān ī abardom šōyišnīh pad ān ī widāxtag āhan be yōjdahrīhēnd az gast rēbag*)¹⁰³.

Une dernière question nous semble devoir être évoquée dans le cadre de cette section ; elle concerne le sort de l'Adversaire dont on a relevé à plusieurs reprises qu'il était battu, défait ou anéanti. Dk. 3. 114 indique dans son titre que Gannāk Mēnōg, lors de la *Frašgird*, est « *frōd kōšīdan* » termes que de Menace traduit par « jeté à bas » et qui reviennent dans le corps du texte : « précipité vers le bas, en raison de son activité nocive (*frōd kōšīd Gannāk Mēnōg pad harwisp wināhgārīh*) »¹⁰⁴. C'est une notion proche que l'on trouve dans le livre V du Dēnkard, lorsqu' il est énoncé que ; « il sera abattu et] qu'[il tombera de nouveau dans le vide, ayant été bien mis à l'épreuve, ayant été complètement vaincu (*ud abgandan ud ōbastan ī-š abāz ō tuhīgīh spurr-uzmāyišnīhā ud bowandag-stōwīhā*) ».¹⁰⁵ C'est en revanche les termes « *abesīhēnišnīh* » (anéantissement) et « *abdomig* » (total) que propose Dk. 5. 8. 8, le même chapitre du même livre énonçant plus loin : « Ahreman et les autres démons et *druz* seront vaincus, abattus et tués (*Ahreman ud abārīg-iz dēwān ud druzān wānīd ud zad ud ōzad bawēnd*) »¹⁰⁶. C'est également de la destruction de Gannāk Mēnōg qu'il est question dans le *Māh ī Frawardīn rōz ī Hordād*, (*Le jour Hordād du mois de Frawardīn*), un court traité d'*andarz* qui énonce ce qui est censé s'être passé et devoir advenir le sixième jour de l'année¹⁰⁷. Il y est indiqué qu'après avoir été réduit à l'impuissance (*a-kār*), il est repoussé dans le trou par lequel il s'était introduit, sa tête est coupée alors que l'enfer est rempli des 7 métaux¹⁰⁸. On observe à ce stade que certains textes évoquent un rejet d'Ahreman, vers le bas ou dans le vide, il retournerait en quelque sorte d'où il est venu, alors que les derniers cités parlent d'un anéantissement total voire de mort, il est vrai, en évoquant parfois non pas simplement Gannāk Mēnōg, mais, d'une façon plus générale, les démons et les *druz*. C'est à ce second groupe que se rattache Dd. 36. 52, selon lequel la destruction « *kōxšīdārīh* » de Gannāk Mēnōg est inévitable¹⁰⁹. Quant aux *Wizīdagīhā*, (WZ. 35. 35), elles expriment l'idée que les hommes se détourneront d'Ahreman, lui, et ses grands généraux, en premier lieu Āz, seront détruits, vaincus (*wānīdagīhā*), des combats singuliers opposeront ensuite chaque Amahraspand à son adversaire propre ; c'est enfin la même terminologie qui revient un peu plus loin, pour

¹⁰³ Dd. 31. 10. Jaafari–Dehaghi 1998, p. 102-103. Pour des énoncés évoquant cette ultime « purification » de 3 jours, voir : Dk. 3. 272, de Menasce 1973, p. 273, Dk. 5. 8-9, Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 40- 41, Gr. Bd. 34. 14-19 Anklesaria 1956, p. 286-289, WZ. 35. 44, où un traitement particulier est réservé à ceux qui ont scié Jam dont la purification dure 3 jours supplémentaires, le texte précisant qu'ils prennent la forme de grenouilles. (Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 138-139).

¹⁰⁴ de Menasce 1973, p. 117 et de Menasce, 1945 p.95 pour la translittération. On notera que le second fragment est présenté comme une citation de Yasna 34. 10.

¹⁰⁵ Dk. 5. 24. 9 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 80-81.

¹⁰⁶ Dk. 5. 8. 11 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 40-41.

¹⁰⁷ Kanga 1946, p. 1.

¹⁰⁸ Grenet 2009b, p. 165. L'auteur voit dans ces 7 métaux le produit de la fonte des 7 planètes (p. 169).

¹⁰⁹ Le texte cite la *druz* mais le contexte n'autorise pas de douter qu'il s'agit bien de Gannāk Mēnōg. Jaafari–Dehaghi 1998, p. 130-131. C'est pour sa part l'anéantissement final d'Ahreman qu'évoque le *Čīdag andarz ī pōryōtkēšān* dans son § 11 : « *pad frazām bē abēsīhēd* » (Zaehner 1956, p. 22, Orian et al. 2008, p. 262).

indiquer que la *druz* sera vaincue (*wānīhēd*) par la droiture (*ahlāyīh*)¹¹⁰. C'est à cette même série de combats singuliers que renvoie le *Bundahišn*, il indique que seuls deux *druz* subsisteront, Ahreman et Āz, qui s'enfuiront vers les ténèbres en empruntant le chemin par lequel ils étaient venus lors de l'Assaut¹¹¹.

La Rénovation parachève le plan ohrmazdien en opérant retour à une Création parfaite, débarrassée de la souillure de Gannāk Mēnōg, elle referme le temps limité et s'ouvre sur une éternelle béatitude dont jouissent tous les humains. En Créateur qui n'est que pure bonté, Ohrmazd ressuscite tous les humains, le mal étant anéanti, ou précipité dans les ténèbres extérieures dont il avait surgi, rien ne justifierait que subsiste le lieu de tourments où séjournèrent transitoirement les âmes de ceux qui avaient succombé à l'adversité, ou encore ce lieu intermédiaire où se trouvaient les âmes de ceux dont bonnes actions et péchés pesaient d'un poids égal. Le paradis disparaît également, mais sa topographie semble se maintenir dans une Frašgird dont il constituait, en quelque sorte, le prototype ; deux lois s'y appliquent aux humains désormais dotés d'un corps futur, la première est toute de félicité, la seconde de nature toute distributive, réservant aux justes grades et fonctions ainsi qu'une qualité de lumière qui leur est propre.

1.2. L'homme dans la Création

1.2.1. L'homme : chef et lieu du combat contre la *druz*

L'homme se présente comme l'ultime des six créations qu'Ohrmazd a façonnées à partir de sa propre lumière matérielle, il clôt la Création dont il constitue ainsi le sceau. *Axw ī astōmand*, vivant mortel doué de raison, il se distingue de l'ensemble des autres créatures matérielles dépourvues d'*axw*¹¹², ce qui lui permet de choisir entre Ohrmazd et Ahreman. Cette qualité fait de lui l'organisateur du *gētīg* et le chef du combat contre la *druz* ; tout en même temps, il est le lieu de ce combat, celui qui chassant Ahreman de lui-même, le prive d'action sur la Création.

¹¹⁰ WZ. 35. 38 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 134-135. On notera qu'après cette mention, le traité ne se réfèrera plus qu'une seule fois à la *druz*, pour évoquer son assaut initial.

¹¹¹ Gr. Bd. 34. 26 Anklesaria 1956, p. 290-291.

¹¹² Sur les différentes acceptions de ce terme voir Molé 1963, p. 449, voir aussi Zaehner 1961, p. 265-279 et Shaked 2010, p. 331-345.

L'homme : *axw ī astōmand*

De par son origine, l'essence de l'homme est susceptible d'une double définition : la première, mēnōgienne, doué d'*axw* (*axwomand*), est également celle des Amahraspand, mais sa définition gētīgienne, doué de corps (*astomand*), le distingue de ces derniers qui n'ont pas de corps. Il la partage avec les animaux qui se différencient de l'homme en ce qu'ils sont dépourvus d'*axw*. Dans l'État de Mélange l'homme a perdu son immortalité originelle, il a toutefois conservé la souveraineté, ou la maîtrise (*axwīh*) propre aux Amahraspand d'où sa définition « vivant raisonnable et mortel »¹¹³ ; c'est ainsi la seule créature gētīgienne à agir volontairement, ou, si l'on préfère, à disposer d'un libre arbitre (*āzād-kām*)¹¹⁴. On ne peut finalement trouver expression plus synthétique que celle selon laquelle les aspects de toutes les créatures « se retrouvent dans l'homme qui est la forme (*dēsag*) gētīgienne d'Ohrmazd »¹¹⁵.

L'idée d'une Création qui se reflète ou se condense dans l'homme se manifeste également dans l'entame du livre VII du *Dēnkard* où les hommes s'écrient : « c'est bien nous les créatures d'Ohrmazd (*nēk amā ōhrmazd dahišn hēm*) »¹¹⁶, il en va de même lorsque Gayōmard est donné en exemple pour être venu à bout de l'adversité, et qu'il est rappelé que : « c'est pour cela que le Créateur a créé la créature (*ast ān kār kē dādār dahišn awiš būd.*) »¹¹⁷. Au demeurant, pour lutter contre la *druz*, il convient que l'homme mobilise sa capacité de choix et sa volonté avec discernement ; il dispose à cet effet de la sagesse qui se décompose elle-même en sagesse innée (*āsn-xrad*) et sagesse acquise (*gōšōsrūd-xrad*)¹¹⁸, cette dernière résultant de l'audition des enseignements de la *Weh dēn*¹¹⁹. Ce n'est par conséquent qu'en formant son caractère et en demeurant vigilant que l'homme, tel un cavalier, saura, à bon escient, faire avancer sa monture ou la retenir ; ce

¹¹³ Dk. 3. 209 de Menasce 1973, p. 220, voir également Molé 1963, p. 447-448 et Zaehner 1961, p. 272.

¹¹⁴ Dk. 3. 164 de Menasce 1973, p. 175, voir aussi Dk. 3. 289 de Menasce 1973, p. 286.

¹¹⁵ Dk. 3. 326 de Menasce 1973, p. 305. Sur la semblance entre le Créateur et les hommes voir également Dd. 6. 4 : « *nēk man ! ka-m ēdōn dām dād čiyōn man* » (Jaafari-Dehaghi 1998, p. 52).

¹¹⁶ Dk.7. 1-5 Molé 1967, p. 2-3. Rashed-Mohassel 2010, p.10 (Dk.7. 0-5).

¹¹⁷ Dk. 7. 1-6 Molé 1967, p. 4-5, Rashed-Mohassel 2010, p. 11 (Dk. 7. 0-6). Pousser cette réflexion dans ses confins serait certainement peu productif ; que penser d'une *Frašgird* réservée à l'espèce humaine ? Ce point que notre recherche n'a examiné que très latéralement mériterait certainement des investigations complémentaires et, s'il est vrai que l'imaginaire de l'Iran sassanide n'est pas celui des époques de Hāfez ou des Safavides, l'idée d'une éternité dépourvue de roses et de rossignols n'en demeure pas moins insoutenable. On se bornera donc ici à relever que, dans le corpus mis à contribution, la seule allusion à la présence d'espèces animales dans le lieu *Frašgird* que nous avons identifiée est celle que comportent les *Dādestān ī Dēnīg* mais il est également vrai que, la dernière vision qu'Ardā Wirāz laisse du paradis est celle que nous avons relevée, d'un lieu orné de fleurs multicolores et odorantes.

¹¹⁸ Voir, par exemple, Dk. 6. 262 Denkard, p. 262-263.

¹¹⁹ Concupiscence (*waranīgih*) et ignorance (*a-dānīh*) sont, selon Dk. 3. 174 les adversaires de la sagesse innée et de la sagesse acquise, de Menasce 1973, p. 183.

n'est que dans ces conditions qu'il sera à même de remplir la mission que le Créateur lui a confiée¹²⁰.

L'homme organisateur du *gētīg* et chef du combat contre la *druz*

Sceau de la Création ohrmazdienne et forme gētigienne du Créateur, seule créature du monde sensible à avoir été dotée d'une volonté autonome, les autres créatures étant de simples instruments naturés, mus par des forces univoques¹²¹, l'homme ne peut que recevoir le titre de « chef des créatures (*sālārīh ī dāmān*) »¹²². Mais il ne faut pas s'y tromper, c'est bien parce qu'il est souverain de lui-même, c'est-à-dire maître de lui, que l'homme est le premier dans la Création¹²³ ; en outre, cette souveraineté est « causée », elle trouve son fondement, comme le montre la suite du fragment cité du *Škand gumānīg wizār*, dans la volonté d'Ohrmazd de s'appuyer sur l'homme « pour l'exécution de sa volonté »¹²⁴. L'homme, doté de facultés exorbitantes du lot commun, dispose des moyens d'échapper à la *druz*, il lui revient également, par la souveraineté qu'il exerce sur elles, de sauver les autres créatures du *gētīg*¹²⁵ ; selon une formulation des plus simple, il est le maître du combat contre la *druz*¹²⁶. Ce rôle prendra bien entendu tout son sens avec la *Frašgird*, lorsqu'il s'agira de porter un coup décisif aux forces du mal, mais, avant cela, au cours des 6 000 ans de son histoire, l'homme aura constitué l'instrument privilégié auquel aura recouru le Créateur pour organiser les créatures ainsi que pour la culture, c'est-à-dire la prospérité, et le gouvernement du monde¹²⁷.

