

L'HOMME DANS LA RELIGION IRANIENNE

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Professeur à l'Université de Liège

L'homme, selon la religion iranienne, a une place définie dans l'univers, un rôle essentiel à jouer dans la lutte entre le bien et le mal. Mais qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que le mal? Où finit la „toute-puissance” de Dieu, où commence la liberté de l'homme? Ce sont là des questions, avec bien d'autres, qui, pour l'Iran, n'en furent pas.

Le zoroastrisme nous donne l'exemple, peut-être unique, d'une religion „supérieure” arrêtée au seuil de la philosophie et qu'aucun effort de réflexion systématique n'a jamais plus approfondie ni renouvelée. L'Iran n'a pas, comme sa voisine et cousine l'Inde, prolongé à l'infini sa spéculation sur l'union de l'humain et du divin; et quand l'outil métaphysique et logique forgé en Grèce lui fut apporté, à la suite des conquêtes d'Alexandre mais probablement beaucoup plus tard, il ne sut pas s'en servir ¹⁾.

Depuis que la première traduction européenne de l'Avesta fut accueillie, il y a deux cents ans, par des sarcasmes — elle n'apportait certainement rien d'aussi clair et d'aussi substantiel que l'exposé d'un Plutarque sur le dualisme mazdéen —, l'application des savants modernes a réussi une tâche prodigieuse de récupération linguistique, qui se continue de nos jours sur les textes sortis des sables d'Asie centrale; mais, quant aux réalités, la longue sollicitation à laquelle se sont livrés les érudits et qu'a traversée maint orage polémique (avec, parfois, l'éclaircie d'une découverte) n'a pu qu'accuser l'indigence de la matière, — mises à part les énigmatiques gâthâs de Zarathustra, qui brillent obscurément dans la vaste grisaille de l'Avesta et de ses commentaires.

On peut soutenir que les gâthâs, aujourd'hui encore, restent plus qu'à moitié intraduisibles. Ce qui est sûr, c'est qu'après elles, la religion iranienne n'a plus rien produit, tant s'en faut, d'aussi élevé, d'aussi dense, d'aussi intéressant. Encore si la tradition, même déclinante.

1) Voir toutefois ci-dessus, n. 20.

même condamnée, apparemment, à ramper, s'était maintenue sans casure! Mais la fulgurante apparition du prophète a presque aussitôt cédé, semble-t-il, à une nuit totale, que jamais, par la suite, la piété de générations de sectateurs n'est parvenue à traverser. Zarathustra resta pour elles une espèce de météore.

Nous avons su nous trouver d'autres recours qu'en cette tradition mal renouée. Faute d'éclairer suffisamment les gâthâs par ce qui a suivi, nous tentons de l'expliquer — paradoxalement puisque rien de plus ancien n'est attesté en Iran — par ce qui a dû précéder, et que nous fait entrevoir la comparaison avec l'Inde, ou avec d'autres peuples, parents ou non.

La religion iranienne, après comme avant Zarathustra, est restée au niveau mythologique: l'homme y est compris et analysé en fonction de mythes. C'est ce qu'on se propose de montrer ici.

Comme toile de fond, la croyance à l'influence des astres sur la vie, croyance très répandue dans le monde, particulièrement illustrée à Babylone et en Chine et pour laquelle fut proposé naguère le terme d'astrobiologie ^{1a}); il faut l'entendre non seulement de la vie, mais du commandement, de l'autorité, de la „puissance”, comme dit Leenhardt ²). La société humaine et la société divine, avec leurs chefs, se modèlent l'une sur l'autre.

Les Indo-iraniens ont en outre la notion de *rta* (avestique *aša*), à laquelle ciel et terre ont contribué, les phénomènes célestes donnant leur régularité, les règles humaines leur caractère de commandements: d'où l'idée d'une norme à la fois cosmique et pratique (c'est-à-dire sociale, morale et liturgique, en même temps que céleste). Une certaine catégorie de dieux, les *asura*, est associée à cet ordre. L'un d'eux, Ahura Mazdâh, sera le dieu de Zarathustra. Il est aussi celui de Darius. La réciprocité des rapports entre le chef divin et le chef humain est bien formulée, notamment, par l'inscription du palais de Suse, l. 19 sq.: „Ce que j'ai commandé, il l'a fait réussir; tout ce que j'ai fait, je l'ai fait par la volonté d'Ahuramazda”.

Pour Zarathustra, tout fidèle est en communion avec le dieu unique, grâce aux entités ambivalentes, à la fois aspects divins et vertus humaines (comme l'a montré Maria Smith avec peut-être un excessif

1a) R. BERTHELOT, *L'Astrobiologie*, Paris 1935.

2) M. LEENHARDT, *Quelques éléments communs aux formes inférieures de la Religion, Histoire des Religions*, Paris, Bloud et Gay 1953.

souci de rigueur, car on manque souvent, Bartholomae le notait déjà, d'un critère objectif). Le sens „divin” étant le plus fréquent et le plus clair, il suffit à notre propos de citer des cas, plus rares, où le sens „humain” est au moins prédominant. Y. 28.1: „... pouvoir accomplir les actes de l'*esprit saint* afin de satisfaire le vouloir de la Bonne Pensée”; 51.8: „le bonheur de celui qui maintient la *justice*”; 46.14: „je les appelle avec des paroles de *bonne pensée*”; 46.4: „quiconque ravit au méchant son *empire* ou la vie”; 45.5: „ceux qui me prêteront *obéissance*”, etc.

