



Pour découvrir
le monde et ses cultures

L'Avesta, Zoroastre et les sources des religions indo-iraniennes

Jean Kellens

Professeur au Collège de France

Même si les historiens et les philosophes grecs avaient quelque connaissance de la religion de l'ancien Empire perse, il fallut attendre le milieu du XVIII^e siècle pour qu'un voyageur français, Anquetil-Duperron, puisse acquérir auprès des Parsis de Pondichéry des manuscrits en nombre suffisant pour que commence l'étude de la langue et des textes de l'Avesta, puis de la mythologie, de la religion et des philosophies recueillies dans ce livre sacré.

Les Grecs et la figure de Zarathushtra

Une génération après les guerres médiques, quand les Grecs purent jeter sur l'Empire perse un regard apaisé, ils furent sensibles à un certain exotisme religieux. Hérodote se plaît à faire 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.

Le premier à mentionner le nom de Zarathushtra sous sa forme hellénisée Zoroastrès – dont nous ferons Zoroastre – est apparemment Xanthos le Lydien, un historien contemporain d'Hérodote, un peu plus âgé que lui. Son œuvre ne nous est pas parvenue mais d'après ce que nous en savons par d'autres auteurs, il aurait parlé au moins deux fois de Zoroastre. D'une part un fragment cité par Nicolas de Damas (I^{er} siècle de notre ère) raconte la terreur qui envahit les Lydiens quand un orage violent interrompit un sacrifice offert par le roi Crésus : ils se rappelaient, dit Xanthos « les oracles de la Sibylle et les *logia* de Zoroastre ». D'autre part, Diogène Laërce, qui commença à écrire sous le règne d'Alexandre Sévère, attribue à Xanthos une tradition qui situe Zoroastre six mille ans avant l'expédition de Xerxès contre la Grèce.

Quelques dizaines d'années plus tard (vers 380), dans le *Premier Alcibiade*, Platon attribue la paternité de la science des mages à un certain « Zoroastre d'Ahura Mazdâ », mentionnant ainsi le nom du fondateur de la doctrine et celui de son dieu. Désormais, l'Antiquité ne cessera de placer Zoroastre aux origines de sa propre sagesse. Une tradition que Clément d'Alexandrie attribue à un écrivain du I^{er} siècle avant notre ère, Cornélius Alexandre Polyhistor, rapporte que Pythagore reçut à Babylone l'enseignement de Zoroastre. Les philosophes voient en lui l'inspirateur du dualisme platonicien. Le dualisme iranien, présentant le monde comme le théâtre du combat entre un dieu bon, Ahura Mazdâ ou Ohrmazd, et un dieu mauvais, Angra Manyu ou Ahriman, est décrit pour la première fois par Plutarque, qui dit tenir son information de Théopompe (IV^e s. avant notre ère). À l'époque hellénistique, on attribue à Zoroastre la paternité de la magie, dont le nom dérive effectivement de celui des mages, et de la science ésotérique des astrologues de Chaldée. Tout ceci est parfaitement fantaisiste : Zarathushtra n'est pas le contemporain de Pythagore et rien n'est plus étranger à la vieille religion iranienne que la magie, l'astrologie ou l'alchimie.

La naissance de l'orientalisme

Léguée par la tradition hellénistique, la figure légendaire de Zoroastre, prince des mages, maître

des astrologues chaldéens, initiateur de Pythagore, persistera durant le Moyen Âge et la Renaissance. Mais il passe aussi pour l'inspirateur du dualisme manichéen honni. Il faut attendre le XVII^e siècle pour que la perspective se modifie de manière radicale. En 1660, le capucin français Raphaël du Mans rapportait, d'un long séjour à Ispahan, la nouvelle qu'une secte d'adorateurs du feu, les Guèbres, perpétuait en Iran la religion des mages. Quelques années plus tard, deux autres voyageurs signalaient les affinités de leur doctrine avec la religion chrétienne : Tavernier notait que les Guèbres avaient une connaissance confuse des mystères du christianisme et Chardin leur reconnaissait la foi en un dieu suprême, supérieur à la fois à quelques autres divinités et aux deux principes personnifiant le bien et le mal. À l'aube du siècle des Lumières, ces nouvelles d'Orient ne pouvaient laisser indifférent. Dès 1670, les libres-penseurs anglais Marsham et Spencer mettaient l'accent sur les ressemblances entre certaines doctrines païennes et le christianisme et les expliquaient par le fait que les juifs avaient subi l'influence de leurs voisins.