De préférence à la généalogie des Kayanides que propose le *Bundahišn*, l'ouvrage se montre fort peu explicite sur les réalisations des souverains¹²⁸, c'est le chapitre 1^{er} du livre VII du *Dēnkard* que l'on sollicitera. La transmission de la *Weh dēn* constitue son fil directeur, et il met en évidence la façon dont Ohrmazd s'appuie sur les générations successives de l'homme pour, par le truchement de Mašē et Mašyānē, propager la culture du blé, l'élevage

¹²⁰ L'image du cavalier maîtrisant sa monture est reprise dans Dk. 3. 296 de Menasce 1973, p. 291, on la retrouve dans le contexte un peu différent du corps instrument de l'âme en Dk. 3. 231 de Menasce 1973, p. 244, dans le même sens, WZ. 29. 7 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 96-97.

¹²¹ Dk. 3. 385 de Menasce 1973, p. 343.

¹²² ŠGV. 1. 6 de Menasce, 1945 p. 24-25. D'autres termes peuvent être utilisés pour exprimer la souveraineté de l'homme, tels que *xwadāy* (seigneur) ou ses dérivés, voir, par exemple, Dk. 3. 385 de Menasce 1973, p. 343. Voir également plus loin maître du combat (*razmpad*).

¹²³ Voir en ce sens Dk. 3. 289 de Menasce 1973, p. 286, où il s'agit bien de la même maîtrise/souveraineté qui s'exerce sur soi, sa maison, son village ou son pays. Voir également Dd. 36. 19 qui indique qu'Ohrmazd a créé l'homme comme un organisateur (*rāyēnāg*) et un maître (*sālār*) des autres créatures. (Jaafari-Dehaghi 1998, p. 118-119).

¹²⁴ ŠGV. 1. 6 de Menasce, 1945 p. 24-25.

¹²⁵ Dk. 3. 385 de Menasce 1973, p. 343.

¹²⁶ Dk. 3. 124 de Menasce 1973, p. 129.

¹²⁷ Au sujet des missions confiées à l'homme en termes d'organisation, de culture et de gouvernement du monde voir Dk. 3. 209 de Menasce 1973, p. 220-221.

¹²⁸ Gr. Bd. 35 Anklesaria 1956, p. 292-303.

et les rudiments d'arts ou de professions qui aboutiront à la plénitude des métiers¹²⁹. C'est également grâce à la transmission de la parole divine que Wēkard et Hōšang ī Pēšdād établissent les lois de l'agriculture, c'est-à-dire de la mise en valeur du monde (*gēhān-warzīdārīh*) et de la royauté, c'est-à-dire de la protection du monde (*gēhān-pānāgīh*)¹³⁰. L'homme, et singulièrement son souverain, le roi des rois des créatures, est ainsi étroitement associé à la création ohrmazdienne qu'il fait prospérer, protège et perpétue. On est ainsi ramené aux deux pôles (prospérité et protection) que comportait le *Cercle de justice*, avant que, selon Darling, les Sassanides les complètent par le trésor ou l'impôt. Un pas supplémentaire est même franchi par Jam, le Créateur semble ici débordé par sa créature, qui redonne à la Création son éclat initial ; les hommes et le bétail retrouvent l'immortalité, les aliments et les boissons leur incorruptibilité, et la terre elle-même est élargie des deux tiers, bref : Il rend le monde « beau comme le garōdmān (*gēhān pad xwašīh čiyōn garōdmān*) »¹³¹. Cette parenthèse, qui s'articule mal avec les trois moments du temps cosmique que propose la révélation ohrmazdienne¹³², sera refermée par le règne de Dahāk et c'est à l'occasion de la *Frašgird* que l'homme remplira pleinement son rôle de maître du combat contre la *druz*.

Les combats intenses qui surviennent lors de la fin du millénaire de Zoroastre puis au cours des millénaires de ses deux premiers fils posthumes et se concluent par la victoire finale remportée par Sōšāns ont été évoqués dans la rubrique consacrée à l'État de Mélange ; on s'attachera ici à relever comment, à certains égards, cette victoire finale peut s'interpréter comme étant au moins autant celle de la créature qui est la forme gētīgienne du Créateur que celle d'Ohrmazd lui-même. C'est tout d'abord sur la figure du Prophète du mazdéisme qu'il convient de revenir un instant, le *rad* des hommes, selon le *Bundahišn*¹³³ ou encore, pour reprendre les formulations de Molé, l'homme parfait du mazdéisme, « l'Homme par

¹²⁹ Dk. 7. 1. 14 Molé 1967, pp. 6-7, Rashed-Mohassel, 2010, p. 13, Dk. 7. 0. 14.

¹³⁰ Dk. 7. 1. 16 Molé 1967, pp. 6-7, Rashed-Mohassel, 2010, p. 13, Dk. 7. 0. 16. Pour un énoncé comparable voir Dk. 5. 4. 2 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 34-35.

¹³¹ Dk. 7. 1. 24 Molé 1967, pp. 8-9, Rashed-Mohassel, 2010, p. 15, Dk. 7. 0. 24.

¹³² Au sujet des énigmes et des ambiguïtés qui s'attachent à Jam, figure solaire déchue, voir Shaul Shaked, *First Man, First King* (X), in Shaked 1995. L'auteur relève notamment que la faute commise par Jam est rarement explicitée, le reproche qui lui est fait d'avoir « menti » est ainsi très général, le terme mensonge, en contexte mazdéen étant équivalent à péché (p. 242). Voir également la référence à un mythe antérieur à celui de Gayōmard, ce dernier étant spécifiquement zoroastrien (p. 238). S'agissant de la faute commise par Jam, on notera que Manuščihr dans ses *Dādestān ī Dēnīg*, énonce que Jam s'est attribué la Création et, qu'en raison de ce mensonge, il perdit éclat et *xwarrah* « *pad ān drōzišn abar anōdag būd az brāh ud xwarrah* ». Dd. 38. 20 Jaafari-Dehaghi 1998, p.158-159. Enfin, Molé 1963, relève que la présomption à se croire Dieu a conduit Jam à « s'approprier des actes qui ne conviennent qu'à Dieu seul et entre autres à conférer l'immortalité aux hommes ». Nous suivons cette proposition en relevant que lors de l'entretien qu'il eut avec Jam et après le refus de celui-ci d'accepter et de transmettre Sa religion, Ohrmazd lui demande alors d'être celui qui protège (nourrit) dirige et surveille les créatures (Dk. 7. 1. 21 Molé 1967, p. 7, dans le même sens Moazami 2014, p. 47). Il n'est aucunement ici question d'anticiper la Rénovation et de malmener ainsi l'accord conclu entre Ohrmazd et Ahreman, c'est pourtant ce que se croit autoriser à faire le héros frappé d'hubris.

¹³³ Gr. Bd. 17. 1 Anklesaria 1956, p. 153, Pakzad 2005, p. 221. Sur la notion de *rad*, autant chef qu'autorité spirituelle (voir Schlerath 1984), ce sont tout particulièrement ces aspects spirituels sur lesquels insiste MX. 61. 5-6 MacKenzie 1993, West 1885 ; dans le même sens Lecoq 2016, p. 696, évoque « les créatures premières par l'esprit ».

excellence »¹³⁴. Il convient de rappeler le soin qu’Ohrmazd prend en personne pour doter Son Prophète d’une ascendance humaine, celle de Jam, en plus de celle qu’il tient de l’Amahraspand Nēryōsang¹³⁵. Dans un même esprit, un luxe de détails est apporté pour que la semence du Prophète soit miraculeusement conservée et transmise aux mères respectives de ses fils posthumes : au demeurant, comme on l’aura noté plus haut, les fils posthumes du Prophète ne seront pas les seuls à combattre puis à vaincre la *druz*, Pēšōtan, Kay Khosrow ou Frēdōn, d’autres encore, apporteront un appui déterminant¹³⁶. Tout, dans le plan ohrmazdien, donne à penser que Lui-même et les Amahraspand ne doivent jouer qu’un rôle second dans l’expulsion du mal de la Création. Ils n’interviennent en effet que par quelques miracles judicieusement distillés à des moments stratégiques : l’essentiel est bien que les hommes rejoignent la *Frašgird* « et par là donnent la réussite de la *Frašgird* à toute la Création »¹³⁷, ce qui permet de dépasser l’opposition relevée plus haut entre l’omniscience et la toute-puissance d’Ohrmazd et conduit à suivre Boyce lorsqu’elle relève que, le sauveur doit être un homme et qu’ainsi, la place que le zoroastrisme attribue à l’homme est avant tout sotériologique : « parce que c’est à l’homme de gagner le combat et d’éliminer le mal. »¹³⁸. Une autre perspective, de nature, cette fois anthropologique, semble en même temps s’imposer, l’homme chef du combat contre la *druz* n’est-il pas également le lieu de ce combat ?

L’homme lieu du combat contre la *druz*

L’image de l’homme créature intermédiaire entre les Amahraspand et les animaux revient à l’esprit, de même que celle qui l’invite à maîtriser sa monture plutôt qu’à être conduit par celle-ci : c’est, dans ce cadre, tout un pan de la littérature pehlevie qui se trouve sollicité, la littérature de conseils (*andarz*) qui invite la créature à faire effort sur lui-même et à discipliner son caractère. La vigilance de chacun est ainsi requise pour se dresser contre le démon qui est son propre adversaire (*ān ī xwēš hamēstār druz ēstēnidan*)¹³⁹, et Wuzurgmihhr évoque en premier lieu l’effort à développer contre l’attachement excessif aux choses terrestres, la concupiscence¹⁴⁰. De la même façon, le *Mēnōg ī xrad* invite à

¹³⁴ Molé 1963a, p. 480 : « Car il est plus que Prophète, annonciateur d’une loi religieuse. Il est aussi –et surtout– l’Homme par excellence qui contribue le plus à promouvoir cette œuvre éminemment humaine pour laquelle la création avait été créée, l’accomplissement de la Rénovation et la purification de l’Assaut. L’homme est le guide et le chef des créatures dans le grand combat, et Zoroastre est le premier des hommes. »

¹³⁵ Dk. 7. 2. 21 Molé 1967, pp. 18-19, Rashed-Mohassel, 2010, p. 27, Dk. 7. 1. 21. Voir également la généalogie de Zoroastre qui passe par Manušcihr et Jam pour aboutir à Mašē et Gayōmard. Dk. 7. 2. 70 Molé 1967, p. 26-27, Rashed-Mohassel, 2010, p. 38, Dk. 7. 1. 70. Dans le même sens WZ. 7 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 62-63.

¹³⁶ Selon Dk. 7. 11. 14. Molé 1967, p. 102- 103, « Tout l’éclat, tout le *xwarrah* et toute la vigueur qui ont été sur tous les hommes illustres, riches en *xwarrah* et puissants, se rassembleront en lui] Sōšāns [et autour de lui ».

¹³⁷ Dk. 3. 209 de Menasce 1973, p. 220.

¹³⁸ Boyce 1975, p. 282.

¹³⁹ Dk. 5. 7. 6 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 38-39.