Sont dignes d'une remarque spéciale, les cas où une entité — prise à la fois, semble-t-il, dans les deux sens — est pour le fidèle l'objet d'une possession et cela non seulement en espoir, comme récompense eschatologique, mais dès à présent. La possession de la *Bonne Pensée*, par exemple (51.18: „ceux qui ont part à la B.P.”; 34.9: „sans avoir part (les méchants) à la B.P.”, etc.) a été mise en relief par Widengren, qui, prolongeant les *Religionen* de Nyberg, a vu dans cette participation à une entité céleste l'origine du mythe manichéen de la grande âme, *Manvahmed*, réceptacle de toutes les âmes³⁾. Mais il faudrait expliquer pourquoi c'est la Bonne Pensée que le manichéisme a retenue pour ce rôle, plutôt qu'aucune des autres entités qui avaient dans les gâthâs une fonction analogue à la sienne: Y. 43.16: „Zarathustra opte pour ton *Esprit*, qui est le plus saint”; 34.2: „l'homme dont l'âme est unie à la *justice*”; 29.10: „qu'il (Zarathustra) ait assez d'*empire*”; 49.2: „d'avoir pour lui la *Dévotion*”, etc. Quoique mentionnée plus fréquemment peut-être, la possession de la Bonne Pensée n'est pas essentiellement différente de celle des autres entités. Le développement manichéen reste inexpliqué, à moins de recourir — malgré qu'en ait Widengren — à une influence extra-iranienne (l'âme du monde).

La hiérarchie de ces entités nous est claire depuis peu, grâce à Dumézil qui a découvert — alors qu'il cherchait autre chose! — le principe de la tri-partition socio-religieuse chez les Indo-européens. En tête, la fonction de souveraineté sous son double aspect magique et juridique; en second lieu la force guerrière; en troisième, la fécondité. Cette structure qui peut nous paraître naturelle est effectivement l'exception, la plupart des peuples opposant simplement, ou combinant

3) G. WIDENGREN, *The great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945.

autrement, la „puissance” et la „vie” (pour reprendre les termes de Leenhardt). La rigueur de la démonstration dumézilienne ne peut échapper qu'à ceux qui n'ont pas lu *Mitra-Varuṇa* (2^e édition, 1948), *Naissance d'Archanges*, 1945, et tant d'autres livres et articles où la doctrine s'est ébauchée, étendue, assouplie, approfondie: les plus récents, à ma connaissance, „*Ner*” et „*Viro*” dans les langues italiques, in *Revue des Etudes latines*, 1953, p. 175 sq., *Viṣṇu et les Marūt à travers la réforme zoroastrienne*, in *Journal asiatique*, 1953, p. 1 sq., *IVNO-S.M.R., Eranos*, 1954, p. 105 sq., *Le trio des Macha*, in *Rev. Hist. des Religions*, CXLVI, 1954, p. 1 sq., feront retrouver les autres.

La doctrine était susceptible de nombreux prolongements, que n'a pas tous aperçus l'auteur lui-même. L'un de ces enrichissements porte sur la notion de *fravaši*, capitale pour notre propos, et est l'œuvre de Kaj Barr. Dans son article des *Mélanges Pedersen* sur *Zarathustra som Teleios Anthropolos*, København, 1953, ce savant a montré que l'ancienne tripartition survit jusque dans un texte du Dēnkart où l'on voit comment, pour former Zarathustra, l'homme parfait — dont on enseignait par ailleurs qu'il résumait en sa personne les trois classes, prêtres, guerriers, agriculteurs —, il avait fallu la réunion de trois éléments, à savoir le *xvarr*, la *fravahr*, le *tan gohr*. Le troisième de ces termes est immédiatement clair: „substance corporelle”. Dans son interprétation des deux autres, Barr a pris appui sur les importantes remarques de Bailey, *Zoroastrian Problems in the IXth Century*, p. 1 sq. et 109 sq., non sans modifier ce qui concerne le *xvarr*. Bailey traduit ce terme par „richesse”, Barr souligne qu'il s'agit d'une richesse reçue du ciel, „al god gave som kommer ovenfra” et traduit par „béné-diction divine”; je proposerais, un peu plus concrètement: „faveur céleste”. De toute façon, le *xvarr* est l'apanage des rois, des chefs, la marque de la souveraineté⁴). Il indique donc, dans la „formation” de Zarathustra, la part de la „première fonction”. La troisième, celle qui s'occupe de la nourriture, de la subsistance, étant représentée, évidemment, par *tan gohr*, il ne reste que la seconde pour correspondre à la *fravahr*. Celle-ci a été l'objet, comme nous disions, d'observations

4) Ajoutons une référence au récit du Grand Bundahisn XIV, 101 (et Zatspram, 10, 4) où l'on voit le *xvarr* conférer au corps de l'homme (en l'espèce, Mihr, lecture de Hartman, cf. ci-dessous, p. 106) la *xvêškārih*, c'est-à-dire l'autonomie, la personnalité (SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, p. 230, n. 2).

