

در سرآغاز دوگانه‌انگاری: مزداگرایی ایرانی

جان کلنز*

چکیده**

یکی از مباحث بسیار رایجی که از یونان باستان تا دوره اسلامی و حتی تا امروز دربارهٔ دین ایران باستان، مزداگرایی، وجود داشته است، بحث دربارهٔ وجود یا عدم وجود نوعی دوگانه‌انگاری میان خدای نیک و خدای شر در این دین به مثابهٔ محور اساسی آن بوده است. در این مقاله نویسنده ابتدا از قرن هجدهم و نظرات اسقف آنگلیکان آکسفورد، تامس هاید، بحث خود را آغاز می‌کند. هاید تلاش کرد با آنچه توانسته بود دربارهٔ دین زرتشت با اتکاء به متون پراکنده و روایت‌های موجود در ابتدای شرق‌شناسی به دست بیاورد به این نتیجه برسد که دوگانه‌انگاری زرتشتی نه ماهیتی دینی بلکه ماهیتی فلسفی داشته است. بعدها آنکتیل دوپرون در سال ۱۷۶۲ دست‌نوشته‌هایی را به کتابخانه سلطنتی فرانسه تقدیم کرد که در حقیقت نه بخش‌هایی از اوستا بلکه تکه‌هایی از سنت‌های شفاهی مزدایی بودند. متونی که در آنها مسأله دوگانه‌انگاری به صورت نابرابری به چشم می‌خورد. در حدود سالهای ۱۸۶۰ لغت‌شناس آلمانی مارتین هوگ به این نتیجه رسید که زرتشت شخصیتی تاریخی بوده است که طرفدارانش عامل "تخریب" دین او به یک دوگانه‌انگاری و یا یک چندخداگرایی سلسله‌مراتبی بوده‌اند. بر خلاف هوگ، جیمز دارمستر که نخستین بار اوستا را به زبان فرانسه ترجمه کرد، بر آن بود که مزداگرایی یک دین اساساً دوگانه‌انگار است که خود از یک دین باستانی تر و یک سنت اسطوره‌ای هندوایرانی چندخداپرستانه ریشه گرفته است. در این مقاله نویسنده ضمن بررسی این استدلال‌ها بر پایهٔ متون اوستایی، موضوع را در قرن بیستم دنبال کرده و از جمله به نظرات اندیشمندی چون هنینگ، گرشویچ، نیولی و... دربارهٔ این موضوع می‌پردازد و سرانجام بحث خود را با تاملی طولانی و تطبیقی بر مفهوم هزاره‌ها در دین زرتشت (که به عقیدهٔ او کمتر به آن توجه شده است) بر پایهٔ متون مزدایی و یونانی و رابطهٔ عمیق این مفهوم با دوگانه‌انگاری در این دین، به نتیجه می‌رساند.

کلید واژگان: اوستا، دوگانه‌انگاری، دین ایران باستان، زرتشت، مزداگرایی، هزاره‌ها.

* استاد کلنز دو فرانس.

** این چکیده و همچنین چکیده انگلیسی به وسیلهٔ "نامۀ انسان‌شناسی" تهیه شده است و در اصل مقاله وجود ندارد.

Aux origines du dualisme : le mazdéisme iranien

Jean Kellens.*

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'Iran¹, il nourrit aussi l'intention de trancher une question d'importance pour la théologie chrétienne. Depuis Aristote jusqu'aux chroniqueurs musulmans, le fondateur du mazdéisme, Zoroastre = Zarathushtra, passa pour se représenter le monde comme le théâtre du combat entre deux forces antagonistes, le dieu bon (avestique Ahura Mazdâ = moyen-perse Ôhrmazd) et le dieu mauvais (avestique Angra Manyu = moyen-perse Ahriman). Mais cette tradition avait été bouleversée dans le courant du XVIIe siècle. Des voyageurs français en Perse et des fonctionnaires anglais en poste aux Indes rapportaient la nouvelle, non seulement que le mazdéisme n'était pas mort, mais qu'il présentait, par sa foi en un dieu suprême, de surprenantes affinités avec le christianisme. 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. A 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 préscientifique. 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.