¹⁴⁰ *Āz* est la source principale d’insatisfaction et de rapacité, « *āz a-hunsand-tar appārag-tar* » AW. 32 Shaked 2013, p. 246-247. Dans un sens équivalent, Dk. 5. 7. 5 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 38-39.

prendre refuge dans l'Esprit de sagesse, « à revêtir le corps de l'esprit de contentement (*hunsandīh*) comme on se saisit d'armes (*zēn*) et se protège d'armure (*zrēh ud gurdīh*), à faire de l'esprit de vérité un bouclier (*spar*), de l'esprit de reconnaissance (*spāsdārīh*) une masse (*wazr*) et de l'esprit de la réflexion parfaite (*bowandag-menišnīh*) un arc... »¹⁴¹. Car, quelles que soient les formulations fatalistes qu'il comporte, l'ouvrage relève que, pendant 9 000 ans, « la sagesse préserve et stimule la création (*dārēd ud rāyēnēd*). »¹⁴². Du livre VI du *Dēnkard*, qui constitue le gisement le plus important d'*handarz*, on retiendra que la sculpture de soi, l'un de ses thèmes récurrents, passe en premier lieu par le fait de discipliner son caractère¹⁴³, il invite également à des « exercices spirituels » ; un examen quotidien permet ainsi à chacun d'apprécier si, dans sa façon d'agir, il s'est montré l'instrument des dieux ou des démons¹⁴⁴. Cet effort sur soi peut parfois paraître bien austère et le *Dādestān ī Dēnīg* ne s'y trompe pas, qui reconnaît que la vie gētīgienne du juste comporte moins de confort et de plaisir que celle du pécheur¹⁴⁵ ; de même, l'*Ayādgār ī Wuzurgmihr* n'est pas exempt d'une certaine tonalité ascétique, tant son auteur est intimement pénétré du caractère transitoire de la vie terrestre¹⁴⁶. Pour autant, le mépris des choses gētīgiennes est aux antipodes des enseignements du mazdéisme, ce en quoi ils se distinguent de ceux du manichéisme, c'est ainsi que, dans deux chapitres en miroir du livre III *Dēnkard*, qui opposent les conseils du « saint » Ādurbād ī Mahraspandān, qui vécut sous Šāpūr II, à ceux du « maudit » Mānī, le premier invite à éliminer la *druz* du corps pour y accueillir Dieu, alors que l'autre considère que le corps de l'homme est *druz* et Dieu non hôte mais captif du corps¹⁴⁷. L'image est également présente dans le livre VI du *Dēnkard*

¹⁴¹ MX. 43. 6-13 MacKenzie 1993, West 1885. Le texte se poursuit en invitant à se saisir de l'esprit de générosité, de celui de mesure et de celui de persévérance respectivement associés à une flèche, une lance et un gantelet.

¹⁴² MX. 57. 31 MacKenzie 1993, West 1885. Dans le même sens, le MX relève que les moyens d'Ahreman sont limités contre un homme sage et content (*ō ōy ī xradōmand ud hunsand mardōm petyārag burdan kem šāyēd*). (MX. 34. 4 MacKenzie 1993, West 1885).

¹⁴³ « *Xēm ī xwēš be wirāstan* ». Dk. 6. 228 Shaked 1979, p. 88-89.

¹⁴⁴ « *Yazdān abzār būd hēm ayāb dēwān* ». Dk.6. 227, Shaked (1979) p. 88-89. Sculpture de soi, exercice spirituel, ou, comme nous le verrons, corps conçu comme une forteresse sont trois notions qui renvoient bien évidemment à un certain versant de la philosophie grecque, voir en particulier, sur ces aspects, Hadot 2002 et Pavie 2012.

¹⁴⁵ Dd. 5. 5. à 5. 8. Jaafari-Dehaghi 1998, p. 52-53.

¹⁴⁶ Voir en particulier AW. 3. Shaked 2013, p. 238-239.

¹⁴⁷ de Menasce 1945, p. 228-233. Nombreux sont les textes zoroastriens qui magnifient la prospérité et la joie : au sujet de la liaison entre le corps et l'âme, l'accent est porté sur le bonheur qui résulte de la maîtrise de soi, d'un corps en bonne santé et de l'absence de préoccupations liées à la quête de la nourriture quotidienne ; en revanche est misérable celui n'est jamais content de son sort, bref : « est malade de corps celui qui est malade de l'âme ». Dk. 3. 245. de Menasce 1973, p. 254. Sur le fait que tout ce qui advient doit être source de joie « *rāmišn* », on retiendra la formulation de Dk. 6. 238, pour qui : « *harw čiš rāmišn padīriftan abāyed. az hān ī nēwag pad ēn padīriftan abāyed ku an-iz andar bahr hēm, če-m xwēš. ud az hān ī wad pad ēn padīrišn ku nēwag-iz jast ku-š an andar ne hēm, u-m ne xwēš.* » Shaked 1979, p. 92 sqq. Plus généralement, sur ces questions, voir Zaehner 1961, p. 275sqq., ainsi est-il noté, p. 276, qu'on attend de l'individu qu'il accomplisse sa tâche convenablement, mais également, qu'il en retire une joie qui irradie son entourage. La limite dans la recherche du bonheur gētīgien est qu'elle n'interfère pas avec les choses de l'autre monde, la vie matérielle n'est qu'un prélude (p. 279).

qui propose de faire de son corps une cavité accueillante pour les dieux¹⁴⁸ et, inversement, une forteresse dans laquelle les démons ne peuvent pénétrer¹⁴⁹. Au-delà de la formule, expulser Ahreman de son corps conduit à le chasser du monde :

Il est possible de chasser Ahreman hors du monde de cette façon, à savoir, chaque personne, pour ce qui la concerne le chasse de son corps, car la demeure d'Ahreman, dans le monde entier, est dans le corps des hommes. Lorsqu'il n'aura plus d'abri dans les corps des hommes il sera annihilé de l'ensemble du monde ; car aussi longtemps qu'il y a dans ce monde une demeure, même pour un petit démon dans une seule personne, Ahreman est dans le monde (*Ahreman az gēhān ēdōn be šāyēd kardan ku harw kas pad bahr ī xwēš az tan be wāzēd čē Ahreman andar gēhān mānīšn pad tan ī mardomān ast. ēg-eš čiyōn pad tan ī mardomān mānīšn ne bawēd ēg az hamāg gēhān be absihēd čē tā andar ēn gēhān pad kas-ez mardomān kōdag druz-ē mehmānīh ēg Ahreman andar gēhān*)¹⁵⁰.

On ne peut être plus clair, le chef du combat contre la *druz* est aussi le lieu de ce combat ; c'est ce que donne à lire l'ultime chapitre des *Wizīdagīhā*. La défaite et l'anéantissement d'Āz et des généraux d'Ahreman correspond, précisément, au moment où les hommes, au spectacle de la *druz* qui se dévore elle-même, se détournent d'elle pour porter leurs regards vers Ohrmazd¹⁵¹ ; se libérant de la *druz* les hommes en débarrassent la Création.

Il reste à évoquer ici l'idée selon laquelle Ahreman serait en réalité inexistant : *a priori* très éloignée du mazdéisme dont la construction repose sur la notion d'une Création parfaite corrompue par l'agression d'un principe totalement étranger au Créateur, cette idée est pourtant clairement exprimée dans plusieurs textes pehlevi, d'autres s'y réfèrent de façon plus allusive. C'est ainsi que, selon un chapitre du livre VI du *Dēnkard* : « Ahreman n'a jamais existé et n'existe/n'existera jamais (*Ahreman hamē ne būd ud ne bawēd*). »¹⁵². De même, l'inexistence d'Ahreman constitue le premier énoncé du credo mazdéen que proclame Wuzurgmīhr¹⁵³, et, dans l'*Ardā Wirāz Nāmag*, ce sont Srōš et Ādur qui, ayant pris Ardā Wirāz en charge, lui indiquent qu'ils vont lui montrer la demeure des justes et celle des pécheurs, la bonté du paradis et le mal de l'enfer, « l'existence des dieux et des archanges et l'inexistence d'Ahreman et des démons »¹⁵⁴. Une idée un peu différente est

¹⁴⁸ Dk.6. 325 - E 35b, Shaked 1979, p. 204-205. Voir, pour la même image Dk. 6. 208, Shaked 1979, p. 81.

¹⁴⁹ Dk.6. 325 - E 34a, Shaked 1979, p. 202-203. Une notion comparable se retrouve dans le *Čīdag handarz ī pōryōtkēšān*. Les § 26-29 du traité indiquent ainsi que trois routes ont été aménagées dans le corps de l'homme où trois dieux ont leurs demeures que leurs antonymes attaquent et qu'il convient de défendre si l'on ne veut pas devenir le jouet de la *druz* (Zaehner 1956, p. 24, Orian et al. 2008, p. 262).

¹⁵⁰ Dk. 6. 264 Shaked 1979, p. 102-103. Inversement, Dk. 6. 325. E 45k énonce que la Rénovation consiste en ce qu'un homme se sépare lui-même de ses démons. (Shaked 1979, p. 217-218).

¹⁵¹ WZ. 35. 35-36 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 134-135.

¹⁵² Dk. 6. 278 Shaked 1979, p. 108-109.

¹⁵³ AW. 4b, « Je ne doute pas de l'existence des dieux et de l'inexistence des démons (*pad astīh ī yazdān ud nēstīh ī dēwān*) ...[*abē-gumān hēm.*] » (Shaked 2013, p. 240-241).

¹⁵⁴ « *Astīh ī yazdān ud Amahraspandān ud nēstīh ī Ahreman ud dēwān* ». AWN. p. 11, 5-6 Vahman 1986, pp. 97 et 196.

exprimée dans les *Dādestān ī Dēnīg*, selon lesquels la Création d’Ohrmazd est spirituelle et matérielle alors que celle de la *druz* n’est pas matérielle¹⁵⁵.

Shaked, dans un article intitulé *Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation*¹⁵⁶ relève, qu’effectivement, alors que le *Bundahišn* détaille, par le menu, la création d’Ohrmazd, il ne comporte, pour la Création d’Ahreman, que la liste des démons qu’il a créés¹⁵⁷. Poursuivant son examen, il observe que les reptiles les loups ou les grenouilles ne sont pas dotés d’une substance qui leur soit propre et sont annihilés avant même la survenance de la *Frašgird*¹⁵⁸. Reprenant ensuite le texte du livre VI du *Dēnkard*, examiné plus haut, qui veut qu’Ahreman habite dans le corps de l’homme et que chassé de celui-ci, il soit expulsé de la Création ; il en arrive à la conclusion que la question de la présence d’Ahreman dans le monde prend alors un tour moins ontologique qu’anthropologique ou psychologique, ce qui, pour ne pas remettre en cause l’existence de la *druz*, en fait un phénomène purement négatif qui n’agit que par corruption de la Création ohrmazdienne¹⁵⁹. On ne sait si Axt ī jādūg, le sorcier protagoniste du *Mādayān ī Jōišť ī Friyān*¹⁶⁰ se satisferait de cette explication : il aura, en tout cas, fait l’expérience d’un Ahreman qui, pour exister, n’en est pas moins d’aucun secours pour ceux qui le servent ; Ganāg Mēnōg répond, précisément, que s’il fournissait la solution de l’énigme qu’Axt est venu solliciter, toutes ses créatures « cesseraient d’exister »¹⁶¹. Quant à Jōišť, il y a lieu de

¹⁵⁵ « *ōy ī druz nēst gētīg* », Dd. 36. 51 Jaafari–Dehaghi 1998, p.130-131. Dans le même sens, WZ. 3. 83 évoque la *druz* spirituelle qui revêt une forme corporelle (*tanīgardiḥ*). Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 54-55. Voir également Moazami 2014, p. 10, qui observe qu’Ahreman n’a pas d’existence matérielle et ne constitue qu’un parasite « il vient toujours de l’extérieur, de l’en dehors des frontières du corps, la maladie ne vient pas de l’intérieur ».

¹⁵⁶ Shaul Shaked, *Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation*, Studies in Mysticism and Religion Presented to G. G. Scholem. 1967. Rep. (III) in Shaked 1995.

¹⁵⁷ Shaked 1995, III p.228.

¹⁵⁸ Dk. 3. 105 de Menasce 1973, p. 107.

¹⁵⁹ Shaked 1995, III p. 232-233. Shaked note enfin que, dans la religion des *Gāthā* le dualisme reposait en réalité sur 3 termes, Ahura Mazda, avec, à ses côtés Spenta Mainyu, l’Esprit du Bien, l’un et l’autre opposés à Angra Mainyu, l’Esprit malin, qui, structurellement, faisait pendant à Spenta Mainyu et non au « sage seigneur ». Dans les textes pehleviens un dualisme strict s’est substitué à cette relation triangulaire, il implique une supériorité ontologique de l’Esprit du Bien ; seule l’eschatologie peut concevoir qu’un monde puisse exister sans la présence stimulante du mal (p. 233-234).