de Bailey ⁵⁾. Elle a été longtemps mal comprise par nos savants, mais Bailey a montré que déjà la tradition iranienne en avait faussé le sens en y voyant, par „étymologie”, soit l'idée de choix, soit celle de nourriture ou de croissance. Le mot, en réalité, appartient à la racine d'où est tiré *varəθra-* „défense, résistance” et s'apparente au moy. pers. *gurt* „héros”, ce qui éclaire le nom du personnage *Φραόρτης-Fraortiš*, littéralement „héros éminent”. La conception qui a fait appliquer ce terme aux „mânes”, aux „*pitārah*” de l'Iran est celle de la force défensive, protectrice, qui continue à émaner d'un chef, même mort. Cette notion originellement aristocratique paraît s'être vulgarisée, de la même façon qu'en Grèce, à basse époque, tout défunt est un héros, ou en Egypte un Osiris. Chaque homme — du moins, chaque homme juste — a eu sa *fravaši*, a été détenteur, par delà le trépas, d'une force protectrice. Celle-ci, remarquons-le, s'exerce non pas en sa faveur, comme le ferait celle d'un ange gardien, mais au bénéfice de ceux qui l'invoquent.

D'autre part, cette force, qui survit au mort, a déjà dû exister de son vivant; on y verra parfois l'équivalent de l'âme, *urvan-*, Y. 26. 7, etc. ^{5a)}. On en est même venu à concevoir la *fravaši* comme pré-existante: Y. 24. 5 cite „les *fravaši* des morts, des vivants et des non nés”.

Dans le texte du Dēnkart analysé par Barr, l'appartenance de la *fravahr* à la deuxième fonction est confirmée par un détail de la légende: c'est sous la forme d'une plante de *hom* que la mère de Zarathustra avait absorbé la *fravahr* de l'enfant à naître. Or, on sait l'étroite relation entre le haoma et le culte de Mithra, substitut iranien de celui d'Indra, c'est-à-dire culte essentiellement guerrier.

Avant de quitter le sujet de la tri-partition, signalons-en une autre trace tardive, à ajouter à celles qu'a relevées Benveniste, *Journal Asiatique*, 1938, p. 529 sq. Il s'agit d'un passage du Dēnkart, 326, 18 sq., analysé par Bailey, *Zoroastrian Problems*, p. 59: on y énumère trois „forces d'action”, la connaissance (religieuse), la souveraineté splendide s'exerçant dans les armes, la „force dans les choses”, cause du mouvement des créatures et de l'arrangement du monde.

5) L'appartenance des *fravaši* à la 2^{ème} fonction a été décelée par DUMÉZIL, qui les rapproche des Marut (*J. As.*, 1953), tout en remarquant que ceux-ci n'ont, contrairement à elles, rien de funéraire, et qu'elles font, d'autre part, penser aux Valkyries de la mythologie germanique.

5a) Plus fréquemment, les deux termes sont au contraire distingués, Yt. 13. 148 sq., etc.

Nous avons eu affaire jusqu'à présent à des conceptions mythiques que Zarathustra avait acceptées, quitte à les remodeler. Il en est aussi auxquelles il s'est opposé, et qu'il a voulu remplacer par d'autres : aux mythes et rites du sacrifice sanglant, il a substitué le mythe du choix. Chacun d'eux commande une certaine analyse de l'homme.

Le sacrifice, sanglant ou non, adressé à des puissances célestes, est essentiellement une mise en action du mythe astrobiologique. „Nourrir” les astres, d'où procède la vie, c'est agir à la source de cette vie, c'est fermer le salutaire circuit. Quand la lune a décliné — ou le soleil, décliné —, il faut les revigorer par des offrandes, pour qu'ils continuent à dispenser la vie : la lune, par la rosée des nuits claires, le soleil, par son ardeur. Cette conception banale est reflétée dans les gâthâs : Zarathustra prend à partie les sacrificateurs qui „tuent le bœuf, disent-ils, pour que brille l'éloigneur-de-mort”, ce qu'il faut entendre : „pour que le haoma — assimilé à la fois à la semence du bœuf et à la lune — monte à cet astre et en restaure l'éclat. De là l'épithète de *gaocithra* „ayant la race du bœuf”, caractéristique de la lune (dans l'Avesta récent).

Ainsi nous apparaît l'idée, à laquelle nous reviendrons à propos des écrits en pehlevi, que la race des vivants se conserve dans les astres⁶). On distingue entre la race du bétail, située dans la lune, celle des plantes, que le Yt. XII place dans les étoiles, et celle de l'homme, dont l'affinité avec le soleil est une croyance très ancienne. Si cette dernière n'est pas directement attestée dans l'Avesta, cela tient à ce que, aussi haut que remontent nos textes, le sacrifice humain s'était effacé, *comme rite*, devant le sacrifice animal.

Mais son souvenir a persisté, *comme mythe*, côte à côte avec l'immolation du bœuf. Cela apparaît dans les légendes — consignées en pehlevi — relatives à une catégorie particulière, et spécialement importante, de sacrifices : les sacrifices — humains ou animaux — de fondation.