* Professeur au Collège de France.

¹ *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum*, Oxford 1700.

Les manuscrits qu'Anquetil-Duperron dépose 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. A l'exception de quelques brefs fragments épars, le canon sassanide a disparu au début du deuxième 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 Vidêvdâd; 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 Vidêvdâd. En somme, un beau désordre, qui explique qu'Anquetil-Duperron, tout en travaillant sur les textes originaux¹, n'ait pas remis en cause l'interprétation de Hyde.

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 1860², 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 : 1. leur langue est nettement plus archaïque que celle du reste du corpus; 2. Zarathushtra n'y fait pas figure de héros légendaire, mais agit dans la réalité actuelle, sans majoration merveilleuse; 3. elles ne mentionnent jamais d'autre nom divin que celui d'Ahura Mazdâ. C'est sur la base de ces trois observations que Haug établit une chronologie des diverses expressions

¹ En bref, *Zend-Avesta*, 3 vol., Paris 1771.

² Synthèse dans *Essays on the sacred Language, Writings and Religion of the Parsees*, Bombay 1862.

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 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 spirits, each of peculiar activity; these are the good and the base, in thought, word and deed. Choose one of these two spirits ! 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 *mainiu*- "esprit", elle sont des forces à 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 Mazdâ 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 préscientifique et attribuée 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 Y30.3 et a cru devoir en conclure que le vieux débat était justifié. C'était légitime à défaut d'être juste.

¹ *Essays*, p. 149. Cette traduction est évidemment obsolète, mais, à mon avis, la strophe n'a pas encore été parfaitement élucidée. Malandra propose un état de la question raisonnablement consensuel : "Now these are the two original spirits, who, as Twins, have been perceived (by me ?) through a vision; in both thought and speech, (and) in deed, these two are what is good and evil. Between these two, the pious, not the impious, will choose rightly". (*An introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis 1983, p. 40).

Quinze ans plus tard, le Français James Darmesteter faisait de la religion de l'Avesta une analyse radicalement différente de celle de Haug¹. 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 ravisement de la lumière et des eaux par un serpent qui les enferme dans son étroite. Un dieu lumineux abat le mont 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 la ténèbre, 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

¹ *Ormazd et Ahriman*, Paris 1877.

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).

Ainsi, en 1877, les études mazdéennes se sont trouvées au carrefour décisif de leur histoire. Prendre position pour Haug ou pour Darmesteter équivalait à faire un choix méthodologique fondamental, car on ne peut analyser une religion de la même manière selon qu'elle est partiellement une œuvre personnelle ou le produit continu de la mentalité collective. Les études mazdéennes auraient aujourd'hui un tout autre visage, imprévisible, si elles s'étaient inscrites dans la ligne de Darmesteter. Ce ne fut pas le cas, en partie parce que son interprétation comportait de graves défaillances. Aucune, pourtant, n'invalide ses conclusions. Darmesteter n'a pas su donner d'explication convaincante à la démonisation des anciens dieux, mais ni celle de Haug, ni celle qui en fait une décision de Zarathushtra lui-même ne sont nettes, si bien que ce phénomène est aujourd'hui encore opaque. Et la sous-estimation du monothéisme gâthique, qui n'est peut-être qu'apparent, aurait plutôt dû donner à réfléchir.

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 monomaniaque de la mythologie de l'orage a indisposé ceux-là même, les védisants, 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

¹ *Haurvatât et Ameretât*, Paris 1875, p. 85.

combat de l'orage, est néanmoins de nature mythologique, à charge pour nous d'en faire une nouvelle exégèse.

