

In honor of professor Chiwaki Shinoda's retirement

**Le Zoroastrisme : une doctrine controversée
(Zoroastrisme : controversial doctrine)**

Hamid NEDJAT

English Abstract

How can one be Persian? Formulated, undoubtedly in a premonitory way, nearly three centuries ago by Montesquieu in its "Lettres Persanes", this legitimate question, will be the subject of this article on the Persian culture, through in particular the figure of the Iranian Prophet Zoroaster, whose teaching constitutes the bases of "the iranity" concerning the cultural and identity direction of the term. If the Arab invasion was essential, in 7th century, with the Persian Empire as an important and painful event, the linguistic, cultural and religious components, for multiple and varied reasons, it could not, in the final analysis, but impose in the Zoroaster's ground very few things. First of all it encountered for four centuries of resistance, with regard to conversion to the religion of the conquerors. Then, and this point is very important, this conversion gave place to an astonishing exceptional synthesis, intelligent and interesting; a kind of fusion between two monotheisms, one founded and practiced in Persia since nearly 1500 years, and the other born in Arabia of 7th century. It is thanks to this synthesis, should it be recalled, that the Zoroastrians precepts of the Persian culture could survive: Persian will remain as sovereign language, the thousands-year-old Persian festivals and habits continued to be celebrated, and the identity of a great civilization was safeguarded. Thus, "the shade of Zoroaster", such an immense protective parasol, having sheltered Persian civilization in all its cultural, doctrinal, philosophical, religious and artistic dimensions, prevented that the misdeeds of an invasion result in irrevocable "wounds" and "burns", causing the identity loss of cultivated and civilized people. The question raised by Montesquieu, and even nowadays takes indeed a particular significance and arouses a growing interest, because it enables us to revisit some of the Zoroastrian Persian characteristics, constituting this so important "iranity" in Persians of all times, and more particularly with nowadays' Persians, which is currently subject of interrogations and controversies. The Persian of yesterday was deeply Zoroastrian, today's one is too. The Zoroastrisme is more than a religious doctrine; it is a culture. The name of Zoroaster is directly related to the « Magi », considered as its heirs who spread his doctrines and his teaching in the East. Three of them are famous, because the Gospel of Mathieu (2, 1-12) speaks about it in explicit terms: Jesus having incipient in Bethlehem from Judea, at the days of king Erode, here that magi come from the East presented themselves in Jerusalem, while saying: "Where is the king of the Jews who has just been born? Because we saw his star in the East and came to pay homage to him "[...] And the star that they had seen in the East led them, until it came to stop above the place where was the child. With the sight of star, they had a very great joy. Entered the house, they transferred the child with Marie her mother and, prostrated themselves, paid homage to him. Then, opening their treasures, they offered present to him: gold, incense, myrrh. But, informed in dream not to turn over at Erode, they were withdrawn in their country by another way. During all Middle Ages a kind of reverence with regard to Zoroaster continues growing in the West, so that he became a figure of reference to a monotheism recognized like doctrine of wisdom. But this monotheism was based on

a different base, which we do not know all the details. Nevertheless, according to Jean Varenne: "At least can we have a general idea of the bottom of the doctrine, if not its details, by the comparison between what was the Aryan religion at the time of the scission and what became the Iranian religion after Zoroaster: polytheists, the beliefs wanted to be monotheists; the sacrifice ceased being bloody and yielded the step, without being erased completely, with a worship dedicated to a divine person; the former gods were required for demons - free to find a clandestine place in the new religion; finally and especially the importance was laid from now on the ethical values: to gain the sky would be business of daily and personal control, not of ritual exactitude or of conformity to a social standard acquired by the birth with the caste. This Zoroastrian monotheism, which is a doctrinal evolution with the wire of the centuries, nourishes philosophical, poetic and arts imaginary which I will readily call "the Persian imaginary".

I. Introduction :

« Comment peut-on être Persan ? »

II. Zarathoustra : prophète et fondateur

III. La Figure historique de Zarathoustra au fil des siècles

IV. L'Avesta et ses origines

V. La doctrine de l'Avesta : interprétations et controverses

I. Introduction: Comment peut-on être persan ?

Comment peut-on être persan ? Formulée, sans doute de manière prémonitoire, il y a près de trois siècles par Montesquieu dans ses "Lettres persanes", cette question fort légitime, fera l'objet de cet article sur l'imaginaire persan, à travers notamment la figure du Prophète iranien Zarathoustra, dont l'enseignement constitua les fondements de «l'iranité» au sens culturel et identitaire du terme. Si l'invasion arabe s'est imposée, au VIIe siècle, à l'Empire Perse comme un évènement traumatisant et douloureux, il n'en demeure pas moins que, contrairement aux autres pays qu'elle a conquis et dont elle a changé, progressivement ou brutalement, les composantes linguistiques, culturels et religieuses, pour des raisons multiples et variées elle n'a pu, en fin de compte, imposer en terre de Zarathoustra que très peu de choses. Tout d'abord elle s'est heurtée à une longue résistance

de quatre siècles, en ce qui concerne la conversion à la religion des conquérants. Ensuite, et ce point est très important, cette conversion a donné lieu à une synthèse étonnante, exceptionnelle, intelligente et heureuse ; une sorte de fusion entre deux monothéismes, l'une instaurée et pratiquée en Perse depuis près de mille cinq cents ans, et l'autre fraîchement née en Arabie du VIIe siècle. C'est grâce à cette synthèse, faut-il le rappeler, que les préceptes zoroastriens de la culture persane purent survivre : le persan perdura comme langue souveraine, les fêtes et les coutumes millénaires persanes continuèrent à être célébrées, et l'identité d'une grande civilisation fut sauvagée.