Parallèlement au Bœuf primordial, dont le sang et la semence ont donné naissance aux plantes et aux animaux, un Homme primordial a été sacrifié : de son corps surgirent les métaux, de sa semence une

6) Conception facilitée, semble-t-il, par l'ambiguïté du mot iranien *čithra*-, qui veut dire à la fois „visible, patent, manifeste” (comparer skr. *citrā*- „brillant”) et „race”, c'est-à-dire „apparence” (comparer *espèce*, lat. *species*). Le scepticisme de BARTHOLOMAE quant à l'identité des deux termes me paraît injustifié.

plante d'où naquit le premier couple. Le nom pehlevi de cet Homme primordial, *Gayomart*, est relativement récent: ou sait avec précision, depuis la thèse de Hartman, *Gayomart*, Uppsala 1953, qu'il est né de l'exégèse d'un passage gâthique⁷). Mais le mythe était sans doute ancien, puisqu'il se retrouve dans le Véda — sacrifice et dépeçage du Puruṣa —, chez les Germains — meurtre de Ymir —, en Grèce, qu'on en a l'homologue chez les Babyloniens et qu'il s'agit en somme d'une conception peut-être aussi banale que la pratique même du sacrifice humain⁸).

Plusieurs noms d'„hommes primordiaux” sont restituables, par la comparaison, à la mythologie indo-iranienne, notamment Yama et Manu. Le second, qui a fait fortune dans l'Inde, n'a subsisté dans la tradition iranienne qu'à l'état de survivance, dans le nom composé *Manušciθra-*, littéralement „race de Manu” (voir à son sujet Christensen, in *Festschrift Andreas*, 1916). Le premier est devenu dans l'Inde le roi des morts, tandis qu'il survit en Iran comme premier roi, instituteur du sacrifice bovin, etc. De part et d'autre, il est le fils de *Vivásvant-* (av. *Vivarjan-*), personnage dont on ne sait rien si ce n'est que son nom est, en sanskrit, l'un de ceux du soleil. Cette affinité solaire de Yama se confirme, du côté iranien, par l'épithète constante de *xšaēta-*, qu'il ne partage qu'avec *hvar-*, autre nom du soleil (d'où pers. *xoršid* „soleil”) et avec Mithra, dieu solaire. Sur le double sens, à la fois „royal” et „splendide”, d'av. *xšaēta-*, skr. *kṣāitavant-*, la lumière a été faite pas Wikander, *Studia Linguistica*, 1951.

Cette solarité de Yama doit être mise en relation avec la donnée du Bundahišn, mentionnée plus haut, selon laquelle l'espèce humaine est conservée dans le soleil et elle en fournit, me semble-t-il, la clé. Il est naturel, en effet, que le premier homme, l'ancêtre des ancêtres, ait été le chef de ses premiers descendants, leur roi. En tant que roi, il était issu du soleil, selon une conception répandue un peu partout dans

7) V. ci-dessous, p. 106.

8) Sur les Indo-iraniens et les Germains, V. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1925; sur Dionysos, v. RÖNNOW, cité par OLERUD, *L'Idée de Microcosme et de macrocosme*, Uppsala 1951, où il est également question de la Chine; sur les peuples archaïques, v. Ad. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, 1949. On trouvera dans mon petit livre *Ormazd et Ahriman*, 1952, une brève discussion de la thèse de GÖTZE et REITZENSTEIN sur le micro-macrocosme en Iran et en Grèce. — Selon ZAEHNER, *Zurvan*, p. 137, le mythe du dépècement cosmogonique est un emprunt à l'Inde, d'époque sassanide.

le monde et attestée déjà en Babylonie et en Egypte. Mais cette qualité solaire, qu'il devait à sa fonction, ne fut pas séparée de sa personne. Aussi, lorsque Gaya-marətan- lui sera substitué en tant que premier homme, présentera-t-il cette même qualité, qu'il transmet à toute la race⁹⁾.

Cet ensemble mythico-rituel, ou du moins ce qui en survivait de son temps, Zarathustra l'a rejeté. Il ne cite Yama (av. *Yima-*) que pour le blâmer d'avoir „le premier donné à manger des parts du bœuf”.

C'est qu'il ne veut retenir qu'une seule forme de sacrifice, celui du feu, en lequel est symbolisée la justice (*aša-*) d'Ahura Mazdāh. Le mythe cosmogonique prend une forme nouvelle et très différente, celle du Choix des deux Esprits primordiaux, en même temps qu'au mythe du bœuf sacrifié se substitue le drame de la „Plainte du Bœuf”, mis en scène Y. 29 et qui fonde le pacte social entre éleveurs, guerriers et prêtres.

En élaborant son mythe dualiste du Choix, qui tient une si grande place dans sa doctrine et y commande l'eschatologie comme la cosmogonie, Zarathustra puisait à des traditions existantes : les jumeaux dont il parle, Y. 30. 3, sont supposés connus. De fait, les traces d'une ancienne cosmogonie impliquant deux jumeaux merveilleux — cosmogonie comme il s'en trouve chez maint peuple — subsistent en Iran, d'abord dans le personnage même de Yima, puisque, dans l'Iran comme dans l'Inde, il a une sœur jumelle et puisque son nom, déjà, a dû signifier „le jumeau”, à moins que ce ne soit, comme le veut Güntert, „le double”, monstre dans lequel les deux sexes étaient encore réunis (cf. Alföldi, *Der iranische Weltrieme, Jahrb. der schweizer. Ges. f. Urgesch.*, 1949/50) ; la paire de jumeaux se retrouve dans la légende plus tardive, sous la forme du couple issu de Gayomart ; et il y a peut-être un souvenir de la „duplicité” originelle de Yima dans le récit, auquel fait déjà allusion l'Avesta, selon lequel il a été scié en deux

9) Voir encore ci-dessous, p. 106.