1877 est aussi l'année où commençaient à paraître des travaux dus à des généralistes de l'histoire des religions ou à de réels spécialistes qui étaient aussi des hommes d'église, tous intéressés au premier chef par la question des rapports entre le judaïsme et le mazdéisme. Pour ces auteurs, admettre que celui-ci n'était qu'un développement spécifique de la vieille religion indo-iranienne équivalait à anéantir l'objet de leurs préoccupations. Le glas a finalement sonné en 1951. Dans quatre conférences données aux *Ratanbai Katak Lectures* de 1949¹, Walter B. Henning dessinait une variante remaniée de l'hypothèse de Haug. Zarathushtra est né dans une communauté monothéiste et son œuvre a consisté à transformer ce monothéisme en dualisme, avec l'intention d'expliquer l'existence du mal dans le monde, si bien que ce dualisme constitue, selon une expression devenue fameuse, "a protest against monotheism" (p. 46). Cette vision des origines mazdéennes a connu un succès considérable et, à mes yeux, incompréhensible, car elle est triplement inconséquente.

1. L'instauration du monothéisme, que l'on présente si volontiers comme un événement transcendant lorsqu'il est attribué à Zarathushtra², cesse subitement d'exiger explication ou commentaire dès lors qu'il s'agit d'un monothéisme préexistant. Celui-ci, qui n'a ni causes ni fondateur connus, est présenté comme allant tout simplement de soi.

2. Alors que Haug opposait de manière clairement distinctive *théologie monothéiste* et *philosophie dualiste*, Henning fait du dualisme le principe fondateur d'une religion à part entière. Pourtant, sans jamais prononcer le mot de philosophie, il insiste fortement sur le fait que le dualisme de Zarathushtra est le pur produit de la réflexion et du raisonnement. Si bien que Henning désarticule l'opposition de Haug sans la rompre. Il eût été souhaitable qu'il s'expliquât clairement.

3. Quatorze ans plus tard³, Henning défendait l'hypothèse qui fait de la démonisation des *daivas*, les dieux indo-iraniens traditionnels, l'œuvre de

¹ *Zoroaster*, Oxford 1951.

² Par exemple Gnoli, *De Zoroastre à Mani*, Paris 1985, pp. 48-49.

³ Bulletin of the School of Oriental and African Languages 28, 1965, 242-254 (*Selected Papers II*, 617-629).

Zarathushtra, sans dire si cette prise de position était ou non un ralliement. Si ce n'en est pas un, comment pouvait-il associer de manière compatible la condamnation des daivas par Zarathushtra et le monothéisme préexistant à Zarathushtra ? Si c'en est un, comment jugeait-il désormais son hypothèse de 1951 ?

L'intervention de Henning eut deux effets. Le premier fut de relayer l'hypothèse de Haug (polémiquement baptisée "*communis opinio*"), qui prolonge elle-même la réflexion préscientifique, et de perpétuer l'illusion que le fondement du dualisme mazdéen est bien la strophe gâthique des deux esprits jumeaux. Le second fut de léguer sa triple inconséquence à tous les exposés sur le dualisme qui en dérivent. Ilya Gershevitch a toujours hésité à situer l'originalité doctrinale des Gâthâs dans l'invention du monothéisme ou dans la transformation du monothéisme en dualisme. Il semble avoir cherché d'abord à concilier les deux interprétations (*Avestan Hymn to Mithra*, 1959, Cambridge, 9; *Journal of Near Eastern Studies* 23, 1964, 98), puis donné sa préférence à la première (in *Mithraic Studies*, Manchester Indo Iranian Journal 1975, pp. 79-80; in *Festschrift für Helmut Humbach*, München 1986, 98) et enfin à la seconde (*Iran* 33, 1995, 9, préparé par *Journal Indo Iranian* 18, 1976, 81). Lorsqu'il décrit le zoroastrisme comme une doctrine "in which a monotheistic tendency and a strong dualism coexisted", Gnoli fait un cocktail doux de Haug, du Henning de 1951, de celui de 1965 et des divers Gershevitch. Et le même, en assortissant la célébration de "the most lucid evaluation of dualism" de la réserve "whether he was correct that it was a protest against monotheism or whether it was an integral part of gathic monotheism is unclear", ne fait que poser pour l'éluder la question du rapport entre Haug et Henning et de son propre rapport avec eux¹.