Ainsi, «l'ombre de Zarathoustra» , tel un immense parasol protecteur, ayant abrité la civilisation persane dans toutes ses dimensions culturelle, doctrinale, philosophique, religieuse et artistique, empêcha que les méfaits d'une invasion traumatisante se traduisent par des «blessures» et des «brûlures» irréparables,

causant la perte identitaire d'un peuple cultivé et civilisé. La question posée par Montesquieu, et toujours d'actualité, revêt en effet une signification particulière et suscite un intérêt grandissant, car elle nous permet de revisiter quelques-unes des particularités persanes zoroastriennes, constituant cette «iranité» si importante et chère aux Persans de tous les temps, et plus particulièrement aux Persans de nos jours, laquelle fait actuellement l'objet d'interrogations et de controverses. Le persan d'hier était profondément zoroastrien, celui d'aujourd'hui l'est aussi. Le zoroastrisme est plus qu'une doctrine religieuse ; il est une culture.

Le nom de Zarathoustra est directement lié aux Mages, considérés comme ses héritiers qui répandirent sa doctrine et son enseignement en Orient. Trois d'entre eux se rendirent célèbres, car l'Évangile de Matthieu (2, 1-12) en parle en termes explicites : Jésus étant né à Bethléem de Judée, aux jours du roi Hérode, voici que des mages venus d'Orient se présentèrent à Jérusalem, en disant : «Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? Car nous avons vu son étoile en Orient et sommes venus lui rendre hommage.» [...] Et voici que l'étoile qu'ils avaient vue en Orient les conduisait, jusqu'à ce qu'elle vint s'arrêter au-dessus de l'endroit où était l'enfant. À la vue de l'étoile, ils éprouvèrent une très grande joie. Entrés dans la maison, ils virent l'enfant avec Marie sa mère et, se prosternant, lui rendirent hommage. Puis, ouvrant leurs trésors, ils lui offrirent des présents : de l'or, de l'encens, de la myrrhe. Mais, divinement avertis en songe de ne pas retourner auprès d'Hérode, ils se retirèrent dans leur pays par un autre chemin.

Pendant tout le Moyen-Âge une sorte de révérence à l'égard de Zarathoustra continue grandissant en occident, si bien qu'il devient une figure de référence à un monothéisme reconnu comme une doctrine de sagesse. Mais ce monothéisme se fonda, sur une assise différente, dont nous ne connaissons pas tous les détails. Néanmoins, selon Jean Varenne : «Du

moins pouvons-nous avoir une idée générale du fond de la doctrine, sinon de ses détails, par la comparaison entre ce qu'était la religion aryenne au moment de la scission et ce que devint la religion iranienne après Zarathushtra : de polythéistes qu'elles étaient, les croyances se voulurent monothéistes ; le sacrifice cessa d'être sanglant et céda le pas, sans s'effacer totalement, à un culte d'adoration dédié à une personne divine ; les anciens dieux furent tenus pour des démons – quitte à retrouver une place clandestine dans la religion nouvelle ; enfin et surtout l'accent fut mis désormais sur les valeurs éthiques : gagner le ciel serait affaire de conduite quotidienne et personnelle, non d'exactitude rituelle ou de conformité à une norme sociale acquise à la naissance avec la caste.»

Ce monothéisme zoroastrien, qui connaît une évolution doctrinale au fil des siècles, nourrit un imaginaire philosophique, poétique et littéraire que j'appellerai volontiers «l'imaginaire persan» .

II . Zarathoustra ; prophète et fondateur

Les données historiques sur la vie de Zarathoustra sont en effet peu nombreuses. Ce que l'on en trouve dans l'Avesta et dans d'autres sources en langue pahlavi ne représente en fait que des éléments mythologiques, même si on y voit quelques faits historiques et véridiques. Mais ce qu'on pourrait retenir, comme réel, de l'Avesta au sujet de la vie de Zarathoustra, c'est qu'il appartenait à la famille «Spitama» , son père s'appelait «Pourushaspa», et sa mère «Doughzova». Le nom de son grand-père était «Haitchataspa». Selon certaines sources et études sur les textes anciens la naissance de Zarathoustra avait été annoncée par les rois et d'autres divinités. Trois jours avant sa naissance, la maison de «Pourushaspa», son père, était envahie par une lumière intense, si bien que les notables du village ont cru à l'incendie. Lors de la naissance de Zarathoustra les forces de la vie et celles de la mort se sont affrontées. Selon ces mêmes sources

il est né le 26 mars 1760 avant Jésus-Christ, et lors de sa naissance il a ri. Elles expliquent la raison de son rire de manière suivante :

Lors de sa naissance Ahriman (l'Archidémon) a envoyé une armée de démons pour le tuer, mais les forces du Bien ont combattu les démons. Ahriman constatant son échec imminent a dépêché le démon Akouman (Pensée du Mal), mais Ahoura Mazda (Dieu du Bien) l'a combattu aussitôt en lui envoyant Bahman (Pensée du Bien). Tous ces affrontements se sont déroulés dans la pensée de Zarathoustra, et comme la Pensée du Bien en est sortie victorieuse, Zarathoustra a ri lors de sa naissance. La nuit de la naissance de Zarathoustra, Ahriman (l'Archidémon) forme une grande armée contenant mille ou deux mille démons. Mais ces démons se trouvent impuissants devant la lumière qui se dégage de la maison du père de Zarathoustra, et effrayés, ils reviennent sur leur pas. C'est ainsi qu'Ahriman décide d'envoyer Akouman (Pensée du Mal) en lui disant : «Tu es le démon le plus invisible, et aussi le plus proche de moi. Va entrer dans la pensée de Zarathoustra pour le tromper. Ensuite tu lui voleras sa pensée pour la rendre à nous les démons.» Aussitôt Ahura Mazda (Dieu du Bien) envoie Bahman (Pensée du Bien) pour combattre Akouman. Ce dernier arrive avant Bahman, mais ne peut entrer dans la maison. Bahman, lui, y entre et pénètre la pensée de Zarathoustra. C'est alors que ce dernier rit, car Bahman l'invisible est porteur de joie.