Lorsque, en l'an 1700, l'évêque anglican d'Oxford, Thomas Hyde, entreprend la compilation de tout ce qui est connu de la religion préislamique de l'Iran, il nourrit aussi l'intention de trancher une question d'importance pour la théologie chrétienne. Fallait-il considérer Zarathushtra comme un prophète positif, qui avait reçu quelques lumières de la révélation monothéiste, ou comme un hérétique, qui avait scindé l'unité divine en deux forces contraires, l'une bonne, l'autre mauvaise – une doctrine que Hyde allait définir en forgeant, en latin, le mot « dualisme » ? Quelle que soit l'ampleur de son érudition, Hyde n'est pas véritablement en mesure d'aborder efficacement cette question. À la connaissance des sources classiques, il joint celle de l'orientalisme naissant qui lui donne accès aux textes arabes et persans. Il a su, nous ne savons toujours trop comment, se procurer des manuscrits avestiques et pehlevis, mais il ne sait pas les lire. Privée de l'apport des documents originaux, son œuvre reste donc encore pré-scientifique. Ainsi armé, Hyde a cru pouvoir conclure que Zarathushtra était un prophète comparable à Abraham, qui avait su préserver pour un temps son peuple de la dégénérescence polythéiste. Les accusations de dualisme ne sont pas sans fondement mais elles sont sans portée. Le dualisme du fondateur n'est pas de nature religieuse mais philosophique et cette philosophie est imprégnée de morale. Elle fonde une éthique du comportement qui exige le discernement entre le bien et le mal et est soumise à une rétribution posthume.

Anquetil-Duperron et la première traduction de l'Avesta

C'est dans ce climat que survient un événement essentiel. La vieille religion iranienne n'avait pas seulement survécu en Iran même mais aussi en Inde où la communauté des Parsis, fuyant la conquête musulmane, avait essaimé en quelques points de la côte occidentale. En 1723, un Parsi de Surate offrit un manuscrit à un marchand anglais, qui le fit parvenir à la bibliothèque bodléienne d'Oxford : l'Europe apprenait ainsi que le livre de Zoroastre n'était pas perdu. Encore fallait-il l'avoir tout entier sous la main, puis le comprendre, ce qui n'était possible qu'avec le consentement du clergé parsi. Ce fut l'œuvre du Français Anquetil-Duperron (1731-1805), le Champollion des études iraniennes, bien méconnu aujourd'hui, en dépit d'une excellente biographie de Raymond Schwab (1934) et d'une page émue de Michelet. 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 avec des compagnons d'armes recrutés dans les prisons. Pour reprendre une expression de Raymond Schwab, la philologie iranienne commence comme finit *Manon Lescaut*, par un convoi de prisonniers vers les colonies. 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, se fait montrer les manuscrits, 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'analyse de ces documents lui prendra encore dix ans : sa traduction de l'*Avesta*, le livre réputé de Zoroastre, paraît en 1771.

L'exhumation de l'*Avesta* par Anquetil-Duperron est un fait décisif qui marque un changement

d'époque. Désormais, la religion iranienne et la personne de son fondateur présumé échappent au domaine de la querelle philosophique pour devenir objet de science et de philologie sévère. Le personnage de Zoroastre ne cessera pas pour autant de hanter l'imaginaire occidental. Il reste, jusqu'à la fin du XIXe siècle au moins, objet d'utilisation littéraire. En 1756, dans son *Essai sur les mœurs*, Voltaire manifeste un grand intérêt pour Zoroastre, qui lui paraît pouvoir être utilisé dans la lutte contre le christianisme en ce que sa doctrine permet de relativiser la tradition judéo-chrétienne : Moïse n'est pas unique, il n'a pas eu le monopole de la révélation monothéiste. 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 Zoroastre et de son âme. Nietzsche, enfin, trouve piquant, selon son propre aveu, de mettre l'expression de l'immoralisme dans la bouche du premier moraliste, celui qui considéra le conflit entre le bien et le mal comme le moteur des choses. Ce ne sont là que quelques exemples.