Cependant, un aspect du mazdéisme aujourd'hui mieux connu, la doctrine des millénaires, pourrait bien relancer la discussion. Il vaut la peine de s'y attarder.

La doctrine du temps fini et composé d'un certain nombre de trimillénaires aux caractéristiques spécifiques est un aspect important du mazdéisme de l'époque sassanide (226-651). Cinq extraits de sa littérature théologique, les livres pehlevis, en font la description plus ou moins explicite. Ce sont le commentaire du Y 44.5 avestique dans le livre 9 du Dênkard, la glose adjointe à la traduction du V2.19 avestique, le chapitre 1

¹ "Dualism", *Encyclopaedia Iranica* VII.6, Costa Mesa 1996, 576-582 (p. 576).

du Bundahishn, le chapitre 36 du même livre et le chapitre 1 de Zâdsprâm. Les quatre derniers textes expliquent que la durée du monde est de 12.000 ans composés de quatre trimillénaires. Durant le premier, la création d'Ohrmazd (= avestique Ahura Mazdâ), le dieu bon, existait à l'état spirituel. Durant la deuxième, elle existait à l'état matériel sans adversaire, donc immobile et immuable. Le troisième millénaire commence par l'agression d'Ahriman (= avestique Angra Manyu), le dieu mauvais, et s'achève avec l'instauration de la bonne Religion par Zarathushtra. Le troisième millénaire, qui est le nôtre, s'achèvera par l'élimination définitive d'Ahriman et la résurrection des morts.

Les travaux des dix dernières années ont fait apparaître que l'Avêsta, dont nul ne nie que certaines parties existaient dès le VI^e s. avant l'ère commune au moins, contenaient des bribes incontestables de la doctrine des millénaires.

1. Un des textes pehlevi mentionnés ci-dessus, le commentaire de Y 44.5 dans le livre 9 du Dênkard, est fondé sur des passages traduits de l'Avêsta. L'indice le plus sûr est l'utilisation du mot *sadôzim*, calqué sur l'avestique **satô.zima*- « période de cent hivers », pour exprimer la notion de « siècle »¹.

2. Un autre texte susmentionné, la glose adjointe à la traduction pehlevie de V 2.19, est assorti de citations avestiques d'origine inconnue qui mentionnent deux éléments de la doctrine des millénaires. Le premier est le temps d'état immatériel de la création (plus précisément, selon la terminologie avestique, du « ce qui est »). Le second est le premier millénaire du troisième trimillénaire, période pendant laquelle le héros Yima assure l'immortalité des êtres vivants².

¹ Prods Oktor SKJAERVØ, « Iranian éléments in Manicheism. A comparative contrastive approach. Irano-manichaica I », in *Au Carrefour des Religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux, Res Orientales 7*, Paris, 1995, 263-284 ; p. 273.

² SKJAERVØ, l.c. ; Antonio PANAINO, « The Widêwdâd Fragment about the Millenium of Yima », à paraître.

3. Il a été redécouvert, après avoir été étrangement oublié, que le millénaire de Yima, qui constitue le cadre implicite du mythe raconté par le deuxième chapitre du Vidêvdâd, était explicitement mentionné par Yt 9.10¹.