C'est à l'âge de trente ans que Zarathoustra commença à répandre sa doctrine religieuse, mais c'est seulement douze ans plus tard qu'il parviendra à convertir Gashtâsb, Prince puissant de la grande région de Khorâssân, au nord-est de la Perse, à la nouvelle religion. Il meurt en 1683 avant Jésus-Christ, à l'âge de soixante-dix-sept ans, en laissant derrière lui une doctrine monothéiste, ainsi qu'un immense héritage culturel constituant l'une des bases principales de la culture persane, dans son livre sacré ; l'Avesta.

Le livre sacré des zoroastriens fut écrit en avestique, langue de la Perse ancienne, aux alentours de l'an 1200 avant Jésus-Christ, mais au fil des siècles, cet Avesta originel a subi des pertes importantes, si bien que, selon les spécialistes, l'Avesta actuel ne contient qu'une partie seulement de sa version originale. Il comprend un certain nombre de chapitres dont les Gathas ou hymnes du prophète Zarathoustra, les Yashts où l'on trouve bon nombre de mythes païens d'origine pré-zoroastrienne. La première traduction de l'Avesta en français date de 1771, celle en anglais de 1887. La traduction française de l'Avesta par Anquetil-Duperron est un fait décisif qui marque un changement d'époque.

L'Avesta est ainsi considéré comme l'une des sources principales de la culture et de la mythologie persanes ; il nous fournit de précieuses informations aussi bien sur la Perse antique que sur les pratiques culturelles et religieuses de cette époque. On y trouve également des descriptions détaillées sur les dieux bons et les dieux méchants (les démons), ainsi que sur leurs histoires qui traversent tous les grands chefs-d'œuvre de la littérature mythologique de l'Iran, que nous verrons dans les prochains chapitres.

III. La Figure historique de Zarathoustra au fil des siècles

Quand les Grecs, plusieurs décennies après les guerres médiques, purent jeter sur l'Empire perse un regard apaisé et libéré de préjugés, ils purent y découvrir une certaine particularité religieuse originale. Ainsi, Hérodote se plaît à brosser le tableau d'un peuple pratiquant une religion toute naturelle. «Les Perses, dit-il, n'ont ni temples, ni idoles, ni autels. Ils adorent, au sommet des montagnes, le ciel tout entier. Ils exposent les cadavres aux chiens et aux oiseaux, ou les enterrent après les avoir enduits de cire. Leur morale est simple et raisonnable : une faute isolée ne compte pas, mais bien la balance

entre les bonnes et les mauvaises actions que l'on accomplit durant sa vie ; et ils enseignent aux enfants trois choses seulement : monter à cheval, tirer à l'arc et dire la vérité. La fonction sacerdotale est confiée à la tribu mède des mages.»

Ce tableau un peu simpliste d'Hérodote, témoigne des premières réflexions au sujet d'une doctrine religieuse, très mal connue à l'époque, et basée sur l'enseignement d'une grande figure historique persane, le prophète Zarathoustra. Le premier à mentionner le nom de Zarathoustra sous sa forme hellénisée Zoroastres – qui se transforme ensuite en Zoroastre – est probablement l'historien contemporain d'Hérodote, un certain Xanthos le Lydien. Son œuvre n'a pas laissé de trace pour nous, mais d'après d'autres auteurs qui l'ont cité, il aurait mentionné le nom de Zoroastre. Nicolas de Damas (Ier siècle de notre ère), cite Xanthos le Lydien qui raconte la terreur qui envahit les Lydiens ; un orage violent interrompit un sacrifice offert par le roi Crésus : ils se rappelaient, dit Xanthos «les oracles de la Sibylle et les loggia de Zoroastre» . Quant à Diogène Laërce, qui commença à écrire sous le règne d'Alexandre Sévère, attribue à Xanthos un texte qui situe Zoroastre six mille ans avant l'expédition du roi de Perse Xerxès contre la Grèce. Et Platon, dans le Premier Alcibiade, attribue la paternité de la science des mages à un certain «Zoroastre d'Ahoura Mazda» , mentionnant ainsi le nom du fondateur de la doctrine et celui de son dieu.

Les penseurs de l'Antiquité vont désormais parler de Zoroastre comme étant à l'origine sa propre «philosophie de Sagesse». Ainsi par exemple, Cornélius Alexandre Polyhistor, rapporte que Pythagore reçut à Babylone l'enseignement de Zoroastre. D'autres philosophes le reconnaissent comme l'inspirateur du dualisme platonicien. Le dualisme persan présentant le monde comme le théâtre du combat entre le dieu du Bien, Ahoura Mazda, et le dieu du Mal, Angra Manyu ou Ahriman, sera décrit pour la

première fois par Plutarque, qui affirme tenir son information de Théopompe, vivant au IVe siècle avant notre ère. Pour la plupart des penseurs de l'époque hellénistique, c'est encore Zoroastre qui serait à l'origine de la magie (nom dérivé de celui des mages), et de la science ésotérique des astrologues de Chaldée. Zarathoustra n'est pourtant pas le contemporain de Pythagore et rien n'est plus éloigné de l'ancienne religion des Perses que la magie, l'astrologie ou l'alchimie. Cette figure légendaire de «Zoroastre, prince des mages, maître des astrologues chaldéens, initiateur de Pythagore» , persistera néanmoins durant tout le Moyen Âge et la Renaissance.