¹⁶⁰ Weinreich 1992, Boyce 1968a, p. 54, classe le livre dans la littérature de sagesse, il se développe à partir des devinettes (33 au total) posées par Axt auxquelles le juste Jōišť ī Friyān est tenu de fournir des réponses s’il veut rester en vie, ce qu’il fera, alors qu’Axt échouera à répondre aux trois questions que lui posera Jōišť. Boyce observe que Axt et Jōišť ī Friyān sont tous deux mentionnés dans l’Avesta et que si la période de composition de l’ouvrage en moyen perse échappe, son noyau semble ancien. Sur la participation de Jōišť à la Rénovation voir WZ. 35. 4 Gignoux et Tafazzoli 1993 p. 129, voir aussi, pour les *Dādestān ī Dēnīg*, Jaafari–Dehaghi 1998, p. 210. On notera par ailleurs que Dk. 7. 7. 19 présente Ādurbād ī Mahraspandān comme appartenant à la lignée des Friyān à laquelle est attachée le *Xwarrah*. (Molé 1967, p. 73).

¹⁶¹ « *agar it passox dahēm hamāg dām ī man agār be bawēd* », Weinreich 1992, p. 81. On en revient à l’idée qu’Ahreman n’étant que mensonge ne peut que duper ceux qui le suivent et se rire de les avoir fourvoyés. Un passage du Nouveau Testament ayant trait au mensonge nous semble devoir être cité ici en raison de la proximité qu’il entretient avec le mazdéisme. Jean 8 : 42 prête à Jésus ces mots qu’il aurait lancés à ses détracteurs : « Votre père C’est le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. Dès le commencement il s’est attaché à faire mourir l’homme ; il ne s’est pas tenu dans la vérité parce qu’il n’y a pas en lui de vérité. Lorsqu’il profère le mensonge, il puise dans son propre bien parce qu’il est menteur et père du mensonge. » (Bible 1992, p. 1568).

penser qu'il sort grandi de l'expérience qu'il a traversée, il se sera battu pied à pied et Nēryōsang lui sera venu en aide dans les instants de doute qu'il aura traversés¹⁶². Il aura rempli la mission que nul autre que lui ne pouvait mener à bien, non en l'occurrence en chassant la *druz* qui l'habitait, mais celle qui lui était personnellement opposée. En d'autres termes, il aura fait progresser son *xwarrah*, notion qu'il convient maintenant d'examiner qui, avec le *paymān*, est au cœur de la littérature pehlevie.

Sceau de la Création ohrmazdienne, l'homme est la seule des créatures sensibles à avoir été dotée d'un libre arbitre ; forme gētīgienne d'Ohrmazd, il est tout naturellement le chef, le roi des créatures et l'instrument privilégié auquel recourt Spenāg Mēnōg pour organiser le monde, le rendre prospère et combattre la *druz*. Chef de ce combat, une lecture eschatologique de la lutte intense qui, pendant plus de 2 000 ans, aboutira à l'anéantissement d'Ahreman et de ses forces, souligne à quel point la victoire finale doit être attribuée tout autant à l'homme qu'au Créateur, en même temps qu'elle jette un éclairage nouveau sur la question de l'omniscience et/ou de la toute-puissance d'Ohrmazd. L'homme comporte toutefois un second versant qu'illustre l'image du cavalier dont on attend qu'il maîtrise sa monture plutôt que d'être mené par elle ; ce n'est que par une vigilance répétée, une sculpture de soi de chaque instant qu'il parvient à chasser la *druz* qui est en lui, et c'est ainsi, que, se libérant du mal, l'homme en débarrasse la Création. Cette lecture anthropologique, nourrie par des textes pehlevs qui dénie toute existence à Ahreman, met pour le moins en évidence qu'il ne peut agir que par corruption de la Création suscitée par son Assaut ou l'anticipation de cet Assaut.

1.3. *Xwarrah* et *paymān* au cœur des textes pehlevs

Dans l'introduction qu'il consacre à sa traduction du livre III du *Dēnkard*, de Menasce relève que le *xwarrah*, qu'il définit comme le « charisme spécifique d'une fonction, d'un rang et notamment de la royauté iranienne » et le *paymān* (la mesure), sont les deux piliers de la doctrine morale qu'expose ce livre¹⁶³. Cette observation semble pouvoir être étendue au livre VI du *Dēnkard* et, au-delà, à tout un pan de la littérature pehlevie.

La notion de *xwarrah* a donné lieu à un nombre considérable d'études sur lesquelles ce travail n'a pas vocation à revenir, quelques références semblent toutefois devoir y être procédées. Des travaux séminaux d'Harold Walter Bailey¹⁶⁴, on retiendra que l'auteur met en évidence qu'à la notion ancienne de fortune, gloire ou prospérité, attachée à un roi ou à

¹⁶² Weinreich 1992, p. 73.

¹⁶³ de Menasce 1973, p. 20.

¹⁶⁴ Bailey 1971.

un héros et dispensée par le Créateur ou une autre divinité, les livres du IX^e siècle ont ajouté une notion attachée à la destinée (*baxt*) propre à chaque individu, ainsi qu'à la façon dont cet individu travaille personnellement pour s'approprier le don divin qu'il a reçu (*xwēškārīh*). Bailey souligne néanmoins que, dans tous les cas, demeure l'idée d'une chose profitable, d'une fortune, en relation, soit avec le monde spirituel, soit avec le monde sensible¹⁶⁵. Zaehner souscrit aux analyses de Bailey : le sens originel du terme *xwarrah* recouvre bien des idées que rendent des termes tels que gloire, fortune ou prospérité. Il relève par ailleurs que le mot *xwēškārīh* correspond, très concrètement, à la façon dont un individu s'acquitte de la mission personnelle dont dieu l'a investie dans le *gētīg* : mission qui, dans une société stratifiée en classes, comme la société sassanide, est éminemment liée à la fonction qu'occupe cet individu¹⁶⁶. Au demeurant, l'auteur note que le *xwarrah* n'est pas simplement individuel, il peut s'agir du *xwarrah* d'un village, d'un pays ou d'une classe sociale. Son essence, observe-t-il, ne consiste pas en ce qu'il soit issu de la lumière matérielle, elle-même émanation de la lumière éternelle, mais bien d'être l'« agent » par lequel le Créateur œuvre au salut de la création¹⁶⁷. Cause finale de chaque créature et de la Création dans son ensemble, il est aussi l'action pertinente de chaque créature dans le combat contre la *druz* et le *xwarrah* universel trouve, effectivement son accomplissement dans la « gloire »¹⁶⁸. Quant à Molé, il comprend, tout comme Zaehner, la *xwēškārīh* comme la contribution que chaque individu apporte à l'œuvre de salut « en fonction de sa situation historique et de sa condition sociale »¹⁶⁹. Il observe en outre que les termes *xwarrah* et *xwēškārīh* ne se recouvrent pas exactement : « Le *xwarrah* rend possible l'accomplissement de la *xwēškārīh* et se trouve fortifié par elle, il est la condition de son exécution et de résultat, il ne lui est pas *sensu stricto* identique.»¹⁷⁰. Ce sont ces aspects appliqués aux activités humaines sur lesquelles on reviendra plus particulièrement, avant de s'interroger sur les rapports qu'entretiennent le temps et le *xwarrah*.

La notion de *paymān* est plus familière, surtout s'il est fait référence à la philosophie grecque et, en particulier, à Aristote, dont l'héritage n'est guère contesté quoique la littérature pehlevie y recoure dans des contextes parfois inattendus¹⁷¹. Shaked observe pour sa part que si des similarités non fortuites rapprochent le *paymān* zoroastrien de la théorie aristotélicienne certains traits du premier ne trouvent pas leurs pendants dans la seconde : il en va ainsi de la présentation de deux vertus, encadrées de deux vices (un ensemble comportant par conséquent quatre termes), mis en relation avec la marche du temps ; selon

¹⁶⁵ Bailey 1971, p. 51.

¹⁶⁶ Zaehner 1961, p. 151. Le même auteur relevait dans un ouvrage antérieur que les mots *xwarrah* et sa traduction « travail personnel » *xwēškārīh*, doivent être rendus à chaque fois par des mots différents, il s'agira ainsi de gloire pour roi, mais simplement d'« être » pour un dieu. Zaehner 1955, p. 325.

¹⁶⁷ Zaehner 1961 p. 152.

¹⁶⁸ Zaehner 1961 p. 153.

¹⁶⁹ Molé 1963 p. 423.

¹⁷⁰ Molé 1963 p. 434.

¹⁷¹ Voir, par exemple, Zaehner 1961, pp. 286-290 et de Menasce 1958, p. 54.

que celle-ci sera favorable ou non c'est l'une des deux vertus qu'il s'agira de cultiver¹⁷². Il convient par ailleurs de signaler un article de Samra Azarnouche qui relève le caractère polysémique du mot *paymān*. Selon les contextes d'emploi, il signifiera, la Mesure sur un plan moral et s'opposera alors à l'excès (*frehbūd*) et à la déficience (*abēbūd*). Le terme pourra également avoir le sens de contrat ou de traité, ou désigner encore une grandeur ou une quantité définie dans le temps ou dans l'espace. Enfin, dans le contexte mythique qui intéresse plus particulièrement la chercheuse, il portera une notion dont le sens exact échappe mais qui constitue « la clef de l'immortalité que Jam a pour projet d'instaurer »¹⁷³. On notera enfin que de Menasce suggère que l'éloge de la Mesure auquel procède un ouvrage comme le *Dēnkard* n'est pas sans visée polémique, l'islam se présentant comme la religion du juste milieu s'opposant au légalisme du judaïsme et à l'ascétisme du christianisme¹⁷⁴. On examinera comment le *paymān* peut s'envisager comme un condensé de la *Weh dēn* avant de le considérer en tant que principe éthique, puis d'examiner les rapports qu'il entretient avec le temps.

1.3.1. Le *xwarrah*

Si l'on s'essaye dans un premier temps à cerner la notion de *xwarrah* on retiendra les fragments où il est présenté comme une forme d'énergie vitale distribuée par le Créateur ou les *yazdān*, un agent favorisant le développement, l'espérance, la procréation¹⁷⁵, tous éléments qui permettent à l'homme, par le phénomène de génération, de dépasser sa condition d'être à la mort que lui a infligée Ahreman. Energie (*tuxšāgīh*) et prospérité (*ābādīh*) sont rapprochées du *xwarrah* en même temps que la *xwēškārīh* qui en font un instrument de « non-mort »¹⁷⁶ dont le Créateur irradie la Création et qui, lors de la *Frašgird*, conduira à la satisfaction de toutes les créatures. C'est toujours en relation avec l'objet même de la Création, la lutte contre la *druz*, que le *xwarrah* est dispensé à un individu : tendu vers l'action, il vise à sauver et à faire sauver¹⁷⁷ ou, pour le dire autrement, ce qui est attendu dans l'action, c'est sa bonne exécution grâce au *xwarrah* reçu et à la *xwēškārīh* développée¹⁷⁸. La part de *xwarrah* allouée à chacun est différente et équivaut à l'importance

¹⁷² Shaked 1995, VIII. p. 221, relève une conception plus ou moins comparable dans Apulée de Madaure (p. 222) ; ses analyses sont à comparer avec celles qu'il avait émises dans la préface de Shaked 1979 (p. xli-xlii.) où il indiquait que les listes de vertus et de vices affectées par la marche du temps ne comportaient « aucun antécédent occidental clairement identifié. »

¹⁷³ Azarnouche 2012, pp. 33-34 et 41, revient notamment sur le thème de la participation des forces du Mal « à l'œuvre civilisatrice des débuts de l'histoire humaine » dont, indique-t-elle, l'un des exemples les plus connus est celui de l'écriture révélée à Tahmuras/Tahmōrub. (Azarnouche 2012, p. 31).

¹⁷⁴ de Menasce 1973, p. 20. Au sujet des possibles influences de la notion de *paymān* dans la littérature arabe, voir Shaked 1995, VIII p. 229-231.

¹⁷⁵ Dk. 3. 178 de Menasce 1973, p. 187.

¹⁷⁶ Dk. 3. 409 de Menasce 1973, p. 367.

¹⁷⁷ Dk. 3. 363 de Menasce 1973, p. 328.