10) WIKANDER songe au contraire à la castration d'Ouranos (*Hethistische Myter hos Greker och Perser, Vetenskaps-societetens i Lund Årsbok*, 1951, p. 37 sq., et *Histoire des Ouranides*, in *Cahiers du Sud*, 1951).

WIDENGREN, *Religionens Värld*, 2^e 1953, p. 71, fait état du parallèle indien : *Prājāpati* sacrificant, comme Zervan, pour avoir une progéniture. Ceci ne prouve que l'ancienneté du mythe, contre l'opinion soutenue par SCHAEDELER, *ZDMG*, 1941, p. 290, mais non, comme le veut WIDENGREN, que le progéniteur ait été, avant une date relativement basse, Zervan.

— si du moins il est permis de songer à l'androgynisme du Banquet de Platon¹⁰); enfin, un vieux mythe de jumeaux cosmogoniques est conservé dans la célèbre histoire de Zervan engendrant Ormazd et Ahriman: mythe attesté seulement à partir du III^e siècle de notre ère (Henning, *Zoroaster*, p. 50), mais qui doit avoir été plus ancien qu'aucun des trois personnages qui y figurèrent ensuite.

Dans le récit primitif, les jumeaux peuvent avoir été la Lumière et les Ténèbres, comme l'a supposé Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, p. 109, ou bien ils peuvent avoir représenté le double aspect, l'ambiguïté essentielle du grand dieu Vâyu, un dieu des commencements — admirablement étudié par Wikander et Dumézil et dont l'homologue, à Rome, était Janus *bifrons*. En ce cas, leur père ne serait autre, probablement, que Vâyu lui-même.

Nous voyons donc assez clairement que Zarathustra connaissait deux jumeaux primordiaux, fils du grand dieu — pour lui: Ahura Mazdâh —, et en même temps deux esprits appuyant le dieu Vâyu (qu'il veut ignorer) dans son ambivalence.

De toute façon, il accusa l'opposition des deux jumeaux — des deux esprits — pour en faire un clivage majeur qui allait commander toutes les autres oppositions: lumière et ténèbres, vie et non-vie, bien et mal — pour ne rien dire des ahura et des daeva. Cette division en deux camps s'étend aux entités qui étaient liées à chacune des fonctions sociales: chacune d'elles est mobilisée pour ou contre Ahura Mazdâh et ainsi se fissionne en deux moitiés: en face de la Bonne Pensée nous avons maintenant la Mauvaise, etc.

Le mythe du choix, modèle de la décision à laquelle tout homme est appelé, met en évidence un côté particulier de l'homme, que désigne un terme nouveau, la *daēnā*. Celle-ci figure notamment dans l'énumération Y. 45. 2, par laquelle l'un des deux esprits signifie à l'autre qu'ils diffèrent en tout: „Ni nos pensées, ni nos doctrines, ni nos intelligences, ni nos choix, ni nos paroles, ni nos actes, ni nos *daēnā*, ni nos âmes ne sont d'accord.” La *daēnā* est sans doute, avec la *fravaši*, le terme iranien qui a le plus prêté à controverse. Il admet deux sens qui ne paraissent pas immédiatement conciliables: dans l'un, il s'agit d'une partie de l'individu, notamment dans le passage gâthique que nous venons de citer, ou dans le célèbre récit du Haðoxt Nask sur la rencontre que fait l'âme, après la mort, de „sa propre *daēnā*”

venue au devant d'elle sous la forme d'une belle jeune fille ¹¹⁾ ; dans l'autre signification, daēnā désigne „la religion”. Mais les deux ne sont pourtant pas inconciliables. Tout d'abord, Nyberg a bien vu, *Religionen*, p. 81, que le cas est parallèle à celui de čisti- „pensée”, mot qu'emploie aussi Zarathustra et qui présente également deux sens. Mais, pour Nyberg, la distinction, dans un cas comme dans l'autre, est entre sens individuel et sens collectif : interprétation malheureusement solidaire d'un système général qui ne rend pas compte du fait que, pour la plupart des termes étudiés, leur structure morphologique les dénonce comme abstraits. En réalité, la dualité de sens de daēnā doit s'apprécier de la même façon que celle, dont il a été question ci-dessus, des entités, tantôt vertus personnelles, tantôt aspects divins. Ainsi daēnā sera, ad libitum et selon le contexte, la faculté de „voyance” ¹²⁾ ou l'objet de cette voyance.

La daēnā ayant fait son choix „à l'origine” entre le bien et le mal, on serait tenté de se demander, avec Lommel, *Relig. Zarath.*, p. 149, ce qui subsiste de la liberté de l'homme, qui semblerait absolument prédestiné. Ce serait se méprendre ¹³⁾ sur ce que c'est qu'un mythe, action exemplaire accomplie en dehors du temps et non dans la réalité particulière. Le récit mythique ne fait que servir de modèle au choix que chacun est exhorté de faire actuellement. (Cf. Y. 30. 2, 3, 5 ; 31. 2, etc.)