C'est à partir du XVIIe siècle seulement que l'image de Zarathoustra se modifiera en occident. En effet, vers 1660, le français Raphaël du Mans, de retour d'un long séjour à Ispahan, parlera d'une «secte d'adorateurs du feu, les Guèbres», pratiquant en Perse la religion des mages. Deux autres voyageurs Français signalent, à la même époque, des affinités entre la doctrine de ces adorateurs du feu et la religion chrétienne : Tavernier note que «les Guèbres ont une connaissance confuse des mystères du christianisme», et Chardin parle de «leur foi en un dieu suprême, et aux deux principes personnifiant le Bien et le Mal». Ces affirmations au sujet de Zarathoustra et de sa religion vont ainsi se répandre à l'aube du siècle des Lumières ; une époque marquée notamment par l'intérêt grandissant de l'occident pour les pensées et doctrines orientales.

L'enseignement de Zarathoustra suscite aussi des réactions contradictoires chez les penseurs anglais de cette époque ; on y reconnaît une doctrine religieuse solide, originale et profonde, mais qui n'est pas simple à interpréter. L'évêque anglican d'Oxford, Thomas Hyde, entreprend, dès 1700, la compilation de tout ce qui est connu de la religion préislamique de l'Empire Perse, tout en nourrissant l'espoir de résoudre un problème fort complexe mais très important pour la théologie chrétienne. Devait-on considérer Zarathoustra

comme un prophète positif, ayant reçu quelques lumières de la révélation monothéiste, ou comme un hérétique, ayant imaginé l'unité divine basée sur deux forces antagonistes, l'une bonne, l'autre mauvaise ? En tentant de répondre à cette question fondamentale sur le plan doctrinaire, Hyde propose le mot «dualisme», mais il ne réussit pas d'aller plus loin en apportant des réponses claires et cohérentes. L'orientalisme naissant de cette époque qui lui donne accès aux textes arabes et persans, ne suffit pas pour un approfondissement de la question. Il se procure également un certain nombre de manuscrits avestiques et Pahlavis, mais ne sachant pas les déchiffrer, il n'avance pas davantage. Son œuvre, privée ainsi de l'apport des textes originaux, reste basée sur des suppositions subjectives. Pour Hyde Zarathoustra était un prophète comparable à Abraham, qui a su préserver son peuple de la dégénérescence polythéiste, très répandue à son époque, mais dont l'enseignement se caractérise par un dualisme allant à l'encontre du monothéisme des religions révélées. N'ayant pas su lire les textes avestiques et Pahlavis, Hyde ne parvient pas à comprendre la nature philosophique de ce dualisme, qu'il place, par manque d'information et de discernement, dans un contexte religieux. La philosophie dualiste de Zarathoustra n'étant pas de nature religieuse, mais philosophique, elle est imprégnée également d'une éthique monothéiste, d'où sa complexité qui échappe complètement à la compréhension des penseurs comme Hyde. Il s'agit d'une éthique du comportement qui exige le discernement entre le Bien et le Mal, et est soumise à une rétribution posthume. Cette éthique s'appliquant à trois niveaux inséparable du comportement humain, donne lieu aux trois fameux principes fondamentaux de la morale philosophique de zoroastrisme à savoir, «Bonne Pensée», «Bonne Parole» et «Bonne Action».

IV. L'Avesta et ses origines

Mais l'ancienne religion iranienne n'ayant pas seulement survécu en Perse, mais aussi en Inde où la communauté des Parsis, fuyant la conquête arabe, avait essaimé en quelques points de la côte occidentale, se fait connaître de mieux en mieux en occident. En 1723, un Parsi de Surate va offrir un manuscrit, des fragments de l'Avesta, à un marchand anglais, qui le fera parvenir à la bibliothèque bodléienne d'Oxford. L'Europe va ainsi découvrir que le livre de Zoroastre n'était pas perdu. Mais il faudra attendre l'immense entreprise du Français Anquetil-Duperron (1731-1805), selon certain, le Champollion des études perses, pour connaître l'Avesta. En 1754, à vingt-trois ans, renonçant à attendre des subsides qui ne viennent pas, il s'engage dans les troupes de la Compagnie des Indes et s'embarque pour Pondichéry. Anquetil traverse à grand-peine et à grand risque une Inde déchirée par la guerre franco-anglaise, puis, jouant habilement des rivalités qui déchirent la communauté parsie de Surate, il vainc les réticences des chefs religieux, qui accepte en fin de compte de lui expliquer leur écriture et leur langue. De retour en France, le 15 mai 1762, il dépose à la Bibliothèque du roi cent quatre-vingts manuscrits. L'étude de ces textes va lui prendre plus de dix ans, avant que sa fameuse traduction de l'Avesta, le livre sacré de Zoroastre, ne paraisse en 1771.

La traduction de l'Avesta par Anquetil-Duperron est un événement décisif qui marquera un changement d'époque, car c'est à partir de là que la religion iranienne, ainsi que son fondateur, vont sortir des querelles religieuses et philosophiques de cette époque pour devenir objet de sérieux travaux de philologie. Le personnage de Zarathoustra ne cessera pas pour autant de hanter en quelque sorte l'imaginaire occidental, car il reste, jusqu'à la fin du XIXe siècle et même au-delà, sujet à des utilisations littéraires, dont voici quelques exemples : En 1756, dans son Essai sur les mœurs, Voltaire manifeste un très

vif intérêt pour Zoroastre, qui lui paraît pouvoir être utilisé dans la lutte contre le christianisme, car selon lui sa doctrine permettrait de relativiser la tradition judéo-chrétienne : Moïse n'est pas unique, il n'a pas eu le monopole de la révélation monothéiste. Plus tard, en 1810, Kleist exhorte ses compatriotes à la liberté dans un poème intitulé Prière de Zoroastre. Shelley, dans le discours à la Terre de Prométhée délivré, évoque la rencontre de Zarathoustra et de son âme. Nietzsche, enfin, à travers son Ainsi parlait Zarathoustra tentera de mettre l'expression de l'immoralisme dans la bouche de l'un des premiers moralistes de l'histoire, celui qui considéra la lutte perpétuelle entre le Bien et le Mal comme le moteur des événements primordiaux de l'univers.