4. Le Yasht 19 a fait l'objet, ces dix dernières années, de trois réexamens qui ont montré que son exposé était modelé sur la chronologie du troisième trimillénaire. Contrairement aux Yashts qui dressent le catalogue des héros mythiques qui, de Yima à Zarathushtra, ont façonné ce trimillénaire par leurs exploits, il se termine par une brève, mais très expressive évocation de l'événement qui marquera la fin des temps. Un fils lointainement posthume de Zarathushtra, vivant matériel, prendra la tête de l'armée des âmes ressurgissant du paradis, balaira du regard les forces démoniaques et ressuscitera les corps².

5. Les Yashts 8 et 10 ont pareillement pour pivot une plainte deux fois prononcées où les dieux titulaires, respectivement Tishtrya et Mithra, expliquent qu'ils ont failli dans leur mission parce que les hommes ne leur offraient pas le sacrifice avec énoncé du nom. On n'était jamais arrivé à donner à cette phrase un sens à la fois intelligible et compatible avec la grammaire parce que la répétition d'une expression signifiant « temps déterminé » produisait inévitablement du charabia. Eric Pirart et moi-même nous sommes aperçus, indépendamment l'un de l'autre, que la tradition manuscrite exigeait la correction de la deuxième mention de « découpé, déterminé » en la forme négative « indéterminé ». La correction conduit, à mon avis, à traduire de la manière suivante : « Si les hommes m'avaient offert le sacrifice avec énoncé du nom, comme ils le font aux autres dieux, je me serais mis en route, pour le bien de (ces) hommes pieux, vers la durée du temps fabriqué, je serais venu auprès d'eux (pour toute la durée) du (temps) non fabriqué qui est celui de ma vie immortelle (en permanence) exposée au soleil ». Il y a donc deux temps : le temps fabriqué du monde des hommes,

¹ PANAINO, I.C. ; Sara CIRCASSIA, *L'inno avestico a Druuâspâ*, thèse inédite, Ravenna 1999, p. 117 n. 2.

² Eric V. PIRART, *Kayân Yasn (Yasht 19.9-96). L'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran*, Sabadell-Barcelona 1992 ; Almut HINTZE, *Der Zamyâd-Yasht*, Wiesbaden 1994 ; Helmut HUMBACH et Pallan R. ICHAPORIA, *Zamyâd Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta*, Wiesbaden 1998. Les conclusions du point de vue de la doctrine des millénaires ont été tirées par Clarisse HERRENSCHMIDT, « Mythe et non histoire en Iran mazdéen », in *Philosophes et historiens anciens face aux mythes, Etudes de lettres*, Lausanne, 1998, 131-143.

qui est celui du mélange avec le mal, et le temps non fabriqué du séjour des dieux, qui n'a pas de fin et n'est pas soumis à l'alternance du jour et de la nuit¹.

6. Les strophes 53 à 58 du Yasht 13 racontent que les Fravartīs, c'est-à-dire les âmes célestes et préexistantes des hommes, ont, à un certain moment, déclenché trois grands cycles naturels : celui des eaux, celui de la végétation et celui des astres. La strophe consacrée à ceux-ci explique que, pareillement aux eaux et aux plantes, ils avaient depuis longtemps été mis en place, mais qu'ils étaient restés sans bouger et dit dans quelle circonstance : « avant l'hostilité des démons, avant l'agression des démons ». Nous avons alors affaire à la seule évocation avestique de ce que les théologiens sassanides appellent *ēbgat*, l'Assaut, l'irruption d'Angra Manyu dans le monde instauré par Mazdā. Cette interprétation se recommande évidemment puisque nous nous trouvons au moment où le monde, créé depuis longtemps, mais demeuré immobile, se met à fonctionner dès lors que s'opère le mélange avec le mal².