L'Iran ne s'est posé que plus tard le problème de la prédestination et du libre-arbitre, et il l'a résolu très commodément, grâce à la distinction, devenue générale à l'époque médiévale, entre le monde matériel et le monde spirituel ^{13a)} : dans le premier, tout se passe selon le sort (*pa baxt*), dans l'autre selon l'effort (*pa kunišn*), comme dit lapidairement le Videvdat pehlevi, 5. 9 (33), cité par Tavadia, *Pahlavi Passages on free Will*, ZII, 8, p. 127.

L'Avesta récent porte la marque d'un syncrétisme entre la doctrine de Zarathustra, qui ignore les fravaši, et la tradition, indépendante de sa réforme, où il n'était sans doute pas question de daēnā.

11) La daēnā est distincte de l'âme. Elle peut aussi en être synonyme, comme il ressort des deux passages Videvdāt 10. 18 et 5. 21, rapprochés par LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, 1930, p. 167, qui parlent indifféremment de sanctifier la daēvā ou l'urvan. Mais ceci est tardif.

12) Rac. dī-, skr. dhi- „voir, contempler”.

13) Comme l'a entrevu LOMMEL en un tardif repentir, p. 157.

13a) Distinction peut-être empruntée aux Grecs : elle est déjà, en tout cas, dans Posidonius cf. NIISSON, *Gesch. der griech. Religion*, II (1950), p. 484 et 573.

C'est ainsi que Yt. 13. 149, en une formule trois fois répétée ailleurs, analyse la part impérissable de l'homme en *ahū-* „vie”, *daēnā-*, *baodah-* „connaissance” (< gâthique *xratu-*), *urvan-* „âme” et *fravaši-*. La présence simultanée¹⁴⁾ de *daēnā-* et de *fravaši-* dans une même liste devait embarrasser les commentateurs (Lommel, *Rel.*, p. 168, von Wesendonk, *Urmensch und Seele*, 1924, p. 192) tant qu'on pouvait voir dans la *fravaši* une sorte de doublet de la *daēnā*, personnifiant comme elle l'acte du choix¹⁵⁾. Cette difficulté disparaît aujourd'hui, depuis qu'a été établi, comme on l'a vu, le sens propre de *fravaši-* „force protectrice”, très différent de celui de la *daēnā*. En outre, cette interprétation rend compte de l'absence de la *fravaši* dans les gâthâs : une telle notion tombait sous la réprobation dont Zarathustra a frappé tout ce qui touchait à la fonction guerrière : culte de Mithra, sacrifice du haoma, etc. Par la suite, la *fravaši*, désormais zoroastriée et apanage des seuls justes (*ašavan-*), aura pour fonction, quand elle se réunit à l'âme après la mort, de la défendre contre les attaques du mal : souvenir évident, quoique altéré, de sa nature „protective”.

Quant à la *daēnā*, on la voit s'effacer de l'usage avestique, en ce qui concerne son acception individuelle : la liste donnée par Y. 55. 1 l'ignore. Il s'agit pourtant d'une énumération systématique, allant du plus matériel à ce qui l'est moins : *gaēθa-* „vivant”, *tanu-* avec *asti-* „corps avec os”, *uštāna-* „âme de vie” (qui ne survit pas), *kəhrp-* „forme”, *təvīši-* „puissance”, *baodah-* „connaissance”, *urvan-* „âme”, *fravaši-* „protection”.

En revanche, la *daēnā* figure encore, on l'a vu plus haut, dans le récit, Haðoxt nask, de la rencontre de l'âme avec „sa propre *daēnā*”. Mais les paraphrases pehlevies (Gr. Bund. 201 sq. et Mēnōk ī Xrat 2. 123 sq.) de ce récit lui substituent *kunišn* (cf. skr. *kārman-*) et non *dēn*, qui tend à se limiter au sens non-individuel de „religion”¹⁶⁾. Zāt-spram la remplace par *ruvān ī rās* (Bailey, *Zor. Probl.*, p. 115).

Elle ne figure dans aucune des analyses pehlevies des „organes de l'âme”. Ceux-ci sont le plus souvent au nombre de quatre. (On les

14) Déjà dans le Yasna haptaghāti.

15) Qu'*ahū-* et *daēnā-* soient parfois données pour équivalentes, cf. ci-dessus, ou bien *urvan-* et *fravaši-*, Y. 26. 7, n'entraînait pas le même embarras, car il s'agissait d'équivalence occasionnelle, et d'ailleurs attestée tardivement.

16) Dans le Škand-gumānik Vičār, I, *dēn* est un principe intervenant dans la création, avec *dānākih* (autre terme abstrait), etc., non un des „organes de l'âme” énumérés ensuite.