¹⁷⁸ Dk. 3. 359 de Menasce 1973, p. 325, dans le même sens Dk. 5. 24. 29 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 102-103. Au sujet du mazdéisme doctrine largement tournée vers l'action voir, par exemple, Shaked 1979, pp. xxvi et xxx. L'on peut également relever que, dans la topographie du Wahišt, la station correspondant aux bonnes actions est celle qui est immédiatement située en dessous de Garōdmān.

du travail qu'il a personnellement à conduire (*xwēškārīh*)¹⁷⁹ mais, dans tous les cas, il appartient à chaque individu, comme dans la parabole du talent, de faire prospérer le *xwarrah* qu'il a reçu : *xwarrah* et *xwēškārīh* sont en effet conjoints¹⁸⁰. L'on retrouve, au sujet du *xwarrah*, la même exhortation relevée plus haut à faire le choix d'Ohrmazd plutôt que celui d'Ahreman ; le *xwarrah* est en effet volatile, comme en témoigne le mythe de Jam, il est impermanent et sujet à tarissement. Au demeurant, le terme qui lui est fréquemment associé, *xwēškārīh*, s'il n'est pas synonyme de l'expression « travail sur soi » que nous avons alors utilisée, fait appel à des notions équivalentes qui mettent en jeu effort et persévérance et concourent à ce que chacun fasse ce que le Créateur attend de lui, c'est-à-dire, son devoir. C'est ainsi, que, dans les *Wizīdagīhā*, un conseil donné aux mages prend la forme d'une injonction à se tenir à son devoir nuit et jour, à ne pas se détourner de la religion et à ne pas abandonner son devoir¹⁸¹. En des termes plus généraux, il est relevé que, ce qui préserve le mieux le *xwarrah*, c'est la parfaite pensée à l'égard du Créateur et le fait de se maintenir fermement à son service¹⁸². C'est très précisément ce qu'énonce Wuzurgmihr en considérant que remplir son devoir assure la meilleure renommée¹⁸³ et que l'accomplissement de ce devoir doit être dépourvu de paresse¹⁸⁴.

Nous avons jusqu'à maintenant identifié les éléments assimilant le *xwarrah* à une forme d'énergie vitale ou de force dispensée par le Créateur à chaque individu pour la réalisation de la mission qui lui a été personnellement confiée¹⁸⁵, il comporte néanmoins une dimension qui dépasse l'individu. Il peut ainsi être mis en relation avec des regroupements humains tels qu'une demeure, un clan, une tribu, une région¹⁸⁶, ou encore les Iraniens dans leur ensemble, lorsqu'il est indiqué que le *xwarrah* aryen appartient aux Iraniens¹⁸⁷. Le livre V du *Dēnkard* relève ainsi que, lors de la division de la race des hommes, des qualités telles que la sagesse, la générosité ou encore le *xwarrah*, habitèrent davantage dans Fravāk¹⁸⁸, puis, que cette même gloire est plus tard revenue à Hōšang et Wēkard¹⁸⁹. Au-delà de la lignée royale, il est précisé que « cette grande gloire et cette bonté sont inséparables de cette race] iranienne [(*ēd ēwēnag wuzurg xwarrah ud wehīh az ham tōhmag a-*

¹⁷⁹ Dk. 3. 361 de Menasce 1973, p. 326.

¹⁸⁰ Dk. 3. 409 de Menasce 1973, p. 368.

¹⁸¹ WZ. 27. 5 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 88-89.

¹⁸² Dk. 3. 355, de Menasce 1973, p. 323. Voir également Dk. 3. 359, de Menasce 1973, p. 325, ou Dk. 3. 361, de Menasce 1973 p. 326, ou encore Dk. 3. 309, de Menasce 1973, p. 297.

¹⁸³ AW. 79-80 Shaked 2013, p. 252-253.

¹⁸⁴ AW. 102 Shaked 2013, p. 256-257. Dans un sens approchant, Dk. 6. 325 E 38a énonce que, les instruments de la vertu sont le devoir et la persévérance (*hunar abzār [xwēškārīh ud tuxšāgīh]*). (Shaked 1979, p. 204-207). Voir également la formule selon laquelle, ce qui est le plus dépourvu de crainte, c'est une époque favorable et remplir son devoir. AW. 209-210 Shaked 2013, p. 270-271.

¹⁸⁵ Selon WZ. 3. 75 Ohrmazd a d'abord créé le *xwarrah* puis le corps, c'est-à-dire, explique le texte, que le corps a été créé pour la fonction « *tan be ō xwēškārīh dād* ». (Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 52-53).

¹⁸⁶ Dk. 3. 356 de Menasce 1973, p. 324.

¹⁸⁷ Molé 1963, p. 437, le *xwarrah* peut également être dispensé à des entités autres qu'humaines, aspect que nous n'aborderons pas ici.

¹⁸⁸ Dk. 5. 4. 1 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 32-33.

¹⁸⁹ Dk. 5. 4. 2 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 34-35.

wisānišnīg) »¹⁹⁰. Mais, évoquer la bonté et la gloire de l’Iran conduit immédiatement, dans cette rubrique, à faire référence à la structuration sociale de la société sassanide et, précisément, à l’origine, dans le monde sensible, des trois feux respectivement attachés à la classe sacerdotale, à celle des guerriers et à celle des paysans. La légende que reprennent les *Wizīdagīhā* veut, qu’à l’époque d’Hōšang, la manifestation matérielle du *xwarrah* ait été la plus importante. Lors du déplacement qui devait conduire les Iraniens du *Xwanirah* vers d’autres latitudes, le récipient du feu, que portait le bœuf Srisōg, tombe et se divise en trois foyers qui deviennent alors trois *xwarrah* dont les demeures sont le feu Farrbay, le feu Gušnasp et le feu Burzēn-Mihr¹⁹¹. Le *Bundahišn* connaît également cette légende qu’il énonce en des termes un peu différents¹⁹² ; il traite plus particulièrement du *xwarrah* kavien qui a été donné à Hōšang, Jam ou Kay Us, et outre du *xwarrah* aryen qui est la propriété des Iraniens, du *xwarrah* insaisissable (*agrift*), c’est à dire non sensible, qui est celui du sacerdoce¹⁹³. Quant au livre V du *Dēnkard*, il ne retient pour sa part que l’intervention du messenger d’Ohrmazd, Nēryōsang, qui maintient le *xwarrah* des Kavi et, d’autre part, le *xwarrah* de la religion¹⁹⁴. Poursuivre plus avant notre examen conduit par conséquent à s’intéresser à ces deux *xwarrah*.

Le *xwarrah* de la royauté

On mentionnera en premier lieu un chapitre du livre III du *Dēnkard* (Dk. 3.133) qui, s’attachant à définir les vertus des souverains (elles sont au nombre de 21), commence son énumération par l’évocation de la direction (*winārišn*) des dieux sur le *xwarrah* des souverains¹⁹⁵ ; c’est dire l’importance que revêt cette question. Il est au demeurant bien délicat d’identifier, parmi les souverains, celui qui aura détenu le *xwarrah* le plus sublime, malgré les ambiguïtés que comporte la figure, l’on songe spontanément à Jam, qui effectivement, est considéré par Dk. 3. 129 comme celui qui aura détenu le *xwarrah* de la royauté « au suprême degré »¹⁹⁶. Wištāsp est également tenu, avec Jam, mais pour des qualités différentes, comme ayant été le « plus sublime » des souverains, toutefois, le texte

¹⁹⁰ Dk. 5. 4. 2 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 34-35. Des éléments comparables à ceux du chapitre 4 du livre V du *Dēnkard* se retrouvent dans le chapitre 1^{er} du livre VII du même ouvrage, voir Molé 1967, p. 3-14.

¹⁹¹ WZ. 3. 86 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 56-57. Sur l’existence d’un quatrième feu Wahrām, le feu Karkōy, voir Gyselen 2003, p. 135.

¹⁹² Gr. Bd. 18. 8 Anklesaria 1956, p. 158-159.

¹⁹³ Molé 1963, p. 437.

¹⁹⁴ Dk. 5. 4. 6 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 34-35. S’agissant de l’*Ardā Wirāz Nāmag*, on notera qu’après avoir observé les âmes des bons gouvernants et des rois, *Ardā Wirāz* évoque le grand *xwarrah* des âmes des *wuzurgān* et celles de ceux qui disent la vérité *rāst-gōwišnān*. AWN. p. 16, 12-13 Vahman 1986, pp. 198 et 107. Plus loin, il verra le *xwarrah* de l’eau, du feu, des plantes et de la terre. AWN. p. 18, 3-4 Vahman 1986, pp. 199 et 111.

¹⁹⁵ Dk. 3. 133 de Menasce 1973, p. 136.

¹⁹⁶ Dk. 3. 129 de Menasce 1973, p. 133. Dans le même sens Dd. 19. 4, selon lequel Jam a été le gouvernant qui, du fait de son bon *xwarrah* (*xwarrahōmandīh*) se montra un bon exemple pour la Création Jaafari–Dehaghi 1998, p. 160-161.

auquel il est fait référence n'évoque pas le *xwarrah*¹⁹⁷, il y a également Hōšang dont Dk. 5. 4. 2 qualifie la gloire de suprême (*abartar*)¹⁹⁸. Dans un tout autre ordre d'idée, il convient de signaler qu'à partir de Khosrow II le monnayage des monarques fait référence à un *xwarrah* qui augmente, notion au reste déjà attestée dans l'inscription NPi de Narseh¹⁹⁹. Nous reprendrons ces questions plus bas, sous un autre angle, mais nous avons opté, pour aborder le *xwarrah* de la royauté, de recourir à un ouvrage que nous n'avons pas encore sollicité, le *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān (La geste d'Ardashir fils de Pābag)*²⁰⁰. Il s'agit, selon Frantz Grenet, de pratiquement tout ce qui nous est parvenu, en pehlevi, de la littérature de chevalerie de l'époque sassanide. Le texte lui-même est d'une langue très hétérogène, les « archaïsmes syntaxiques » cohabitent avec des influences persanes, en outre, la référence que comporte l'ouvrage à un souverain de Kabul affecté du titre turc « *Tégin* », implique que le dernier état de sa rédaction ne puisse être antérieure au début du VIII^e siècle²⁰¹.

Dans l'ouvrage, le *xwarrah* kavien se manifeste à l'origine sous la forme d'un bélier (*warrag*) qui, ayant élu le futur souverain, le poursuit le rattrape et l'accompagne, confirmant sa légitimité et, en quelque sorte, l'intronisant avant la lettre²⁰². Ce *xwarrah* se manifestera par la suite, par exemple lorsqu'il s'agira de vaincre Artaban²⁰³ ou, dans une situation difficile, alors qu'il combat les forces du Ver²⁰⁴. La façon dont il débarrasse finalement le monde de cette créature, qualifiée de : « Mauvais esprit pervers (*Ganāg Mēnōg ī druwand*) »²⁰⁵, référence appuyée au combat cosmique, revêt un tour proprement mazdéen, puisque c'est par une forme d'ordalie, ingestion de cuivre en fusion, que le Ver est annihilé²⁰⁶. Jamais, du moins à lire sa geste, le *xwarrah* n'aura abandonné le fondateur de dynastie ; celui-ci n'est pour autant pas présenté comme une figure idéale, mais, s'il commet des fautes, en particulier sous l'empire de la colère, il sait également se repentir²⁰⁷. Si l'on peut s'exprimer ainsi, Ardašīr aura, par ses emportements, tiré sur la corde qui l'unit à son *xwarrah* sans toutefois la rompre, il aura su lui-même accepter son lot et ne pas forcer

¹⁹⁷ Dk. 3. 179 de Menasce 1973, p. 188.

¹⁹⁸ Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 34-35.

¹⁹⁹ Sur le sens de la formule voir Panaino 2009, p. 246. S'agissant de l'inscription NPi de Narseh, voir Weber 2016.

²⁰⁰ Grenet 2003.

²⁰¹ Grenet 2003, p. 27. Au sujet des chemins parallèles suivis par le *Kārnāmag* et la chronique royale (*Xwadāy-Nāmag*), voir Grenet 2003, p. 28-29.

²⁰² K. A. 4. 11 et 4. 22 Grenet 2003, respectivement pp. 70-71 et 72-73. Au sujet de l'image du bélier et plus généralement du sens premier que porte la notion de *xwarrah* (plénitude, abondance, prospérité) voir Grenet 2003, p. 42-43. Au sujet des légendes précédemment attachées à Cyrus voir Yarshater 1983, p. 380.

²⁰³ K. A. 5. 13 Grenet 2003, p. 76- 77.

²⁰⁴ K. A. 8. 7 Grenet 2003, p. 86- 87.

²⁰⁵ K. A. 8. 8 Grenet 2003, p. 86- 87.

²⁰⁶ K. A. 9. 9 Grenet 2003, p. 92- 93.