Nous savons à présent que la doctrine des millénaires est de loin antérieure à l'époque sassanide, mais nous ne sommes pas en mesure de dater son origine d'une manière précise. En effet, les seuls indices qui permettent de reconstituer l'histoire pré-sassanide de l'Avesta sont si fragiles que les spécialistes se trouvent en désaccord profond sur leur interprétation. La divergence est considérable quand il s'agit d'estimer la date de composition des textes. Tous s'accordent, parce que c'est une évidence philologique, à considérer que les chapitres 28 à 53 du livre Yasna, à l'exclusion de 42 et 52, constituent la plus ancienne partie de l'Avesta. Ceux qui croient que la tradition sassanide qui situe Zarathushtra « 258 ou 300 ans avant Alexandre » repose sur un souvenir historique fiable situent ces chapitres au VI^e s. avant l'ère commune et estiment à un siècle environ le délai qui les sépare des plus anciennes parties du livre restant. Ceux qui pensent que cette datation est le produit d'une spéculation millénariste se fondent sur l'analyse linguistique et la critique textuelle, font explicitement

¹ Jean KELLENS, « L'ellipse du temps », in *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft 19, Neue Folge*, Dettelbach 2000, 127-131.

² Jean KELLENS, « Les saisons des rivières », in *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård*, Berlin-New York 2001, 471-480 ; p. 473.

la distinction entre Avesta ancien et Avesta récent et échelonnent la composition du premier entre 1700 et 900, celle du second entre 900 et 300. Dans ces conditions, le consensus maximal est que les évocations des Yashts 8, 10, 13 et 19 témoignent du fait que la doctrine des millénaires était constituée au moins dès le milieu du V^e s. avant l'ère commune. Deux sources grecques en apportent la confirmation indirecte.

1. Dans *De Iside et Osiride*, Plutarque rapporte que, selon les mages, l'histoire du monde se composait de deux périodes de 3.000 ans, la première pendant laquelle Horomazès et Arimanius exercent alternativement la suprématie, la seconde pendant laquelle ils se combattent à l'avantage final d'Horomazès. S'il est vrai que Plutarque, comme il semble, a puisé cette information dans Théopompe, nous disposons d'un terminus ante quem aux environs de 350 avant l'ère commune¹.

2. Dans un fragment conservé par Diogène Laërce, Xanthos de Lydie rapporte que Zarathushtra a vécu 6.000 ans avant l'expédition de Xerxès contre la Grèce. Cette datation est paradoxale : tout en reflétant le découpage trichiliadique de la doctrine des millénaires, elle se trouve en contradiction avec elle puisque la fin des temps est censée se produire 3.000 ans après Zarathushtra. Tout s'explique cependant si elle se réfère à la création par Ahura Mazda de l'âme céleste et préexistante de Zarathushtra, 6.000 avant sa naissance matérielle et 9.000 ans avant l'échéance finale. Le terminus ante quem se situe alors vers 450 avant l'ère commune, date approximative de Xanthos².

Le millénarisme avestique précède donc de sept siècles au moins sa version sassanide. Il serait naturel que des évolutions se soient produites durant ce laps de temps, mais le témoignage de l'Avesta est trop allusif et lacunaire pour qu'il soit possible de les cerner en toute certitude. Je puis seulement en tirer les conclusions suivantes.

¹ Dernier état de la question dans Albert DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden – New York – Köln 1997, pp. 157-204.

² Cette vieille interprétation de A.V. Williams JACKSON, *Zoroaster : The Prophet of Ancient Iran*, New York 1901, pp. 152-154, a été réactivée par Gherardo GNOLI, *Zoroaster in History*, New York 2000, pp. 67-79.

1. L'opposition entre le temps fabriqué et le temps non fabriqué (Yashts 8 et 10) livre la philosophie de la doctrine avestique des millénaires. Le monde n'a pas été installé dans le temps, mais il a son temps propre, qui a été installé avec lui, distinct du temps infini et invariablement diurne qui est consubstantiel à la vie des dieux et des âmes du paradis. Il n'est dit nulle part que l'univers et son temps propre ont été créés pour servir de champ à la bataille entre Ahura Mazdâ et Angra Manyu, mais il est clair qu'ils sont le lieu du conflit entre les dieux et les démons. Si on leur sacrifie comme ils l'exigent, les dieux Mithra et Tishtrya quittent le temps divin pour agir dans le temps humain. Mithra le fait chaque jour inlassablement pour contenir les puissances démoniaques qui hantent le ciel. Tishtrya le fait chaque année pour la durée maximale de cent jours nécessaire pour gagner les pluies contre le démon de l'évaporation.