Les origines de l'Avesta

Au milieu du premier millénaire avant notre ère, l'Iran – c'est-à-dire 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 Iraniens sont donc apparentées au grec, au latin, aux langues celtiques, germaniques, slaves..., d'une parenté si précise qu'elle peut être définie par un ensemble de lois phonétiques invariables ; de plus, elles présentent entre elles des affinités si grandes qu'elles apparaissent, à cette date ancienne, comme de faibles variantes dialectales d'un unique idiome indo-iranien.

Les premiers documents originaux que les Indo-Iraniens ont laissés de leur langue et de leur histoire sont des inscriptions royales : en Iran, les 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, les inscriptions, disséminées des rives du golfe du Bengale à la région de Kaboul, dans lesquelles le roi Açoka proclame sa soumission à la loi morale ou *dharmā*, ce qui signifie peut-être sa conversion au bouddhisme. Ainsi, les documents iraniens sont les plus anciens : 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 à avoir été mentionnés par leurs voisins, une priorité de hasard qu'ils doivent au contact de civilisations maniant l'écriture. Un roi assyrien rapporte, sur une tablette que l'on date communément de 835, une campagne qu'il mena contre les Madai, ceux que les Grecs appelleront Médois et nous, d'après eux, 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 ni la date de leur arrivée ni l'itinéraire de leur migration, comme les participants d'un colloque consacré à cette question au Collège de France, en janvier 2000, ont été unanimes à le rappeler.

La présence de peuples de langue indo-européenne en Inde et en Iran est cependant documentée bien avant le VIe et même le IXe siècle avant notre ère. En vertu d'une tradition culturelle commune, les Indiens et les Iraniens ont pareillement assuré par transmission orale la conservation d'un corpus de textes très anciens et considérés comme sacrés : 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 particulière de protohistoire. 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. Tout ce que nous pouvons faire, d'une manière générale, c'est établir une chronologie

relative, avec toutes les incertitudes et les approximations que cela suppose. D'une part, nous considérons que des vestiges linguistiques indiens du Proche-Orient, signalent le moment à partir duquel se sont trouvés réunis les ingrédients de la littérature sacrée indo-iranienne ; d'autre part, nous cherchons à évaluer 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. Cette démarche empirique nous amène, si n'interfère aucun argument d'une autre nature, à situer les plus anciennes parties des deux livres entre 1500 et 1000 avant notre ère.

Deux livres sacrés : l'Avesta et le Véda

L'*Avesta*, dont le nom, repris tel quel aux Parsis modernes, est 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, selon leur goût, « mazdéisme » en se référant au nom de son dieu dominant, Ahura Mazdâ, ou « zoroastrisme » d'après le nom de l'homme qui est censé l'avoir fondée et prêchée, Zarathushtra ou Zoroastre. Si proche qu'il soit du *Véda* par la langue, le style et les conceptions religieuses, l'*Avesta* s'en distingue du moins par deux particularités d'ordre général qui font qu'il relève d'une problématique scientifique sensiblement différente. Tout d'abord, il est de dimension beaucoup plus modeste. Alors que le *Véda* n'est pas un livre, mais une bibliothèque tout entière, l'*Avesta* représente à peu près un livre de poche classique de 250 pages, si bien que l'analyse se trouve embarrassée, non par l'abondance inhumaine du matériel à traiter, mais par sa ladrerie, qui refuse trop souvent la confrontation de passages parallèles, seule technique d'éclairage possible quand il n'y a pas évidence linguistique. Le texte est aussi beaucoup plus mal transmis, non par déficience des techniques iraniennes de transmission orale mais parce que la tradition mazdéenne a connu, semble-t-il, des crises et des solutions de continuité. L'une, en tout cas, est sûre et décisive. La conquête arabe et l'islamisation de l'Iran, 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 la vieille religion, qu'elles soient demeurées en Iran ou aient migré vers l'Inde, pour conserver à leur doctrine une certaine qualité théorique, la transmission orale et, à cette époque, écrite de l'*Avesta* n'a cessé de se détériorer jusqu'à l'intervention, au siècle dernier, de l'érudition scientifique. Alors que le *Véda* est un texte irréprochable, où les fautes sont exceptionnelles, l'*Avesta* est corrompu et, pour être compris, doit faire l'objet d'un travail lent et difficile de restitution philologique, travail parfois désespéré et, en raison de l'indigence des faits qui nourrissent l'argumentation, toujours guetté par l'arbitraire.