distingue nettement, comme appartenant au monde *mēnōk*, de tout ce qui est corporel et relève du monde *gētik*.) C'est ainsi que Dk. 241. 13 sq. (Bailey, p. 98 sq.) donne: *ruvān* (av. *urvan-*) identique à *arv* (av. *ahū-*) „âme”, *ĵān* „sans quoi le corps meurt” (remplace av. *uštāna-*, quoique continuant étymologiquement gâthique *vyānā-* „respiration”), *fravahr* „sans quoi le corps s'étiole” (av. *fravaši-*, faussement étymologisée par le verbe *fravart* „nourrir”), *bōd* „sans quoi le corps est insensible” (av. *baodah-*). Ce dernier terme manque dans l'analyse figurant Gr. Bund. 34. 4, qui comporte en revanche *advēnak*. Les termes y sont ordonnés, comme dans Y. 55. 1 cité ci-dessus, du plus au moins matériel (en y incluant le corps): *tan*, *ĵān*, *ruvān*, *advēnak*, *fravahr*. *Ĵān*, entre le corps et l'âme, est le principe vital qui ne survit pas; *advēnak*, supérieur à l'âme, mais inférieur à la *fravahr*, est le „type” conservé dans le soleil. C'est donc l'équivalent médiéval de l'avestique *čithra-* mentionné plus haut. (Un autre équivalent du même terme est *rōšnih*, Gr. Bund. 233. 9: la *rōšnih* „splendeur” de Gayomart est conservée dans le soleil.)

Le mythe astrobiologique survit donc, étendant à tout homme la qualité solaire du roi primordial ^{16a}). — Quant aux plantes, leur *karp* (leur forme, moins matérielle que *tan*, cf. Tavadia, *ZII*, 10, p. 197) va dans les étoiles. Quant aux animaux, enfin, le corps et le type (*tan ut advēnak*) du bœuf primordial furent, à sa mort, placés dans la lune (Gr. Bund., 72. 1-2); cependant, quand meurent maintenant les animaux (356. 7), leur *advēnak* va dans la lune mais leur *mēnōk*, „pour préserver l'espèce”, se rend auprès de Vahman. Ceci nous fait l'effet d'une „fausse fenêtre”, faite pour compléter le parallélisme avec ce qui est enseigné de l'homme.

Celui-ci, en effet, par sa *fravahr*, suprême partie de lui-même, est dans la présence d'Ormazd. Le parallélisme avec l'animal est encore accentué dans le ŠgV, 5. 82, où il est dit que la *fravaš* est ce qui maintient le *čih*r (av. *čithra-*) du corps: ce faisant, ce texte ravale la *fravaš* au rang qu'occupait l'*advēnak* dans le passage du Gr. Bund. cité plus haut.

16a) Il subsiste apparemment dans un passage de l'*Artāy Virāf* une trace de l'ancienne conception selon laquelle la solarité était le privilège des rois ou autres chefs: „voici la voie du soleil; et ces âmes sont celles qui, dans le monde, ont exercé bonne souveraineté, commandement et fonction de chef (*hupataxšāyih uš dahyupatih uš sardārīh*).

C'est que *fravaš* a été ici faussement étymologisée par *fravaxš* „accroître”, de même qu'elle l'a été par *parvart* „nourrir” dans les Sélections de Zatspram et dans le Dēnkart, ouvrages dans lesquels Bailey a, par ailleurs, décelé des emprunts à la Grèce.

Le même savant a aussi noté que ces textes contredisent le Gr. Bund., qui plaçait la fravahr, on vient de le voir, dans la présence d'Ormazd et racontait, en outre, en un passage fameux (38. 12), l'épisode où les fravahr se voient offrir par Ormazd le choix entre continuer à exister, éternellement à l'abri des atteintes de l'Adversaire, et être créées dans le monde visible pour y lutter sous forme corporelle, jusqu'au triomphe final, contre la druž. Elles choisissent de descendre dans le monde visible. Elles préexistaient donc dans le ciel.

Ce récit a été comparé au mythe gnostique de la Chute de l'Ame. Reitzenstein concluait à une origine iranienne de ce mythe. Mais, d'un côté, les fravaši se décident librement, de l'autre, l'âme tombe malgré elle dans la matière: c'est toute la différence entre un choix et une chute! Elle mesure la distance séparant la religion mazdéenne de la mystique gnostique.

On ne peut terminer une esquisse de l'anthropologie iranienne sans revenir sur la doctrine de l'Homme cosmique.

Le mythe a toute chance, nous l'avons vu, d'être ancien, mais cela ne veut pas dire que *tout* y soit ancien. Ainsi, lorsque, dans le Bundahišn, Gayomart reparaît à la fin du monde, premier ressuscité comme il avait été le premier créé, est-ce là l'amorce, ou au contraire le reflet de l'idée gnostique du nouvel Adam? La notion d'un sauveur unique, sujet d'incarnations successives, est-elle vraiment présente dans la formule, Yt. 13. 145, „de *Gaya marətan* au *Saošyant*”? Il n'y a filiation qu'entre Zarathustra et le *Saošyant* 17).

Sans doute, on peut soutenir que le rôle eschatologique de Gayomart était nécessairement impliqué dans son rôle de victime cosmogonique: l'idéologie du sacrifice, comme le rappelle Olerud, *Microcosme*, p. 143, comporte un trait final, la „reconstitution de la victime”, qu'a étudiée spécialement Rönnow. Mais avons-nous le droit de poser cette idéologie

17) Quant à la légende qui situe Zarathustra 6000 ans avant Platon, elle prouve tout au plus que la naissance du prophète passait pour avoir suivi de ce nombre d'années celle de sa fravaši, et non qu'il ait été censé réincarner Gayomart. Cf. *Ormazd et Ahriman*, p. 8 sq.

comme présente au complet dès l'origine et se survivant telle quelle, même voilée par l'insuffisance de nos sources?

