

LA NOTION D'ÂME DANS LE MAZDÉISME SASSANIDE

PHILIPPE GIGNOUX

Directeur d'études, É.P.H.E., Section des sciences religieuses, PARIS

L'analyse du composé humain qui n'est pas simplement bipartite, formé d'un corps et d'une âme, a été faite depuis longtemps. Il a été montré comment, à une époque déjà très ancienne, en Iran, cette analyse dépend d'une multitude de termes¹, dont le sens, selon les développements de la philosophie tardive, ne peut être ramené à des considérations purement psychologiques, mais ressortissent clairement à des données ontologiques². Toutefois la liste de ces termes qui constituent les composants de l'être humain n'est pas uniforme et peut varier de quatre à sept vocables environ³. L'anthropologie iranienne ancienne manifeste ainsi son originalité par rapport au monde sémitique, où l'homme est conçu selon un schéma tripartite.

La liste la plus courante, d'après la littérature pehlevie, comprend 5 à 6 termes:

- *tan*, le corps
- *gyān*, l'âme / souffle vital
- *ruwān*, l'âme (eschatologique)
- *bēy*, qui ne fait pas toujours partie de la liste: la conscience;
- *ēwēnag*, la forme ou le prototype
- *frawahr*, ou l'âme préexistante.

Nous verrons comment, selon les données du *Dēnkard*, au livre III, fonctionnent ces termes les uns par rapport aux autres. Mais auparavant, il me faut mentionner brièvement comment les deux grands textes du *Bundahišn* et de *Zādspram* fournissent deux points de vue différents.

¹ Cf. G. WIDENGREN, *Stand und Aufgabe der Iranischen Religionsgeschichte*, p. 30, où il a comparé les listes en avestique à celles attestées en pehlevi. Voir aussi GIGNOUX 1979, pp. 63-64.

² L.C. CASARTELLI, *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, Paris, 1884 [traduit en anglais par F.J. Dastur JAMASP ASA, sous le titre *The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids*, Bombay, 1889], énumère toutes sortes de listes, allant jusqu'à 11 termes, mais il les groupe sous le titre de «*Notions psychologiques*»: je pense qu'il fait là une erreur, même si, en effet, il semble que les théologiens aient un peu tout mélangé. Mais on peut aussi expliquer ces différences d'une liste à l'autre et l'entremêlement de notions psychologiques et ontologiques par l'existence de diverses écoles d'interprètes.

³ Comme je l'ai noté (GIGNOUX 1979, p. 64 note 85), il semble inexact de croire à une trinité d'âmes, comme le proposa H.S. NYBERG, car les données me semblent trop fluctuantes et non fixées, dans les textes avestiques, tout comme la liste des *Amesha Spenta*, ainsi que l'a montré de manière convaincante J. NARTEN, *Die Ameša Spentas im Avesta*, Wiesbaden, 1982.

Le premier envisage le composé humain sous un angle plus intellectuel: comme l'a rappelé S. SHAKED⁴, il y a six composants qui sont:

- *huš*, l'intelligence
- *wīr*, la mémoire
- *mālišn*, la perception
- *handēšišn*, la pensée
- *dānišn*, le savoir
- *uzwārišn*, le discernement

et qui sont présentés en parallèle avec les six *Amesha Spenta*, de sorte que, selon Shaked, l'âme, douée de ces six entités, a une relation quasiment ontologique avec le monde divin, tout comme Ohrmazd par rapport aux six *Amesha Spenta*. Ce qui montrerait que l'âme a quelque chose de divin, et peut abriter en elle les dieux, mais aussi les démons. Cette exégèse ne me convainc pas tout à fait: à mon avis, cette doctrine peut s'expliquer simplement par les spéculations macro-microcosmiques, ici entre les composants de l'âme humaine et les entités abstraites que sont les *Amesha Spenta*, qui, quoique je les estime tardives, sont comme un prolongement naturel de la conception iranienne de l'être humain. L'engouement pour ces spéculations à l'époque sassanide me paraît suffisamment prouvé, comme j'ai essayé ailleurs de le mettre en évidence⁵, pour avoir donné lieu à des développements divers, comme celui que nous trouvons dans le *Bundahišn*.