²⁰⁷ K. A. 11. 8 Grenet 2003, p. 105. Le mage des mages constate ainsi qu'Ardašīr se repent d'avoir maintenu l'ordre d'exécuter la fille d'Artaban, qui avait certes tenté de l'empoisonner, alors même qu'il avait été informé qu'elle était porteuse d'un enfant fruit de leur union (le futur Šāpūr). Selon d'autres sources la mère de Šāpūr n'aurait pas été la fille d'Artaban, et, parmi d'autres variantes Ardašīr ne se serait pas repenti auprès du mage des mages mais se serait confié à son premier ministre. Yarshater 1983, p. 380. Voir aussi Grenet 2003, p. 125.

son destin au point de le faire basculer. Autrement dit, il ne sera pas allé au-delà de la *xwēškārīh* qui est la sienne. Dans une autre occurrence il accueille finalement dans la joie, le petit-fils qui lui avait été caché, fruit des œuvres de Šāpūr, mais aussi du sort et du « décret du temps »²⁰⁸, à qui il appartiendra de parachever la tâche qu’il ambitionnait de mener à bien²⁰⁹. Le *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* illustre, dans le genre qui est le sien, en même temps que dans un esprit le plus souvent très proche des textes à proprement parler religieux, la façon dont un souverain se montre, en dépit de ses débordements, en coïncidence avec son *xwarrah* kavien. Nous montrons, au début de cette rubrique une forme d’embarras pour déterminer le souverain qui aura témoigné de la gloire royale la plus sublime, la question ne se pose pas un instant lorsque l’on aborde le *xwarrah* de la *Weh dēn*.

Le *xwarrah* de la *Weh dēn*

C’est effectivement son Prophète qui aura porté le *xwarrah* de la *Weh dēn* au suprême degré²¹⁰ et, il est ainsi observé que « la grande gloire et la lumière » étaient aussi visibles chez lui que dans la lignée de Jam²¹¹. Mais, préalablement à cette manifestation sensible, la gloire de la bonne religion qui dissout les doutes (*gumān-wizār*) aura été, dès la Création originelle, placée dans le *garōdmān*, lieu protégé de toute souillure de la *druz*. Elle brille, écrit Manuščīhr, comme les luminaires pleins de gloire, telle la ceinture (*ēbyānghan*) ornée d’étoiles de la Création *mēnōgienne*²¹². L’image est plusieurs fois reprise pour comparer la gloire de la religion à un *kustīg* radieux²¹³, ou encore pour rappeler que ce *kustīg*, qui ceint, petit ou grand, et montre qu’il est au service des *yazdān*²¹⁴, est revêtu en souvenir de l’effroi que la vision du *xwarrah* de la *Weh dēn* provoqua chez tous les démons : ainsi, par son port

²⁰⁸ K. A. 13. 1 Grenet 2003, p. 111-112, le chapitre qui évoque la conception de Hormezd s’ouvre par les mots : « A cause du sort, et du décret du temps (*jahišn ud zamān brēhēnišm rāy*) ». Il est vrai qu’Hormezd, tout comme son père, apparaît comme le fruit de la fortune ; on a indiqué plus haut comment le second avait échappé à la mort alors qu’il était encore dans le ventre de sa mère, quant au premier, c’est sa mère, fille de Mihrag, qui sort miraculeusement indemne du massacre ordonné par Ardašīr après que celui-ci apprend, par le magicien des Indiens, que le programme qu’il s’est fixé (la réunion de l’Iran sous une souveraineté unique) sera mené à bien par deux lignées, la sienne et celle de Mihrag. (K. A.12. 5-8 Grenet 2003, p. 111 sqq).

²⁰⁹ K. A.14- 18 Grenet 2003, p.116-117. Grenet observe que le *Kārnāmag* ne traite pas de la fin d’Ardašīr qui « quitte le récit sur la pointe des pieds », il évoque une abdication de fait, une forme de renoncement (Grenet 2003, p. 35). On notera sur ce point que K. A. 12. 2, une sorte de monologue intérieur, suggère effectivement une prise de distance par rapport aux soucis temporels. (Grenet 2003, p.109).

²¹⁰ Dk. 3. 129 de Menasce 1973, p. 133.

²¹¹ « *wuzurg xwarrah ud rōšnīh ōwōn abar dīdārīg būd ī ham čiyōn andar Jam tōhmag* », Dk. 5. 2. 2 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 24-25. On se souvient d’ailleurs qu’Ohrmazd avait pris le plus grand soin pour que la forme *gētīgienne* de son Prophète soit conçue dans la lignée prestigieuse de Jam. Pour de multiples références au *xwarrah* de Zoroastre, voir le chapitre 3 du livre VII du *Dēnkard*, Molé 1967, p. 28-41.

²¹² « *čiyōn ēbyānghan ī star-pēsīd ī mēnōgān-tāšīd weh-dēn ī māzdēs-nān ēdōn-iz brāzīd rōšnān ī purr-xwarrahān* », Dd. 36.35 Jaafari–Dehaghi 1998, p.122-125. Les *Wizīdagīhā* dotent également la religion d’une ceinture en or (*zarrēn kustīg*) mais, sans référence à un *xwarrah* particulier, autres différences, alors que les *Dādestān ī Dēnīg* attribuent le port du *kustīg* au règne de Jam, elles datent l’apparition de la religion, et du *kustīg*, de 528 ans avant les entretiens de Zoroastre. (WZ. 4. 6-8 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 56-57).

²¹³ Dd. 38. 14 Jaafari–Dehaghi 1998, p. 156-157.

²¹⁴ Dd. 38. 11 Jaafari–Dehaghi 1998, p.156-157.

et sa propagation, la *druz* sera mise en échec et la *Frašgird* pourra alors survenir²¹⁵. C'est précisément dans le processus qui conduit à cette *Frašgird* qu'il est indiqué que le *xwarrah* de la religion, pouvoir d'organisation de l'ordre du monde (*nērōg ī rāyēnīdārīh ī gēhān*), vient appuyer Pēšōtan²¹⁶ et c'est, juste avant la venue d'Ušēdar, que le même Pēšōtan forme le vœu que le *xwarrah* de la religion aille en prospérant²¹⁷. C'est encore de prospérité, ou de croissance, qu'il s'agit, mais sur un mode mineur, pour reprendre les termes de Gyselen déchiffrant les inscriptions de ces objets « mineurs » de mages que constituent leurs sceaux. Sans surprise, la chercheuse relève que parmi les expressions courantes figurant sur ces sceaux, on trouve la formule « *abzōn* » (croissance), dont on a noté dans la rubrique précédente la présence dans le monnayage associée au *xwarrah* royal²¹⁸.

Temps et *xwarrah*

Le *xwarrah* produit par Ohrmazd est distribué par le Créateur ou les *yazdān*, encore convient-il que le moment de cette distribution soit parfaitement congru, c'est-à-dire qu'il corresponde à l'époque où l'action attachée au *xwarrah* puisse être réalisée²¹⁹. La part de gloire royale allouée à Ardašīr voulait qu'il fonde une nouvelle dynastie et qu'il réalise d'autres travaux comme la destruction du Ver, et la détermination que le souverain a mis dans son action lui a permis de se hisser à la hauteur de sa mission qui ne comportait pas, en revanche, la réunion de l'Iran sous une royauté unique. C'est de la même façon que l'époque était propice à ce que Jam soit porteur de la gloire royale la plus sublime et, qu'en un autre temps, le Prophète soit doté d'un suprême *xwarrah* de la *Weh dēn*, mais ce ne sera qu'avec Sōšāns que les deux gloires, celle de la royauté et celle de la religion, seront réunies en la même personne, ce qui permettra, alors, la mise en œuvre de la troisième phase du dessein ohrmazdien.

Lors de la rencontre parfaite de ces deux *xwarrah* dans un même homme, l'Assaut sera complètement vaincu et la créature sauvée et purifiée : de là viendra la *Frašgird*. Ce sera sous Sōšāns lorsque ces deux *xwarrah* se rencontreront en lui selon la révélation de la Bonne *Dēn*.²²⁰

²¹⁵ Dd. 38. 16 Jaafari–Dehaghi 1998, p.158-159. Au sujet de la crainte que le port du *kustīg* provoque chez les *druz* ou les infidèles, voir également Dd. 38. 30, Jaafari–Dehaghi 1998, p.162-163.

²¹⁶ ZWYt. 7. 27 Cereti 1995, p. 144 et 164.

²¹⁷ ZWYt. 8. 6 Cereti 1995, p. 145 et 166.

²¹⁸ Gyselen 1995, p. 126.

²¹⁹ Dk. 3. 129 de Menasce 1973, p. 133.

²²⁰ Dk. 3. 129 de Menasce 1973, p. 133. Le texte n'est pas sans ambiguïtés puisqu'il évoque dans un premier temps Jam qui possédait le *xwarrah* de la royauté au suprême degré puis Zoroastre qui portait celui de la religion dans les mêmes termes ; il poursuit en relevant que si les deux *xwarrah* avaient été suprêmement réunis en la même personne « Gannāk Mēnōg aurait été vite détruit. » A cette proposition s'oppose DK. 7. 8. 13 qui évoque l'effondrement de l'*Ērānšahr* et les hérétiques qui abusant des charges d'*axw* et de *rad* (la royauté et le sacerdoce), les réunissent ensemble « contrairement à la loi » (Molé 1967, p. 82-83, Rashed-Mohassel, 2010, p. 97). C'est pour sa part un strict respect de la dualité des fonctions que donne à lire le *Māh ī Frawardīn rōz ī Hordād*, puisque, dans la période qui précède immédiatement la Rénovation, Kay Khosrow souverain a Sōšāns pour *Mowbedān mowbed*, avant que la royauté ne soit transférée à Wištāsp et la dignité de *Mowbedān mowbed* à Zoroastre. (Grenet 2009b, p. 165).

Lors de la *Frašgird*, le *xwarrah* qui jusqu'alors était distribué par lignée et par individu sera distribué, en totalité, à la génération de ceux qui, pleins de gloire, accompliront la Rénovation²²¹. Il est précisé que les 7 rénovateurs qui œuvreront dans les 7 continents (*kišwar*) le feront dans une même communauté de pensées et qu'ils seront dotés d'une parfaite connaissance et d'une gloire si parfaite (*pur-xwarrahīh*), qu'ils auront la capacité merveilleuse (*abd*) de se consulter d'un continent à l'autre et de s'accorder en pensées en paroles et en actions²²². Pour ce qui concerne l'Iran, c'est à Sōšāns qu'il faut revenir, et, contrairement au texte du livre III du *Dēnkard* que l'on vient de citer, le VII^e livre du même ouvrage nous dit qu'il sera (simplement) accompagné du victorieux *xwarrah* kavien (*kayān xwarrah ī pērōzgar*)²²³ pour ajouter, il est vrai par la suite, que se rassembleront en lui, et autour de lui, tout l'éclat (*warz*) le *xwarrah* et la vigueur (*ōz*) des hommes illustres (*warzāwandān*) riches en gloire (*xwarrahōmandān*) et puissants (*ōzōmandān*)²²⁴, ce qui correspond bien à l'idée que, lors de la *Frašgird*, le *xwarrah* est largement distribué.

Concentrant notre propos sur les aspects fonctionnels du *xwarrah* liés aux activités humaines nous l'avons identifié comme une forme d'énergie vitale, au service du dessein ohrmazdien, qui permet aux hommes, par le phénomène de génération, de dépasser leur stricte condition de mortels et, à l'issue du combat contre la *druz*, de réaliser la Rénovation. La part de *xwarrah* qu'Ohrmazd ou les Amahraspand attribuent à chacun est éminemment variable mais, dans tous les cas, la substance est volatile ; elle s'entretient et se développe par une action persévérante et renouvelée qui permet alors à chaque individu de réaliser la tâche particulière (sa *xwēškārīh*) qui lui a été assignée dans le *gētīg*. Au-delà des individus, il existe un *xwarrah* aryen qui est la propriété des Iraniens et, dans la version d'une société structurée en fonctions, chacune d'entre elles est dotée d'un feu qui constitue la demeure du *xwarrah* qui lui est propre. Le corpus étudié fait tout particulièrement ressortir deux *xwarrah* spécifiques, celui de la royauté et celui de la religion. S'il est délicat, et peut-être vain, de chercher à identifier le souverain qui aura témoigné de la gloire royale la plus sublime, il a paru en revanche éclairant d'examiner la façon dont Ardašīr, dans le *Kārnāmag* qui porte son nom, fait vivre son *xwarrah*. Il fonde une nouvelle dynastie et par d'autres travaux, tel que la destruction du Ver ahremanien, il satisfait à la mission voulue par sa *xwēškārīh* ; il échoue cependant dans son ambition de placer l'Iran sous une souveraineté unique. Malgré ses emportements délétères, qui auraient pu coûter la vie à son successeur Šāpūr et au successeur de celui-ci Hormezd, et compromettre ainsi le dessein divin, il sait se

²²¹ Dk. 3. 363 de Menasce 1973, p. 328.