Au milieu du premier millénaire avant notre ère, la Perse – comprenant l'Iran actuel, l'Afghanistan et une partie de l'Asie centrale ex-soviétique – et le bassin des deux grands fleuves de l'Inde septentrionale, l'Indus et le Gange, sont habités par des peuples parlant une langue indo-européenne. La langue des Indiens et celle des Perses ont donc des liens de parenté avec le grec, le latin, les langues celtique, germanique et slave ; des liens de parenté très précis régis par un ensemble de règles phonétiques invariables. À cette date ancienne, ces langues présentent entre elles des affinités si grandes qu'elles apparaissent comme de faibles variantes dialectales d'une unique langue indo-iranienne.

Les premiers documents originaux que les Indo-Iraniens ont laissés de leur langue et de leur histoire sont des inscriptions royales. Il s'agit, en Perse, des inscriptions que les rois achéménides, à partir de Darius I, ont fait graver dans les provinces occidentales de leur Empire, qui jouxtait le monde mésopotamien. En Inde, ces inscriptions, sont disséminées des rives du golfe du Bengale à la région de Kaboul, et dans lesquelles le roi Açoka proclame sa soumission à la loi morale ou dharma, ce qui laisse supposer sa conversion au bouddhisme. Ainsi, les documents persans sont les plus anciens, car si les

inscriptions d'Açoka se situent aux alentours de 255 avant notre ère, la plus ancienne inscription achéménide peut être datée avec précision de 519. Les Iraniens sont aussi les premiers mentionnés par leurs voisins, une priorité de hasard, peut-être, qu'ils doivent au contact de civilisations maniant l'écriture. Un roi assyrien rapporte, sur une tablette que l'on date communément de 835 avant notre ère, une campagne qu'il mena contre les Mèdes. Nous savons ainsi qu'au milieu du IXe siècle avant notre ère, la tribu qui, durant l'Antiquité, occupa la frontière nord-ouest du monde iranien, aux lisières du Caucase et de l'Arménie, avant de se dissoudre dans la diaspora et les invasions de nomades, se trouvait installée dans son habitat historique.

L'histoire proprement dite ne permet pas de remonter plus haut. Il est certain que les peuples de langue indo-européenne ne sont pas, en Inde et en Iran, des autochtones mais nous ne connaissons avec précisions ni la date de leur arrivée, ni l'itinéraire de leur migration. La présence de peuples de langue indo-européenne en Inde et en Iran est cependant documentée bien avant le IXe siècle avant notre ère. Grâce à une tradition culturelle commune, les Indiens et les Iraniens ont su assuré, par transmission orale, la conservation d'un corpus de textes, très anciens et considérés comme sacrés, rassemblés dans deux grands livres : le Veda en Inde, l'Avesta en Iran. Ces livres, qui n'ont été mis par écrit que des siècles plus tard, font du lointain passé indo-iranien une catégorie dont il n'existe aucun équivalent : une préhistoire documentée ou une sorte de « protohistoire », selon les spécialistes. Leur composition ne peut être située avec précision ni dans l'espace ni dans le temps, leurs auteurs et la société dont ils étaient l'expression nous sont entièrement inconnus. L'on pourrait cependant établir une sorte de chronologie, avec toutes les incertitudes et les approximations que cela suppose. Selon les spécialistes des textes anciens, les vestiges linguistiques indiens du Proche-Orient, signalent le moment à partir

duquel se sont trouvés réunis les ingrédients de la littérature sacrée indo-iranienne. En évaluant l'archaïsme de la langue des textes védiques et avestiques par rapport à celle des premiers documents originaux, les inscriptions de Darius et d'Açoka entre autres, ils parviennent à situer les plus anciennes parties des deux livres entre 1500 et 1000 avant notre ère.

L'Avesta, dont le nom étant apparemment la déformation d'un mot ancien signifiant «éloge», présente un double intérêt linguistique et religieux. Sa langue, l'avestique, est l'un des deux dialectes iraniens anciens connus qui font pendant au témoignage indien du sanskrit védique, le second étant le vieux-perse des inscriptions achéménides. C'est aussi le livre sacré de la religion préislamique de l'Iran, que les spécialistes appellent, en se référant au nom de son dieu dominant Ahoura Mazda, «le mazdéisme», ou «zoroastrisme», d'après le nom de l'homme de son fondateur et prophète, Zarathoustra ou Zoroastre. En dépit de nombreux points communs concernant la langue, le style et certaines conceptions religieuses entre le Vêda et l'Avesta, ce dernier se distingue par deux principales particularités qui le dotent d'une problématique différente. Tout d'abord, il est de dimension beaucoup plus modeste ; l'Avesta représente à peu près un livre classique de 250 pages, alors que le Vêda n'est pas un livre, mais une bibliothèque entière. Ensuite le texte de l'Avesta est beaucoup plus mal transmis, non par déficience des techniques persanes de transmission orale mais parce que la tradition zoroastrienne a connu des crises et des solutions de continuité. L'invasion arabe et l'islamisation de la Perse, au VIIe siècle, ont provoqué la dispersion des écoles théologiques et entraîné une irrémédiable décadence de l'élocution liturgique. En dépit de tous les efforts accomplis par les communautés restées fidèles à l'ancienne religion, qu'elles soient demeurées en Iran ou aient migré vers l'Inde, par souci de conserver à leur doctrine une certaine qualité théorique, la

transmission orale et écrite de l'Avesta n'a cessé de se détériorer jusqu'à l'intervention, au siècle dernier, de l'érudition scientifique. Alors que le Vêda est un texte irréprochable, où les fautes sont exceptionnelles, l'Avesta reste, pour être compris, l'objet d'un travail lent et difficile de restitution philologique.