L'auteur d'une "Anthologie" qui se prénomme *Zādspram*, semble avoir adapté et associé de manière très ingénieuse la liste des composants humains à des notions plus anatomiques et médicales, manifestant par là non seulement son attachement à la théorie traditionnelle mais aussi sa connaissance approfondie de la médecine de l'époque, encore très dépendante de la philosophie ou de l'astrologie⁶. Ainsi, pour *Zādspram*, dans le chapitre 29,30 de son Anthologie, il y a trois divisions importantes: ce qui relève du corps (*tanīg*), de l'âme vitale (*gyānīg*), et de l'âme eschatologique (*ruwānīg*). Puis ces trois divisions se subdivisent elles-mêmes en trois et constituent neuf catégories. Dans le corps, on distinguera ainsi ce qui est solide, liquide et gazeux. Dans l'âme vitale, il y aura *gyān*, *bēy* et *frawahr*. Dans l'âme eschatologique, trois âmes différentes: l'âme «*qui est dans le corps*», l'âme «*à l'extérieur du corps*» et l'âme «*dans le monde céleste*». Cette dernière division semble refléter les deux fonctions de la *ruwān*: à la fois présente dans le corps mais aussi appelée à la vie extra-corporelle et à l'immortalité, qui, à mon avis, demeure sa définition essentielle, comme on le verra. Quant à l'âme «*à l'extérieur du corps*», elle représente l'âme qui sort du corps, comme dans le rêve, ou qui va à la rencontre de la *dāenā*, c'est-à-dire celle qui explique le voyage extraterrestre, comme je l'aborderai dans la seconde partie de mon intervention. Il semble qu'il y ait dans ce schéma tripartite de l'âme, un parallèle assez frappant avec ce qu'enseignait Platon, dans

⁴ Au cours d'une série de conférences faites à l'École Pratique des Hautes Études, en mai 1993.

⁵ Dans le *Memorial Volume O. KLIMA*, éd. par P. VAVROUŠEK, Praha, 1994, pp. 27-52.

⁶ Une nouvelle édition critique, avec traduction française et commentaire, a été publiée dans les *Cahiers de Studia Iranica* n°13, Paris, 1993, par Ph. GIGNOUX et A. TAFAZZOLI. Cf. aussi Ph. GIGNOUX, "Un témoin du syncrétisme mazdéen tardif: le traité pehlevi des «*Sélections de Zādsparam*»", *Transition Periods in Iranian History*, *Studia Iranica*, Cahier n° 5, Paris, 1987, pp. 59-72.

LA NOTION D'ÂME DANS LE MAZDÉISME

le *Timée* 89e, qui distinguait entre l'âme mortelle, l'âme immortelle et l'âme du monde, quoique les fonctions des unes et des autres soient très différentes.

Revenons donc à la définition ontologique de la *ruwān* : on connaît, grâce en particulier aux travaux de S. Shaked, l'importante distinction au plan métaphysique, entre le *mēnōg*, ce qui est invisible, céleste, spirituel, pré-existant, et le *gētīg*, terme qui définit le monde matériel, visible, d'ici-bas.

Or, d'après le chapitre 137 du *Dēnkard III* (*DK*, éd. Madan p. 140 sv. – par la suite, abrégé *DKM*), c'est l'âme vitale (*gyān*) qui fait le partage entre six notions *mēnōg* et six notions *gētīg*. Un tableau très clair expose ces six paires:

- *gētīgīg*, ce qui appartient au *gētīg*
- *hu-dahišnīh*, la bonne création⁷
- *pādixšāyīh*, la souveraineté
- *āzarm*, le respect ou l'honneur
- *xwāstag*, les biens/richeesse
- *tan*, le corps
- *gyān*, l'âme vitale
- *ruwān*, l'âme eschatologique
- *kirbag*, les bonnes actions
- *frārōn-tuxšāgīh*, l'effort vers le bien
- *dēn*, la religion / la conscience religieuse
- *dānāgīh*, la sagesse/la science
- *mēnōgīg*, ce qui appartient au *mēnōg*.