²²² Dd. 35. 6 Jaafari–Dehaghi 1998, p.108-109. Des éléments comparables se retrouvent dans le chapitre 35 des *Wizīdagīhā*, il est ainsi indiqué que le *xwarrah* des 7 rénovateurs proviendra des Amahraspand et, que, comme ces derniers, ils s'entretiendront en pensée par la sagesse sainte de la même façon que les hommes s'entretiennent par le langage.(WZ. 35. 14 et 18. Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 130-131).

²²³ Dk. 7.11. 3 Molé 1967, p. 102-103, Rashed-Mohassel, 2010, p. 119, Dk.7. 11. 2.

²²⁴ Dk. 7.11. 5 Molé 1967, p. 102-103, Rashed-Mohassel, 2010, p. 120, Dk. 7. 11. 4.

repentir et ne pas forcer son destin au point de le faire basculer. A la différence d'un Jam qui aura vu son *xwarrah* le délaissier, il aura su ne pas aller au-delà de sa *xwēškārīh* et la faire coïncider avec son *xwarrah*. Zoroastre, nul ne le conteste, aura porté la gloire de la religion au suprême degré, mais, préalablement à cette manifestation sensible, le *xwarrah* de la religion, aura trouvé refuge dans un *garōdmān* préservé de toute souillure de la *druz*. Tels les luminaires cette ceinture ornée d'étoiles resplendit comme un *kustīg* radieux qui effraie tous les démons, de la même façon que, dans le *gētīg*, ceux qui le ceignent marquent qu'ils ont fait le choix d'Ohrmazd. Le *xwarrah* de la religion apportera tout naturellement son concours lors du processus conduisant à la *Frašgird*, mais elle ne sera pas la seule gloire à se manifester en cette époque où le *xwarrah* sera très largement distribué.

1.3.2. Le *paymān*

Le *paymān* ; un condensé de la *Weh dēn*

Le *paymān* est présenté comme un condensé (*hangirdīgīh*) du bien et son rejeton (*zādag*), il est la Loi dont les composantes sont la sagesse et l'ensemble des vertus émanant des Amahraspand. Dans le monde sensible, ce sont toutes les bonnes créatures *gētīgiennes* telles que la prospérité, la royauté ou la sagesse de la *dēn*. Quant au condensé du mal, ce sont l'excès (*frehbūd*) et le défaut (*abēbūd*) qui engendrent des maux tels que la tyrannie, l'hérésie ou la misère²²⁵ ; une différence semblant néanmoins s'établir entre l'excès (simple) faux frère (*brādarōd*) et le défaut qui serait l'Adversaire (*peyārag*)²²⁶. Ce sont les termes « Loi de Mesure » qui sont utilisés pour exprimer la domination qu'exercent les bons, alors que les méchants, par l'excès et le défaut, visent à la destruction de cette Loi qui régit l'homme sage, celui-ci étant également affaibli par ses propres excès et défauts²²⁷. Cette même notion de Loi de Mesure est assimilée au principe de justice, qui reçoit force de Loi par la *Weh dēn* et est mis à mal par la violence de l'excès et le défaut : il appartient au souverain de préserver son caractère de l'illégalité (*a-dādīh*), mais aussi, de faire connaître la Loi, et, par le suivi des plaintes, de rechercher les auteurs de ces violences et d'en délivrer les victimes²²⁸. L'on saisit, après ces multiples références, que la Mesure puisse être considérée comme le cœur de la *Weh dēn*, son être même²²⁹, ou encore qu'elle soit tenue pour sa

²²⁵ Dk. 3. 203 de Menasce 1973, p. 214-215. Voir également la façon dont les *Wizīdagīhā* qualifient *Srōš* de *mēnōg* de la Mesure alors que les généraux d'Ahreman s'entourent de commandants représentant l'excès et le défaut, respectivement WZ. 34. 44 et 33 Gignoux et Tafazzoli 1993, pp. 124-125 et 120-121.

²²⁶ Dk. 3. 57 de Menasce 1973, p. 64, Dk. 6. 246 Shaked 1979, p. 96-97.

²²⁷ Dk. 3. 154 de Menasce 1973, p. 156.

²²⁸ Dk.3. 216 de Menasce 1973, p. 228-229. Voir également Dk. 3. 286 selon lequel il est revenu à Jam de rapporter la Mesure qui engendre la justice (de Menasce 1973, p. 283).

²²⁹ Dk. 3. 57 de Menasce 1973, p. 64. Voir également ŠGV. 1. 11, qui compare la *dēn* à un grand arbre doté d'un tronc de maîtresses branches, de branches, de rameaux et de pousses, la Mesure constituant le tronc (*stūnag*) de cet arbre (de Menasce, 1945 p. 24-25).

manifestation dans la récitation et la pratique des formules sacrées²³⁰. L'assimilation de la Mesure à la religion ne peut toutefois trouver d'expression plus lapidaire que lorsque, après avoir opposé l'Assaut à la Mesure, il est tout simplement énoncé que la *dēn* d'Ohrmazd tient en un seul mot : Mesure, alors que celle d'Ahreman en comporte deux, l'excès et le défaut²³¹. Ainsi que l'observe Shaked, la théorie aristotélécienne de la tempérance se trouve ici combinée au dualisme mazdéen, qui ne comporte pas trois composants puisqu'il se résume en une opposition binaire²³². La Mesure n'apparaît plus alors comme un fragile équilibre entre deux vices mais bien comme un principe cosmique, la Loi contre le désordre introduit par l'Assaut ahremanien, et ce principe régulateur, s'il trouve son application dans le temps, a également vocation à structurer l'espace :

*Iran has always praised paymān and condemned excess and deficiency. In Byzantium the philosophers, in India the wise men, in other places the knowers have praised above all else those from whom skill of speech is manifest. The perspicacious men of the Kingdom of Iran have approved of <paymān > (ērān hamē paymān stāyīd, frehbūd ud abēbūd nikōhīd. pad hrōm fīlōsōfāy ud pad hindūgān dānāg ud pad abārīg gyāg šnāsag hān abērdar stāyīd ke gōwišn nēzumānīh azešān paydāgihast. frazānagān <ī> ērānšahr <paymān> passandīd ēstād).*²³³

En écho à ce texte on mentionnera les références qu'opère la *Lettre de Tansar*, texte, nous le verrons, qu'il convient, très certainement de dater du VI^e siècle, aux Iraniens appelés « les humbles » ou encore lorsqu'il y est indiqué que l'Iran est « la terre des humbles », qui est situé « au milieu » des autres terres et des autres peuples, l'apparence physique des Iraniens, couleur de peau, cheveux, se caractérisant elle-même par un « juste milieu » si on la compare à celle des autres peuples²³⁴. Cette modestie revendiquée doit bien entendu être reçue avec un certain recul, d'autant que d'autres passages de la *Lettre* témoignent de ce que l'on pourrait appeler une profonde conscience de soi. C'est ainsi que lorsqu'il est fait louange de la science équestre des Turks, de l'ingéniosité des Indiens ou de la dextérité des Grecs, il est ajouté que Dieu a donné aux Iraniens « tous ces talents et en plus grande mesure qu'à chacun de ces peuples pris à part »²³⁵. Il est toutefois un domaine, la royauté, où cette profonde conscience de soi se mue en un véritable sentiment de supériorité. Il est ainsi noté que les rois iraniens ont gouverné sur tous les peuples et que les contestations qui s'élevaient entre ceux-ci « étaient réglées d'après les vues et l'ordre de nos rois. »²³⁶. Il est de la sorte relevé qu'Ardašīr « étend l'ombre de sa majesté » et protège les États de ceux qui reconnaissent sa prééminence et lui envoient tribut²³⁷. Cette vocation à un empire universel

²³⁰ Dk. 3. 333 de Menasce 1973, p. 309. Au sujet de la modération (*paymānīgīh*) en tant que disposition nécessaire à la pieuse pauvreté (*driyōšīh*), notion sur laquelle nous reviendrons plus bas, voir Shaki 1994.

²³¹ Dk. 3. 297 de Menasce 1973, p. 292. Pour des formulations comparables, voir Dk. 5. 5-7 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 36-37, ou encore Dk. 6. 172 selon lequel la voie qui mène au paradis est la religion qui est Mesure « *rāh ī ō garōdmān dēn paymān* » et que, lorsqu'Ohrmazd a pavé cette voie, Ahreman en a construit deux, celles de l'excès et du défaut. Shaked 1979, p. 68-69. Pour un énoncé réduit à sa plus simple expression, voir Dk. 6. 38 où il est indiqué que la religion est la modération « *dēn paymān* ». (Shaked 1979, p. 16-17).

²³² Shaked 1995, VIII p. 218.

²³³ Dk. M 429, Shaked 1995, VIII p. 226.

²³⁴ Mary Boyce 1968b, pp. 52, 63 et 64. Voir aussi Darmesteter 1894, pp. 99, 111 et 112, où le terme « modeste » vient à plusieurs reprises qualifier les Iraniens.

²³⁵ Darmesteter 1894, p. 112, Boyce 1968b, p. 64.

²³⁶ Darmesteter 1894, p. 112, Boyce 1968b, p. 63.

²³⁷ Darmesteter 1894, p. 113, Boyce 1968b, p. 65.

qui, faute d'effectivité, trouve sa réalisation par la symbolique du versement d'un tribut, question qui a été notamment au cœur des relations complexes qu'ont entretenues l'empire sassanide et le Rûm, se retrouve, sous un mode plaisant, dans le *Wizārišn ī čātrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr* (*L'explication des échecs et la disposition du backgammon*). Ce bref traité d'*andarz* dont l'essentiel appartient certainement à la période sassanide²³⁸, raconte comment un roi indien, souhaitant tester la perspicacité des Iraniens, envoie à la cour de Khosrow I^{er}, en grande ambassade, un jeu d'échecs en mettant au défi le *Šāhān šāh* d'en découvrir les ressorts. Le récit est riche d'enseignements concernant l'arrière-plan mazdéen du backgammon, l'opposition que ce jeu entretient avec les échecs où s'affirme une pure rationalité tendue vers la prise du souverain de l'adversaire, alors qu'il laisse pour sa part une place importante au hasard des dés. Le texte peut en outre être utilement comparé aux versions de la séquence que l'on trouve dans des ouvrages tels que le *Šāhnāme* ou le *Ġurar*²³⁹. Notre examen portera ici sur le tribut, enjeu revendiqué de l'ambassade indienne dans l'hypothèse où les Iraniens ne percent pas les secrets du jeu : « *Agar čim ī ēn čātrang wizārēd, ēnyā sāk ud bāj frēstēd.* »²⁴⁰. Au bout de trois jours le sage Wuzurgmihr sort du silence pour déclarer que, non seulement, il a été à même de résoudre aisément l'énigme posée par le jeu, conservant ainsi à l'empire le tribut du roi indien, mais, qu'en outre, ce tribut devra être doublé si les Indiens se montrent incapables de découvrir les règles d'un jeu qu'il leur fera parvenir. Après avoir été vaincu à trois reprises l'ambassadeur indien reconnaît sa défaite et concède la suprématie des Iraniens et de leur souverain, le roi de l'*Ērān* et de l'*Anērān* : « *Ērān ud Anērān xwadāy* »²⁴¹. Le reste du traité n'appelle pas de commentaire au regard de la question traitée ; les Indiens dans l'incapacité de découvrir les règles régissant le backgammon paient tribut. Quelques mots encore pour évoquer les fastes de l'ambassade confiée à Wuzurgmihr. Elle était composée, est-il indiqué, de 12 000 chevaux et 12 000 hommes chargés d'or et de bijoux, alors que l'ambassade indienne (ne) comptait (que) 1 200 chameaux et 90 éléphants²⁴². Sur un mode on l'a dit plaisant, le *Wizārišn ī čātrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr* confirme les réserves émises au regard de la revendication de modestie et de médiété que comporte la *Lettre*, dès l'instant, du moins, où sont en jeu des questions se rapportant à la suprématie et la royauté.

Le *paymān* ; un principe éthique

Wuzurgmihr était incontestablement de ces Iraniens perspicaces qu'évoque le *Dēnkard* ; après avoir énoncé que le bien s'articule en bonnes pensées, bonnes paroles et bonnes actions, il définit les premières comme des pensées de modération (*paymān-mēnišnīh*)²⁴³, les pensées mauvaises étant celles qui sont marquées par l'excès²⁴⁴. Interrogé sur ce que sont ces pensées de modération, il répond qu'elles appartiennent à celui qui, pénétré de

²³⁸ Panaino 2017, Boyce 1968a, p. 63.