Ces vicissitudes, jointes à l'absence de tout témoignage extérieur, expliquent que l'histoire de l'Avesta soit si mal connue. L'édition critique de l'Avesta, qui a été faite par Karl-Friedrich Geldner dans les dernières années du XIXe siècle, est fondée sur l'ensemble de la documentation significative provenant des communautés parsies. Tous les manuscrits importants et la plus grande partie des manuscrits secondaires ont été dépouillés. Le classement des manuscrits par famille et la détermination de leurs liens de filiation ont mis en lumière le caractère récent de la tradition manuscrite qui nous est parvenue. Les deux plus anciens des manuscrits importants ont été écrits par le même copiste, et sont datés de 1323 ; le plus vieux manuscrit pourrait remonter à 1268. De plus, des fautes généralisées démontrent à l'évidence que les manuscrits dérivent d'un original perdu qu'on appelle le «manuscrit de base» que l'on pourrait situer à l'époque troublée de la migration vers l'Inde, c'est-à-dire entre le VIIIe et le Xe siècles.

Un progrès significatif a été accompli à la fin des années soixante lorsque Karl Hoffmann, par une analyse paléographique rigoureuse, a pu remonter aux sources de la transmission manuscrite. Par sa structure et les caractéristiques formelles de ses signes, l'alphabet avestique est clairement une invention érudite de l'époque sassanide. Il n'est pas le fruit de l'évolution historique d'un système d'écriture, mais une création délibérée menée dans le but exclusif de mettre l'Avesta par écrit. L'inventeur s'est inspiré de deux modèles. Du point de vue de la forme, il a puisé l'essentiel de ses signes dans l'écriture du pahlavi des livres – une forme particulière du dialecte du moyen-perse –, elle-

même dérivée de l'écriture araméenne. Mais, alors que celle-ci ne note pas les voyelles et va jusqu'à confondre plusieurs consonnes sous le même signe, il a adopté le principe typologique «un signe égale un son» des alphabets grecs et latins, qu'il connaissait et auxquels il a d'ailleurs emprunté un certain nombre de signes.

Sur le plan chronologique, on pourrait affirmer que les caractéristiques formelles de l'écriture pahlavi que l'alphabet avestique reproduit n'ont été acquises qu'au début du VIIe siècle. Le fait que l'inventeur anonyme ait pris pour modèle le système alphabétique gréco-latin et une écriture qui servait à noter le dialecte moyen-perse laisse penser qu'il a travaillé dans une ambiance plutôt «occidentale», c'est-à-dire en Perse, qui était la province autochtone du pouvoir politique sassanide. L'alphabet avestique n'a jamais été utilisé pour un autre texte que l'Avesta. Il a très probablement servi à mettre par écrit un exemplaire unique du canon – l'archétype sassanide –, déposé en lieu sûr, auquel le clergé pouvait se référer en ultime recours pour dénouer d'éventuelles controverses et conflits théologiques. La minutie véritablement maniaque avec laquelle il rend les plus subtiles variations phonétiques montre qu'il a été prévu pour transcrire finement les nuances de l'élocution liturgique solennelle. L'alphabet avestique a été inventé pour donner une forme écrite à un texte récité : cela démontre qu'il n'y eut jamais auparavant de tentative pour mettre l'Avesta par écrit.

V. La doctrine de l' Avesta : interprétations et controverses

Les manuscrits d'Anquetil-Duperron déposés à la Bibliothèque du roi en 1762 ne sont pas à proprement parler des morceaux de l'Avesta, quoique ce titre ait été donné à leur collection. Les textes d'Anquetil en sont des extraits choisis et assemblés pour les besoins de deux anthologies liturgiques distinctes. La première est le récitatif d'un long sacrifice qui associait, dans sa version

originale, les trois livres Yasna, Visprad et Vidêvdâd ; la seconde rassemble les hymnes sacrificiels consacrés aux divinités autres qu'Ahoura Mazda (Yashts) et les assortit de quelques autres liturgies (Xorda Avesta).

Le premier déchiffrement de ces textes a paru justifier le vieux débat sur le système religieux du zoroastrisme ; ce système semble varier selon les livres constitutifs et, dans chaque cas, épouser des contours flous. Les Yashts témoignent d'un polythéisme soigneusement hiérarchisé, le cœur du Yasna d'un monothéisme hésitant qui montre le dieu unique entouré d'abstractions divinisées. Les notations dualistes sont disséminées dans l'ensemble des textes, mais se font plus insistantes et claires dans le Vidêvdâd. En somme, un beau désordre, qui explique qu'Anquetil-Duperron, tout en travaillant sur les textes originaux, n'ait pas remis en cause l'interprétation de Hyde dont il était question plus haut.

Le premier philologue à qui le développement de la grammaire comparée indo-européenne et, plus spécifiquement, indo-iranienne ait permis de comprendre suffisamment l'Avesta pour tenter une analyse rigoureuse de son système religieux est l'Allemand Martin Haug. Aux alentours de 1860, il lui est apparu que le corpus métrique qui occupe les chapitres 29 à 34, 43 à 51 et 53 du Yasna, les Gâthâs ou «Chants», présentait une triple singularité : leur langue est nettement plus archaïque que celle du reste du corpus ; Zarathoustra n'y fait pas figure de héros mythique et légendaire, mais agit dans la réalité actuelle, sans majoration merveilleuse ; enfin, elles ne mentionnent jamais d'autres noms divins que celui d'Ahoura Mazda. C'est sur la base de ces trois observations que Haug établit une chronologie des diverses expressions religieuses du zoroastrisme. L'Avesta commence par les Gâthâs, témoignant ainsi du monothéisme de la doctrine de Zarathoustra, même si ses disciples l'ont laissé «se détériorer» soit en dualisme, soit en polythéisme hiérarchisé.