Le passage indique explicitement l'opposition parallèle de ces six catégories, de sorte que les biens terrestres, du côté du corps, sont mis en connexion avec les biens spirituels que doit amasser l'âme en vue de son salut: les actes méritoires, les efforts, la religion (pratiquée) procurent la sagesse (ou peut-être la gnose?). Mais à travers ces oppositions, on peut déceler d'autres correspondances: *pādixšāyīh* s'oppose à *dēn*, parce que la royauté et la religion sont liées entre elles comme deux jumeaux, selon un thème commun à la littérature pehlevie et aux écrits postérieurs arabo-persans⁸. On pourrait voir aussi dans les 2^e, 3^e et 4^e termes *gētīg* comme un écho des trois fonctions duméziliennes: souveraineté, honneur (dû aux guerriers) et richesses (procurées par les cultivateurs). Surtout, je pense qu'il y a là encore une relation au thème du microcosme-macrocosme, comme l'indique l'auteur lui-même, au début du chapitre, de la façon suivante:

*ciyēn ēd ī mardēm ī ast gēhān hangirdīgīh ī paydāg pad *winnārdagīh ī gyān mayān gētīgīg ud mēnōgīg ham-juxt šasān...*

DKM 140, ligne 17.

«*Chez l'homme, qui est un sommaire visible du monde, par l'arrangement de l'âme vitale parmi les six paires gētīg et mēnōg...*»⁹.

⁷ Je diffère un peu de la traduction des termes fournie par Jean de MENASCE, *Le troisième livre du Dēnkard*, Paris, 1973, pp. 142-143: il me semble que ma lecture du mot est préférable à celle de cet auteur qui lit *hu-dāšnīh*, «bienfaisance». De même, la traduction de *pādixšāyīh* par «autorité» me paraît inadéquate.

⁸ D'ailleurs dans le même chapitre (de MENASCE, *o.c.* p. 143, l. 13-14), il est dit que «*par la cessation de la souveraineté il y a retardement de la propagation de la religion*». Et encore (ligne 8): «*La propagation de la dēn mēnōg se fait par l'union de la souveraineté gētīg*».

⁹ Ici aussi, ma traduction diffère de celle de J. de MENASCE, *o.c.* p. 142.

La prééminence de l'âme-*ruwān*

De nombreux textes mettent en évidence la prééminence de l'âme-*ruwān* par rapport aux autres composants de l'homme.

Le chapitre 32 de la *Rivāyat pehlevie* manifeste la supériorité de l'âme eschatologique sur l'âme vitale, puisqu'il y est dit que, tant que les démons n'ont pas rendu la *ruwān* – *druwand*, c'est-à-dire condamnée à l'enfer et invisible, même s'ils ont séparé l'âme vitale du corps, c.-à-d. ont produit la mort, ils n'estimeront pas avoir causé à l'homme le mal suprême. Par là est soulignée la place irremplaçable de l'âme-*ruwān* dans l'économie du salut.

Pourquoi les démons cherchent-ils à rendre l'âme eschatologique invisible? La réponse est sans doute à trouver dans le chapitre 22 du *Dēnkard III*, où il est écrit que l'âme est un être (*stī*) lumineux qui ne peut se changer en être ténébreux.

Par ailleurs, l'âme-*ruwān* est ce qu'il y a de plus *mēnōg*. Comme l'indique le chapitre 123 du *Dēnkard III*, «dans le *gētīg*, le plus *mēnōg* est la *ruwān* dans le corps, et l'âme vitale dans la *ruwān* est nécessaire pour maintenir le *gētīg*»¹⁰.

Dans le même chapitre, sont distinguées trois formes (*dēsag*) ou trois niveaux d'existence:

- le plus bas, pour ainsi dire, est constitué par les quatre éléments: air, feu, eau et terre, qui forment la nature des êtres matériels;

- au second niveau, appartiennent les quatre humeurs des vivants: sang, phlegme, bile noire et bile rouge¹¹.