Les différents manuscrits

Ces vicissitudes, jointes à l'absence de tout témoignage extérieur, expliquent que nous connaissions si mal l'histoire de l'*Avesta*, depuis sa composition jusqu'à son exhumation par Anquetil-Duperron, et encore les quelques choses sûres que nous sachions ont-elles bien souvent été acquises tout récemment. 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 et il est totalement exclu que nous recueillions, dans l'avenir, la manne d'un matériel nouveau. Le classement des manuscrits par famille et la détermination de leurs liens de filiation a mis en lumière le caractère récent de la tradition manuscrite qui nous est parvenue. Les deux plus anciens des manuscrits importants (J2 et K5) ont été écrits par le même copiste et sont datés de 1323, le plus vieux manuscrit (K7a) pourrait remonter, selon l'estimation la plus extrême, à 1268 et la mémoire des scribes ne va pas au-delà d'un modèle perdu qu'on peut situer aux environs de 1020. De plus, des fautes généralisées démontrent à l'évidence que tous les manuscrits sans exception dérivent d'un original perdu qu'on appelle le « manuscrit de base » et que ses imperfections invitent à situer à l'époque troublée de la

migration vers l'Inde, c'est-à-dire entre le VIII^e et le Xe siècle. Il est donc vain de se bercer de l'espoir qu'un manuscrit ait pu conserver, contre tous les autres, la leçon miracle. Tous sont pareillement les rejets du manuscrit de base et leur confrontation ne permet rien de plus que la restitution d'une version déjà corrompue de la fin du premier millénaire. Non seulement la tradition manuscrite est récente mais elle est aussi extraordinairement ténue.

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 ad hoc de l'époque sassanide. Il n'est pas le fruit de l'évolution historique aveugle 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 du stock de ses signes dans l'écriture du pehlevi des livres – une forme particulière du dialecte 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 deux signes. Ce principe de travail fournit de précieuses indications. Une indication chronologique tout d'abord : les caractéristiques formelles de l'écriture pehlevie que l'alphabet avestique reproduit n'ont été acquises qu'au début du VII^e 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 suggère qu'il a travaillé dans une ambiance « 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 – disons : l'archétype sassanide –, déposé en lieu sûr, auquel le clergé pouvait se référer en ultime recours pour dénouer d'éventuelles controverses 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 : ceci démontre qu'il n'y eut jamais auparavant de tentative pour mettre l'*Avesta* par écrit. Ajoutons que tous les textes connus n'ont sans doute pas été confiés à l'écriture et que ceux qui ont été mis par écrit ne l'ont probablement pas été avant la conquête arabe.

Premières lectures et premières interprétations

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. À l'exception de quelques brefs fragments épars, le canon sassanide a disparu au début du II^e millénaire. 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 maximale, les trois livres *Yasna*, *Visprad* et *Vidēvdād* ; la seconde rassemble les hymnes sacrificiels consacrés aux divinités autres qu'Ahura Mazdâ (*Yashts*) et les assortit de quelques liturgies privées (*Xorda Avesta*). Il est probable que ces anthologies utilitaires étaient constituées avant la collation du canon sassanide.

Le premier déchiffrement de ces textes a paru justifier le vieux débat sur le système religieux du mazdéisme. C'est que 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 indécis qui montre le dieu unique entouré d'abstractions divinisées. Les notations dualistes sont disséminées dans l'ensemble des textes, mais se font plus insistantes dans le *Vidēvdād*. 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.

Les travaux de Martin Haug...