Haug ne peut cependant éluder le fait qu'

il existe des rapports synchroniques entre le monothéisme des origines et le dualisme, puisque ce sont les Gâthâs elles-mêmes qui semblent esquisser la théorie des deux forces antagonistes dans une strophe (Y 30.3) que Haug traduit ainsi : «In the beginning, there was a pair of twins, two spirites, each of peculiar activity : these are the good and the base, in thought, word and deed. Choose one of these two spirites! Be good, not base!». Haug est ainsi amené à reproduire l'interprétation de Hyde en présentant le monothéisme comme la théologie de Zarathoustra et le dualisme comme sa philosophie. Ayant pris conscience de l'unité de la personne divine, le prophète s'est trouvé contraint d'expliquer comment la création d'un être parfait pouvait être imparfaite. Il l'a fait philosophiquement, en supposant l'existence de deux causes primordiales inhérentes à l'homme et à Dieu lui-même. Appelées Mainyu ou «esprit», elles sont des forces de l'état mental et néanmoins créatrices, l'une de tout ce qui est bon, l'autre de tout ce qui est mauvais. Plus tard, confondant la théologie et la philosophie du fondateur, les savants mazdéens ont constitué une vraie religion dualiste. Le bon Mainyu a été confondu avec Ahoura Mazda lui-même et le mauvais est devenu son adversaire frontal. Cette manière de rendre le monothéisme compatible avec le dualisme reste suspecte, car elle attribue à l'auteur des Gâthâs une spéculation qui ne sort pas du texte mais d'une philosophie universelle.

Quinze ans plus tard, le Français James Darmesteter faisait de la religion de l'Avesta une analyse radicalement différente de celle de Haug. Pour Darmesteter, il ne fait aucun doute que la religion préislamique persane a été, depuis ses origines dualiste. Mais ce dualisme ne peut avoir été original, puisqu'il est issu de la vieille religion indo-iranienne que l'on définissait alors comme un polythéisme naturaliste. L'évolution s'explique par l'histoire de la personnalité des deux protagonistes, Ahoura Mazda et Angra Manyu. Le premier est un ancien dieu du ciel lumineux

qui a évolué en dieu du Bien parce que, comme son équivalent indien Dyaus pitar ou Varuna, il a créé l'ordre du monde et s'en est fait le gardien. Le dualisme mazdéen n'est pas le fruit d'une spéculation philosophique mais l'aboutissement d'une très ancienne représentation mythologique. L'ordre dans la nature ne va pas sans une lutte constante dans la nature contre les forces du désordre. Darmesteter situe les origines d'Angra Manyu dans un motif mythologique développé par les hymnes védiques : le ravissement de la lumière et des eaux par un serpent qui les enferme dans son étreinte. Un dieu lumineux abat le monstre et libère les captives. Cette péripétie a pour fondement naturaliste la lutte censée se livrer dans l'orage. Les ténèbres envahissent le monde mais, frappées par l'arme de l'éclair, elles en sont finalement expulsées, tandis que la pluie ruisselle. Angra Manyu est le serpent transfiguré par adaptation à la dimension spirituelle qu'a prise son adversaire et par transposition depuis un mythe cosmogonique dans une représentation générale de l'histoire du monde. Le Mal, comme les ténèbres, envahit l'univers. Son irruption met en marche le temps et les grands cycles naturels ; son élimination après 6 000 ans de conflit, en marque la fin. Le scénario de Darmesteter diffère donc de celui de Haug par trois aspects essentiels.

1. Le dualisme zoroastrien ne relève pas d'une spéculation distincte du système religieux. C'est l'héritage d'une mythologie antique.
2. Son fondement n'est pas l'antagonisme entre les deux esprits du comportement, mais celui entre l'ordre et le désordre dans le monde. L'opposition n'est pas d'ordre éthique, mais d'origine cosmogonique.
3. Puisque le dualisme n'est pas greffé sur un monothéisme préexistant, il n'y a aucune raison de penser que le zoroastrisme est le résultat d'une révolution de la pensée religieuse. Comme Darmesteter l'atteste : «Le mazdéisme est au même titre que le védisme un développement spontané et libre de la religion indo-iranienne,

se transformant sans secousse, et sans qu'il soit besoin d'invoquer une invasion étrangère, ou une révolution intérieure.»

L'analyse de Darmesteter a le mérite de percevoir les aspects mythologiques dans une vision peut-être mathématique et logique des études de Zarathoustra et de sa doctrine. Pour lui, le fondement du dualisme zoroastrien est l'antagonisme entre le Bien et le Mal ; antagonisme qui a été inséré dans une histoire mythique du monde, où, dépassant la cosmogonie dont il tient ses origines, il envahit le temps et se transforme en eschatologie.

Notes :

- 1 Jean Varenne, Zarathoustra, Seuil, 2006, p. 45.
- 2 Le livre sacré de Zarathoustra.
- 3 Cf. J. Amouzégar et A. Tafazzoli, «Ostouréy-é Zendéguy-é Zardosht» [Le Mythe de la vie de Zarathoustra], Téhéran, 1996.