Une difficulté analogue surgit des traditions juives relatives au „Fils de l'Homme". Ici, c'est le rôle eschatologique qui est seul sûrement attesté anciennement; car le premier homme dont parlent Job 15. 7 et Ezéchiel 21. 12 sq. et qui vit comme au paradis sur la montagne des dieux, n'a peut-être rien eu à voir ¹⁸⁾ avec le Fils de l'Homme qui, selon Enoch, etc., prépare le salut du monde, jusqu'au moment où la spéculation de caractère gnostique identifia les deux personnages.

Ces problèmes importants, qui touchent à la méthode, ne peuvent être ici qu'effleurés. Du moins peut-on montrer, à la suite de Hartman, comment s'est formé le *nom* de Gayomart, qu'a pris l'homme primordial à partir d'un certain moment de la tradition.

Le point de départ est dans l'exégèse zervanite de deux passages gâthiques: „les deux esprits établirent à l'origine la *vie* (*gaya*-) et la non-vie" (Y. 30. 4) et „les daëva coururent s'unir à la Fureur, afin de corrompre par elle l'existence de l'homme (*maratan*-)" (Y. 30. 6). En combinant les mots soulignés, les commentateurs zervanites, qui croient que le monde a d'abord existé à l'état *menok*, ont tiré de ces deux termes — bel exemple de pétrification lexicale — le personnage *Gaya-maratan* -: c'est-à-dire un homme (*maratan*-) qu'Ormazd (devenu, dans le système, l'esprit bon, subordonné à Zervan) a contribué à créer en lui conférant l'élément *gaya*, la vie préexistante. *Gaya*, comme *Gaya maratan*, est en relation avec le soleil et Mithra (Hartman, *Gayomart*, p. 15 et 65-68), affinité dont héritera Gayomart et qu'attesteront les livres *pehlevis*, déjà cités.

Mieux: on a lieu de croire, avec Hartman, que *Gaya maratan* n'est en somme rien d'autre qu'un nouveau nom donné par les zervanites à Mithra ¹⁹⁾. L'abaissement de Mithra que ceci présuppose, au point qu'il ait pu faire figure de premier homme et mériter d'être appelé „Vie mortelle" peut surprendre; il est pourtant naturel dans le système zervanite: le Temps y étant devenu Dieu, les anciens dieux devaient descendre d'un rang. C'est ce qui advint à Ormazd aussi bien qu'à

¹⁸⁾ Malgré RINGGREN, *Word and Wisdom*, Lund 1947, p. 90 et WIDENGREN, *Religionens Värld*, 2363.

¹⁹⁾ Le caractère „premier homme" de Mithra a déjà été aperçu par PETTAZZONI, *Misteri*, 1923, p. 258, comme présupposé par son rôle de sacrificateur du „premier bœuf".

Mithra (son ancien „associé”), comme on le voit dans le prolongement zervanite qu'est le manichéisme: Ormazd y est notoirement le nom de l'Homme primordial, Mihr ou Mihryazd celui d'un des envoyés-sauveurs.

D'autre part, la tradition mazdéenne, à l'époque des livres pehlevi, détache Mithra de Gayomart sous forme d'un fils de celui-ci, *Mihr* (< *Miθra-*), auquel est associée une sœur jumelle *Mihryān*, personnages en lesquels se perpétue en quelque façon l'androgynie de Mithra. Leur naissance est racontée au chapitre XIV du Gr. Bundahišn: ils sont issus d'une rhubarbe née elle-même de la semence de Gayomart, à la mort de celui-ci. Hartman leur a restitué leur identité, longtemps masquée par une graphie défectueuse qui les faisait confondre avec un autre couple, *Mašyak* et *Mašyānak*, né de „l'arbre à dix fruits” et dont la légende, de caractère pessimiste, s'apparente à celle du premier couple humain dans le manichéisme. (Hartman, *Gayomart*, p. 58).

Le sperme de *Gayomart*, à sa mort, n'est pas simplement tombé à terre; les traditions, à ce sujet, ne concordent pas (Gr. Bund., *Zātspram*, *Maqdisī*, cités par Hartman, p. 55). Dans leur complication apparemment inutile, elles combinaient plusieurs mythes anciens (dont deux étudiés ci-dessus): le soleil réceptacle de la race humaine (mythe astrobiologique), les *daēva* s'attaquant à l'homme, à l'origine, pour le corrompre (mythe gâthique du choix), origine végétale de l'espèce humaine et naissance de Mithra jaillissant de terre ²⁰).

20) Lors de la correction des épreuves, j'ai reçu le riche et intelligent ouvrage de R. C. ZAEHNER, *Zurvan* (Oxford, 1955). On y trouvera notamment, p. 256, une autre classification anthropologique, donnée par le Dēnkart et qui reparait chez Ghazzālī, celle de l'activité humaine en cinq catégories: Le sort, l'action ou effort, la nature ou habitude, le caractère et l'hérédité. — Le départ entre le destin et la liberté semble avoir été réellement un problème, comme il appert des diverses solutions qui en ont été données. D'une façon générale, ZAEHNER a réussi à présenter, du conflit entre le mazdéisme orthodoxe et l'hérésie zervanite, fataliste, une peinture dramatique et vivante, qui vient heureusement corriger le jugement, trop négatif, porté au commencement du présent article sur la „vie intellectuelle” de l'Iran ancien.