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 ; Zarathushtra n'y fait pas figure de héros légendaire, mais agit dans la réalité actuelle, sans majoration merveilleuse ; enfin, elles ne mentionnent jamais d'autre nom divin que celui d'Ahura Mazda. C'est sur la base de ces trois observations que Haug établit une chronologie des diverses expressions religieuses du mazdéisme. Puisque l'*Avesta* commence par les *Gâthâs*, le mazdéisme commence par le monothéisme. Celui-ci est l'œuvre d'une personnalité historique, Zarathushtra, et ses disciples l'ont laissée « 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 Zarathushtra 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 *mainiuu* 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 docteurs mazdéens ont constitué une vraie religion dualiste. Le bon *manyu* a été confondu avec Ahura Mazda lui-même et le mauvais est devenu son adversaire frontal. Si grand et si durable qu'ait été son succès, on voit que cette manière de rendre le monothéisme compatible avec le dualisme est doublement suspecte. Elle reproduit une interprétation pré-scientifique et attribue à l'auteur des *Gâthâs* une spéculation qui n'est pas exhumée du texte mais d'une philosophie prétendument universelle. Haug a cependant le mérite et l'excuse d'avoir procédé avec une logique impeccable : il a lu la strophe Y 30.3 et a cru devoir en conclure que le vieux débat était justifié. C'était légitime à défaut d'être juste.

... et ceux de James Darmesteter

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 de l'Iran a été, de manière constante, un dualisme. 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, Ahura 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 ponctuel 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 mazdéen ne relève pas d'une spéculation distincte du système religieux. C'est l'héritage d'une antique mythologie.

2. Son fondement n'est pas l'antagonisme entre les deux esprits du comportement, mais celui entre Rta et Druj, 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, dont les traces sont imperceptibles, il n'y a aucune raison de penser que le mazdéisme est le produit d'une révolution de la pensée religieuse. Comme Darmesteter l'écrivait si bien deux ans plus tôt : « 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. » En corollaire, la figure de Zarathushtra est sans consistance historique ; il serait lui aussi, comme adversaire d'Angra Manyu, un combattant de l'orage.

Vers de nouvelles lectures

Dans l'absolu, le scénario de Darmesteter n'est ni plus ni moins convaincant que celui de Haug mais il est survenu à contretemps dans l'histoire de notre discipline. L'usage monomaniacal de la mythologie de l'orage a indisposé ceux-là mêmes, les védicants, qui étaient les mieux préparés à percevoir les aspects mythologiques du mazdéisme et Darmesteter lui-même n'a pas tardé à prendre ses distances. L'abus de mythologie naturaliste a discrédité son interprétation mais, en la récusant, on a fait ce qu'on appelle « jeter le bébé avec l'eau du bain ». En fait, Darmesteter a eu l'intuition d'un mode de développement du mazdéisme qu'il n'avait pas les moyens adéquats d'investiguer : pouvait-on en 1877, aborder les mythes autrement qu'en appliquant la méthode à laquelle Max Müller a attaché son nom ? Pourtant, Darmesteter avait justement perçu que le fondement du dualisme mazdéen était l'antagonisme entre Rta et Druj et que cet antagonisme avait été inséré dans une histoire mythique du monde, où, débordant la cosmogonie dont il tient ses origines, il envahit la durée et se résout en eschatologie. Un tel scénario, s'il n'est pas la transposition du combat de l'orage, est néanmoins de nature mythologique, à charge pour nous d'en faire une nouvelle exégèse.

Jean Kellens

Mars 2004

Copyright Clio 2016 - Tous droits réservés

Bibliographie



Les inscriptions de la Perse achéménide
Pierre Lecoq
Gallimard, Paris, 1997



L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison et les dieux.
Jean Bottéro, Jean-Pierre Vernant et Clarisse Herrenschildt
Bibliothèque Albin Michel Idées
Albin Michel, Paris, 1996



Zoroasterianism. Its Antiquity and Constant Vigour
Mary Boyce
Costa Mesa (Mazda Publishers), 1992



Es kündigt Darios des König... Vom Leben im persichen Grossreich
Heidemarie Koch
Philipp von Zabern, Mainz, 1992



Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France
Jean Kellens
Quatre leçons au Collège de France
Peeters, Louvain



An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta
and the Achaemenid Inscriptions.
William W. Malandra
University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983



The Bisitan Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text
Rüdiger Schmitt
Londres, 1991

Das Frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs
Josef Wiesehofer
München, 1999