Bibliographie :

En Persan :

- Afifi (R.), «Asâtir va farhang-e Iran dar neveshtehây-e Pahlavi», [Mythes et Culture persans dans les écrits pahlavis], Téhéran, 1995.
- Attar (F.), «Mantegh-o-ttayr», [Le langage des oiseaux], Téhéran, Éditions Amir Kabîr, 1997.
- Amouzégar (J.), Tafazzoli (A.), «Ostouréy-é Zendéguy-é Zardosht», [Le Mythe de la vie de Zarathoustra], Téhéran, 1996.
- Bahâr (M.), «Asaatir-e Iran», [Mythes de l'Iran], Téhéran, 1973-1974.
- Bahâr (M.), «Adyân-e Âsiyâyi», [Religions de l'Asie], Téhéran, 2001.
- Bahâr (M.), «Jostâri chand dar farhang-e Iran», [Essais sur la Culture d'Iran], Téhéran, 1997.
- Bahâr (M.), «Pajouheshi dar asâtir-e Iran», [Essai sur les Mythes de l'Iran], Téhéran, 1999.
- Khaleghi Motlagh (Djalal), «Shâhnâme», [Livre des

Rois], New York, 1992.

- Molâi (M.-S.), «Tajalli-y-e ostooreh dar divân-e Hâfez», [Manifestations mythologiques dans la poésie de Hâfez], Téhéran, 1989.
- Safa (S.), «Hamaseh sara-yi dar Iran», [L'épopée en Iran], Téhéran, 1984-1985.
- Shayegan (D.), «Bothây-e zehni va khâterey-e azali», [Pensée idolâtre et mémoire pérenne], Téhéran, 2001.

En Français :

- Bencheikh (J.), Bremond (C.) et Miquel (A.), Mille et Un Contes de la nuit, Gallimard, 1991.
- Bencheikh (J.), et Miquel (A.), Sindbâd de la mer et autres contes des «Mille et Une Nuits», Paris, Gallimard, 2001.
- Bonnerot (O.), La Perse dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIème siècle. De l'Image au Mythe, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1988.
- Borges (J.-L.), «Les traducteurs des Mille et une nuits» in, Œuvres complètes, (Tome 1), Paris, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1993.
- Bottéro (J.), Vernant (J.-P.) et Herrenschildt (C.), L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison et les dieux, Paris, Albin Michel, 1996.
- Brélain-Djahanshahi (F.), Le Livre des Rois : histoire des rois de Perse, Paris, Imago, 2001.
- Corbin (H.), Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran shi'ite, Paris, Buchet/Chastel, 1979.
- Corbin (H.), L'Iran et la Philosophie, Paris, Fayard, 1990.
- Curtis Vesta (S.), Mythes perses, Paris, Seuil, 1994.
- Darmesteter (J.), L'Avesta, Paris, Maisonneuve, [réédité] 1960.
- Du Breuil (P.), Le Zoroastrisme, Paris, PUF, 1982.
- Du Breuil (P.), Zarathoustra et la transformation du monde, Paris, Payot, 1978.
- Duchesne-Guillemain (J.), Zoroastre, Paris, Maisonneuve, 1948.
- Duchesne-Guillemain (J.), La Religion de l'Iran ancien, Paris, PUF, 1962.
- Dumézil (G.), Mythe et épopée (vol. 2), Paris, Gallimard, 1971.

- Dumézil (G.), *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, PUF, 1952.
- Girshman (R.), *L'Iran, des origines à l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1976.
- Girshman (R.), *Perse. Parthes et Sassanides*, [2 tomes], Paris, NRF Gallimard, 1962.
- Kellens (J.), *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris, Seuil, 2006.
- Laveille (J.-L.), *Le Thème du voyage dans les Mille et Une Nuits, du Maghreb à la Chine*, L'Harmattan, 1998.
- Lecoq (P.), *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard, 1997.
- Massé (H.), *Croyances et Coutumes Persanes* [Tomes IV et VI], Paris, G. P. Maisonneuve Éditeur, 1938.
- May (G.), *Les Mille et une nuits d'Antoine Galland ou le chef-d'œuvre invisible*, Paris, PUF, 1986.
- Messadie (G.), *Histoire générale du Diable*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- Miquel (A.), *De quelques-unes des Mille et Une Nuits*, Paris, Fata Morgana, 2001.
- Miquel (A.), *Sept contes des Mille et Une Nuits, ou Il n'y a pas de contes innocents*, Paris, Sindbâd, 1981.
- Monteil (V.), *Iran*, [collection «Petite Planète»], Paris, Seuil, 1960.
- Mohl (J.), *Le Livre des Rois*, Paris, Sindbad, 1979.
- Molé (M.), *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, PUF, 1962.
- Palou (Ch. et J.), *La Perse antique*, Paris, PUF, 1962.
- Roux (J.-P.), *Histoire de l'Iran et des Iraniens*, Paris, Fayard, 2006.
- Shayegan (D.), *La lumière vient de l'Occident*, Paris, Édition de l'Aube, 2001.
- Shayegan (D.), *Sous les ciels du monde*, Paris, Édition du Félin, 1992.
- Shayegan (D.), *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1988.
- Varenne (J.), *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Paris Seuil, 1977.
- Varenne (J.), *Zoroastre, le prophète de l'Iran*, Paris, Éditions Dervy, 2006.
- Vitray-Meyerovitch (E.), *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad, 1978.
- Windengen (G.), *Les Religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968.

En anglais :

- Benveniste (E.), *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris, Geuthner, 1929.
- Boyce (M.), *A History of Zoroastrianism*, 3 vol., Leyde & Cologne, 1975, 1982, 1991.
- Bürgel (J. C.), *The Feather of Simurgh*, New York, 1988.
- Clinton (J. F.), *The Tragedy of Sohrab and Rostam*, Seattle et Londres, 1987.
- George (A.) et Warner (Edmund), *The Shahnama of Frdousi*, 10 vol., Londres, 1905-1925.
- Gershevitch (I.), *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge University Press, 1959.
- Levy (Reuben), *The Epic of the Kings*, Londres et Boston, 1977.
- Malandra (W.), *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.
- Treuer (C. V.), *The Dog-Bird. Senmurw-Paskudj*, Leningrad, 1938.
- Zaehner (R. C.), *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres, Weidenfeld, 1961.

(Received 30 July 2007)