2. La citation avestique du commentaire pehlevi sur V 2.19 dit explicitement que le «ce qui est» a existé un certain temps comme pur produit de la pensée, ce qui se comprend naturellement comme une référence au premier trimillénaire, quand la création n'existait qu'à l'état spirituel. Les imperfections grammaticales du texte font qu'il est légitime de s'interroger sur son âge. Il concorde cependant avec le récit cosmogonique du Yasht 13, qui fait de l'attaque d'Angra Manyu, de la riposte qui l'a contrée et du mélange avec le mal qui en a résulté le facteur qui a mis en marche un monde déjà constitué, mais jusqu'alors immobile et immuable. Par contre, pas plus que le document Plutarque-Théopompe et le commentaire pehlevi sur Y 44.5, l'Avesta n'authentifie la distinction d'un monde sous forme spirituelle et d'un monde sous forme matérielle sans adversaire. Cette distinction relève peut-être d'un raffinement spéculatif ultérieur, auquel cas la doctrine des millénaires aurait prévu à l'origine trois périodes de trois mille ans¹.

3. Le trimillénaire des origines humaines, le troisième dans la doctrine sassanide, est celui qui préoccupe le plus l'Avesta, pour la raison évidente que c'est le seul sur lequel il y a quelque chose à raconter. Deux éléments de chronologie sont rapportés : 30 ans pendant lesquels Vrui Azinavant chevauche Angra Manyu, 1.000 d'immortalité des vivants assurée par Yima.

¹ Le champion le plus convaincant de cette hypothèse est Anders HULTGÅRD, «Mythe et histoire dans l'Iran ancien», in Geo WIDENGREN, Anders HULTGÅRD et Marc PHILONENKO, *Apocalypse iraniennè et dualisme qoumranien*, Paris 1995, pp: 63-162.

4. L'Avesta, qui n'est pas un livre historique, parle peu du trimillénaire actuel – quelques bribes du Yasht 13 laissent penser que des légendes circulaient sur ses trois premiers siècles. Par contre, il nous a laissé une description brève, mais frappante, de l'événement final (Yasht 19). Un fils posthume de Zarathushtra, désigné par le titre de *saushyant*¹, élimine les démons par la magie de son regard matériel et permet le « redressement » des morts. Certains motifs de la doctrine sassanide font défaut : les calamités annonciatrices, la grande bataille finale entre les forces du bien et celles du mal, le jugement dernier et son instrument, l'ordalie². J'incline à penser que ces péripéties exacerbées et anachroniques sont effectivement empruntées aux apocalypses juives et chrétiennes.

5. Il reste à poser la question de savoir si l'Avesta ancien connaissait déjà la doctrine des millénaires, mais ce sera en vain. Le texte ne contient aucune allusion à une période inactive du monde qui aurait précédé le déclenchement des cycles naturels. Par contre, il mentionne souvent un ou plusieurs personnages appelés « saushyant ». Il est donc probable que l'Avesta ancien connaissait la doctrine du temps fini, mais rien n'assure qu'il inscrivait la fin du temps au bout d'un horaire chiffré de l'histoire du monde.