²³⁹ Sur ces différents aspects, voir Panaino 2017.

²⁴⁰ (§ 3), Tarapore 1932, Orian et al. 2008, p. 343.

²⁴¹ (§ 13), Tarapore 1932, Orian et al. 2008, p. 343.

²⁴² Respectivement (§ 32) et (§2), Tarapore 1932, Orian et al. 2008, p. 343.

²⁴³ AW. 15, Shaked 2013, p. 242-243. Le défaut (avarice, *panīh*), s'exprime quant à lui dans les paroles.

²⁴⁴ AW. 16 Shaked 2013, p. 242-243. Pour Dk. 6. 40 la Mesure est bonnes pensées, bonnes paroles et bonnes actions (*paymān ēn humat hūxt huwaršt*). Shaked 1979, p. 16-17. Dans le même sens, Dk. 6. 42 Shaked 1979, p. 16-17.

l'impermanence (*frasāwandīh*) des choses du monde sensible, place ses désirs dans ce qui n'aboutit pas à la punition (*puhl*) du corps et ne conduit pas l'âme en enfer²⁴⁵. Inversement, des pensées affectées par l'excès conduisent à considérer ce monde comme hospitalier (*mehmānīh*) et l'autre comme une cause d'affliction (*mustgīr*), de sorte que les désirs sont orientés vers des objets sources de destruction (*wiṣōbišn*) pour le corps et de mauvaise rétribution pour l'âme (*pādifrāh*)²⁴⁶. Plus loin dans son exposé Wuzurgmihr se donne l'occasion de revenir sur ces questions, il précise que la vertu de contentement (*hunsandīh*) permet de se préserver de ce qui est excessif et de l'angoisse (*bīm*) causée par cet excès²⁴⁷ et, c'est dans une parfaite cohérence qu'il considère que, ce qui exprime le mieux la mesure, c'est le désir satisfait de ce qu'il possède (*kāmag ī hunsand-xīrān*)²⁴⁸. Les notes de bas de page se rapportant à l'*Ayādgār ī Wuzurgmihr* que nous avons complétées par des apophtegmes tirés du livre VI du *Dēnkard* illustrent la très grande identité de vue qu'entretiennent les deux ouvrages qui, pour excéder les questions étudiées sous cette rubrique, trouvent dans le *paymān* un point précis d'expression qui méritait d'être souligné. De ce sixième livre, on retiendra également qu'il préconise d'être très vigilant à l'égard de 3 choses : la vérité, la mesure et le discernement (*wizīdārīh*)²⁴⁹. Deux formules méritent également d'être signalées que Wuzurgmihr n'aurait sans doute pas reniées : la première énonçant que manger avec mesure est bon pour le corps et parler avec mesure est bon pour l'âme ; quant à la seconde, qui s'exprime en un moyen-perse qu'il est difficile de ne pas trahir, elle veut que, pour l'âme, se montrer capable avec mesure ne vaut (*ruwān paymān tawān ne tawān*) de même que disposer (*wizīristan*) de ses biens (*xwāstag*) avec mesure ne vaut²⁵⁰. On ne saurait quitter cette rubrique où s'est tout particulièrement illustré Wuzurgmihr sans évoquer son souverain sous l'angle du *Handarz ī Husraw ī kawādān*, également connu sous le nom de *Testament de Khosrow fils de Kavād* qui lui est prêté et qu'il aurait laissé aux habitants du *gētīg* avant de rejoindre l'autre monde. Le prince arrive au terme de son parcours terrestre et c'est non sans une forme d'ironie qu'il note qu'alors que son statut de souverain lui interdisait de donner la main à quiconque, aujourd'hui, du fait de la corruption qui va gagner son enveloppe charnelle, personne ne pourra mettre la main sur lui (*im rōz bahr ī rēmanīh rāy kas dast abar nē nihēd*)²⁵¹. Après avoir exhorté à la bonne administration des affaires du monde, il souligne que la Mesure, au même titre que les usages, doit être observée (*ēwēn ud paymān pad kār dārēd*), et le *paymān* est érigé en principe de toute action²⁵². C'est plus loin le contentement du lot que chacun a reçu qui est

²⁴⁵ AW. 17-18 Shaked 2013, pp. 242-243. Pour des formulations comparables voir Dk. 6. 149 Shaked 1979, p. 60-61, Dk. 6. 325. E 16, Shaked 1979, p. 190-191, et Dk. 6. 325. E 22b qui, dans une expression très ramassée et très explicite, énonce que celui qui ne néglige pas ce monde ne saisit (n'empoigne) pas l'autre « *ēn ne šūyēd hān ne gīrēd* ». (Shaked 1979, p. 192-193).

²⁴⁶ AW. 19-20 Shaked 2013, p. 244-245.

²⁴⁷ AW. 49 Shaked 2013, p. 248-251.

²⁴⁸ AW. 229-230 Shaked 2013, p. 269-270.

²⁴⁹ Dk. 6. 99 Shaked 1979, p. 38-39.

²⁵⁰ Dk. 6. 174 Shaked 1979, p. 68-69.

²⁵¹ Orian et al. 2008, p. 268, § 1.

²⁵² Orian et al. 2008, p. 268, § 3 et 4.

évoqué (*pad bahr ī xwēš hunsand bēd*)²⁵³, avant que ne soit évoqué le caractère éminemment transitoire de la vie gētīgienne au regard de celle de l'autre monde qui ne saurait par conséquent lui être sacrifiée²⁵⁴.

Temps et *paymān*

Il demeure une question à examiner ici qui, évoquée plus haut, concerne en particulier certains textes du troisième livre du *Dēnkard*, mais ils sont également présents ailleurs, notamment dans l'*Ayādgār ī Wuzurgmihr*, où vices et vertus sont présentés selon deux listes, chacune des listes contenant vices et vertus. La première liste exprime des vertus inclinées ou, portées vers l'avant (*frāz-āhangīg*), et la seconde des vertus portées vers l'arrière, ou en retrait (*abāz-āhangīg*), respectivement appropriées selon que le temps (*zamānag*) est lui-même gouverné par l'ascendance (*abrāz*) ou le déclin (*nišēb*). C'est ainsi que Dk. 3. 68, qui soumet à la sagesse et à la mesure l'appréciation des caractéristiques de la temporalité à l'œuvre, préconise, en époque ascendante, de déployer un besoin (*abāyišn*) dépourvu de concupiscence (*āz*) et, en période de déclin, de faire preuve d'une circonspection (*nigerīdārīh*) dépourvue de rejet (*spōzgarīh*). De même, une époque favorable réclamera une générosité (*rādīh*) dépourvue de prodigalité (*wanēgarīh*) alors qu'une époque peu porteuse appellera une frugalité (*fšōnišn*) dépourvue d'avarice (*panīh*), ou encore, en période propice, s'imposera une légalité (*dādīgīh*) dépourvue de rigidité (*siftārīh*), alors qu'une époque défavorable requerra une bénévolence (*xwābarīh*) dépourvue de vaine gloire (*bōšīh*)²⁵⁵. Cette couleur ou teinte du temps (*zamānag rang*)²⁵⁶ subsume-t-elle des notions astrologiques ou fait-elle plus simplement référence à des conditions sociales s'interroge Shaked ?²⁵⁷ Les contextes d'utilisation de la notion, aussi bien dans le *Dēnkard* que dans l'*Ayādgār ī Wuzurgmihr*, nous inclineraient plutôt à retenir la seconde branche de l'alternative²⁵⁸ : c'est, au demeurant, sans la moindre allusion à des préoccupations d'ordre astrologique que le *Testament d'Ardašīr ibn Bābak*, texte, nous y reviendrons, très probablement datable du VI^e siècle, et dont seule une version rédigée en arabe nous est parvenue, évoque la problématique de Dk. 3. 68. Le fondateur de la dynastie avertit ses successeurs que le temps leur « apportera des dispositions différentes » telles que la

²⁵³ Orian et al. 2008, p. 268, § 5.

²⁵⁴ Orian et al. 2008, p. 268, § 7.

²⁵⁵ de Menasce 1973, p. 73-74, Shaked 1995, VIII p. 233-236.

²⁵⁶ Titre porté par Dk. 3. 27 de Menasce 1973, p. 44, voir également Zaehner 1955, p. 378-381.

²⁵⁷ Shaked 1995, VIII p. 220.

²⁵⁸ Evoquer le contexte dans le cadre du livre III du *Dēnkard* consiste à relever, qu'au-delà de sa composition à première vue sans ordre apparent, il est fréquent que certains des chapitres consécutifs traitent d'un même sujet ou de sujets voisins (voir, sur ce point, de Menasce 1958, p. 14). S'agissant de son chapitre 68, on relèvera que les chapitres qui le précèdent ou le suivent immédiatement traitent de thèmes tels que l'excès et le défaut (ch. 64), les différentes espèces d'hommes (ch. 65), la venue ou la non venue des dieux mēnōgiens à l'aide des êtres du *gētīg* (ch. 66), le discernement (ch. 67), les différentes activités (ch. 69) ... Rien, par conséquent, en rapport avec l'astrologie ; quant à l'*Ayādgār ī Wuzurgmihr*, on ne saurait dire que les préoccupations astrologiques y soient très prégnantes.

générosité pouvant confiner à la prodigalité ou la patience susceptible de conduire à l'apathie ; il conseille au souverain de pousser, jusqu'aux limites, ce que la disposition comporte de bon mais de s'abstenir lorsqu'il atteint ces limites « au-delà desquelles il n'y a que de l'excès »²⁵⁹ : ainsi, ces listes enrichies par la prise en compte du temps se traduisent par de nouvelles opportunités proposées à l'action.

La Loi de Mesure est assimilée au principe de justice, c'est un condensé de la religion mazdéenne qui tient en un seul mot : *paymān*, alors que la *dēn* ahremanienne en comporte deux : l'excès et le défaut. La Loi de Mesure s'oppose ainsi au désordre ahremanien et prend valeur d'un principe cosmique qui trouve son application dans le temps mais structure également l'espace. Alors que dans d'autres contrées sages et philosophes se seront montrés plus que tout sensibles aux talents oratoires, les Iraniens perspicaces ont privilégié la Mesure et condamné l'excès et le défaut. Nous aurons toutefois constaté que la revendication portée par la *Lettre* (l'Iran serait la terre des humbles), se conjugue avec une vraie conscience de soi, surtout lorsque sont en cause des questions de suprématie et de royauté, ce que, sur un mode plaisant, vient confirmer le *Wizārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr*. C'est sur un plan éthique que Wuzurgmihr illustre pour sa part le *paymān*, pour lui, une bonne pensée est une pensée de mesure ; pénétrée de l'impermanence des choses du monde sensible, elle place ses désirs dans ce qui n'entraîne pas punition du corps et perte de l'âme. Quant à la vertu de contentement, elle voit un désir épanoui se satisfaire de ce qu'il possède ; comme en écho le *Dēnkard* vient lui répondre que, s'agissant de l'âme, il convient, sans mesure, de s'appliquer à la mesure. Mais le temps, si présent dans les textes pehlevi, est de couleurs changeantes et l'époque favorable appellera des qualités spécifiques qui ne seront plus de mise si les circonstances deviennent moins propices ; sagesse et mesure seront sollicitées afin de discerner les caractéristiques de la temporalité à l'œuvre de telle sorte qu'une palette élargie de qualités à déployer soit proposée. Une plus grande plasticité sera offerte à l'action, rien de surprenant finalement dans le fait que le mazdéisme, doctrine largement tournée vers l'agir, ait ainsi reçu puis transformé la théorie aristotélicienne de la tempérance.

²⁵⁹ Grignaschi 1967 p. 80-81. Les similarités qu'entretiennent le *Testament* et Dk.3. 68 ne peuvent être accidentelles et trouvent par conséquent leur origine soit dans un emprunt soit, plus probablement, dans une source commune. Des formulations citées du *Testament*, on rapprochera les termes que la *Lettre de Tansar* consacre à l'équilibre qui doit être conservé entre l'effort à conduire et l'attitude consistant à s'en remettre au sort, cet équilibre est comparé à celui qui doit présider à la charge qu'un voyageur répartit sur la bête qui porte ses bagages, Boyce 1968b, p. 68, Darmesteter 1898, p. 118. La question n'est pas, à proprement parler, liée au temps mais constitue un aspect développé dans l'*Ayādgār ī Wuzurgmihr* et pourrait constituer un lien entre *paymān*, *xwarrah* et *xwēškārīh* ; ce serait l'équilibre évoqué plus haut dans le *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* où le héros sait ne pas forcer son destin.