Au temps de Haug, la doctrine des millénaires n'avait pas encore attiré grande attention, à celui de Henning, on pouvait la considérer comme un développement tardif ou d'importance mineure à l'origine (cette dernière opinion est celle de Henning). Darmesteter, lui, avait pressenti qu'elle constituait la mise en scène fondamentale du dualisme iranien. Son origine réside dans le vieux schème mythologique qui représente la cosmogonie comme le combat d'un dieu gardien de l'Ordre contre un démon qui fait obstacle à cet Ordre. La doctrine des millénaires est la transposition de ce vieux mythe que le développement de la pensée dualiste a libéré du cadre étroit de la cosmogonie et transformé en histoire totale du monde. Que l'on admette ou non cette hypothèse sur ses origines, qui, soulignons-le, est indépendante de la désastreuse mythologie de l'orage, il faut concéder

¹ Le sens exact de ce terme, étymologiquement « celui qui va gonfler », est controversé.

² Il est convenu de reconnaître l'ordalie dans deux strophes de l'Avesta ancien (Y 32.7 et Y 51.9), mais cela reste peu probable (Jean KELLENS et Eric PIRART, *Les textes vieil-avestiques*, vol. II, Wiesbaden 1990, p. 235).

qu'elle est plus ancienne et plus importante qu'on pouvait le penser il y a encore quinze ans. Or, ceci n'est pas sans conséquence.

Contrairement au modèle de Darmester, qui n'a aucune implication chronologique, celui de Haug exige des délais et est incompatible avec la datation basse (VIe s.). Lorsque Henning a substitué la datation basse à la datation haute (vers 1000) dans le modèle de Haug sans faire intervenir la doctrine des millénaires, il pouvait le faire sans susciter de contradiction : il suffisait de décaler les délais. Mais il n'en va plus de même lorsque ses épigones adaptent son analyse à la réévaluation de la doctrine des millénaires. On ne peut, sans risque d'inconséquence, combiner la datation basse de Zarathushtra (VIe s), la datation relativement haute de la doctrine des millénaires (Ve s) et la nature philosophique personnelle du dualisme mazdéen. De ces trois données, l'une au moins doit être exclue pour dessiner un schéma cohérent. Haug n'envisageait pas la première, Henning sous-estimait la deuxième et Darmesteter rejetait la troisième – mon avis personnel étant que la première et la troisième sont pareillement erronées. Quoique le postulat de Haug n'en soit pas réfuté, il est évident que c'est le choix de Darmesteter qui se trouve le mieux en harmonie avec ce que nous savons aujourd'hui de la doctrine des millénaires.

Je ne sais pas ce que vaut ou ce que vaut encore, du point de vue épistémologique, l'opposition de Haug entre théologie et philosophie. Cela relève, à vrai dire, d'un domaine où j'ai peine à penser quelque chose. Je dirai seulement que je ne l'aime pas, pas plus que je n'aime la focalisation du débat sur les grandes catégories de polythéisme, de monothéisme et de dualisme. Dans un petit livre très intelligent où il évite les inconséquences susmentionnées, mais, il est vrai, en évitant aussi toute question touchant aux origines, Shaul Shaked a le mérite de donner une définition acceptable du rapport entre monothéisme et dualisme sans trop concéder à la démarche classificatoire¹. Tout monothéisme, parce qu'il doit affronter le problème du mal, est "*in a sense*" un dualisme et tout dualisme, parce qu'il ne hisse jamais le mal au niveau de Dieu, est "*in reality*" un monothéisme. C'est bien, mais, sur ce point aussi, Darmesteter avait exprimé un avis plus libre et plus adapté au mazdéisme parce que le polythéisme était introduit dans le schéma. Le polythéisme indo-iranien, disait-il, comporte un "monothéisme latent", par sa tendance à couronner un dieu hégémonique, et un "dualisme inconscient", en

¹ *Dualism in Transformation*, London 1994, p. 26.

offrant un rôle aux démons¹. Bref, entre les trois systèmes, comme Shaked le dit de deux d'entre eux seulement, "tout est question de degré, d'intensité, d'emphase, non de substance". La spécificité du mazdéisme est sans nul doute que son accent est holocinétique et, dans toutes les positions, faible.

¹ *The Zend-Avesta I*, Oxford 1880, p. 57.