- au troisième niveau, il y a la *frawahr* et la *ruwān* qui associent les humeurs chez l'homme, le bétail et les autres êtres vivants.

Plus loin, il est affirmé que *ruwān*, *waxš* et *cihr* sont semblables, en ce que toutes trois sont *mēnōg*, mais *ruwān* et *frawahr* sont différentes de *waxš* en ce que *ruwān* et *frawahr* sont des existants, tandis que *waxš* est dans un existant.

Ruwān et *frawahr* diffèrent aussi l'une de l'autre, parce que *ruwān* est douée de volonté, et *frawahr* douée de nature (*cihr*), et *waxš* est différent de *ruwān* en ce que *ruwān* est l'essence de *waxš*, et *waxš* c'est la force (*nērēg*) qui est dans la *ruwān*.

Cette dernière définition devrait nous orienter vers le sens exact de *waxš*, qui à mon avis a fait l'objet jusqu'ici de quelques méprises. En effet, il y a deux mots qui ne se distinguent que par le vocalisme, auquel on n'a pas toujours suffisamment prêté attention.

Wāxš (avec un **a** long) signifie 'esprit' et est attesté en moyen-perse manichéen comme en sogdien. Mais il n'est pas certain qu'il le soit aussi en pehlevi des livres. Là, il est toujours écrit sans voyelle longue, à lire *waxš*, et donc apparenté à la racine verbale 'croître', 'augmenter' (< av. *vaxša*- "*Wachsen*", AIW 1339). Sans doute est-il possible de supposer des erreurs de copistes en pehlevi, oubliant de noter le **ā** là où il est nécessaire. Mais il me semble que partout dans le *DK*, la signification de *waxš* comme une force qui fait croître suffit à rendre compte des nombreuses occurrences du terme.

¹⁰ Je ne crois pas qu'il faille lire ici, à la place de *gyān*, *ox/axw*, comme le fait S. SHAKED, *Mémorial Jean de Menasce*, Paris, 1973, p. 320.

¹¹ *Zādspram* (dans l'Anthologie) enseigne, plus en détail, ces mêmes théories, et d'un point de vue plus anatomique que philosophique. Elles sont évidemment empruntées à la Grèce. Le titre même du chapitre 29 de son traité est inadéquat, et il a d'ailleurs été sans doute forgé tardivement, puisqu'il mentionne une composition tripartite de l'homme: *tan*, *gyān* et *ruwān*. Mais le chapitre 30,1 mentionne les quatre divisions essentielles: le corporel, le vital, le connaissant et l'animé (*tanīg*, *gyānīg*, *dānišnīg ud ruwānīg*); le rédacteur a oublié le troisième terme qu'il faut restituer en raison du contenu de ce chapitre.

Il est dit en effet, dans le chapitre 362 du *Dēnkard III*, qu'au moment de la Rénovation, le «Créateur rappellera chaque waxš de la force originelle de la waxš... pour recomposer l'âme»¹². Il ne s'agit donc pas d'un esprit, comme l'interprète l'éditeur récent de la *Rivāyat pehlevi*, A.V. WILLIAMS¹³, qui cite dans son commentaire au chapitre 32 un passage du *Dēnkard III* (241,16), où la suprématie de *ruwān* est une nouvelle fois affirmée:

«*Ruwān est maîtresse et souveraine sur le corps comme le maître de maison sur la maison et le cavalier sur le cheval. Elle est l'organisatrice du corps. Et l'âme vitale, la conscience et la fravashi (gyān, bēy et frawahr) sont ensemble des waxš¹⁴ en elle et qui sont (en eux?) des instrumentaux (abzārēmand) de la ruwān*».

Il n'est pas non plus question d'esprits dans le traité de *Zādspram*, qui connaît bien les différents composants: *gyān*, *tan*, *frawahr*, *ruwān*, et qui utilise la racine *waxšīdan* pour désigner la *frawahr* (chap. 29,2) comme *frāz-waxšēnīdār*, c.-à-d. "agent de croissance". On ne pourrait donc à mon avis qualifier celle-ci d'esprit. De plus, il y a, comme on le voit, accord avec ce qu'enseigne le *Dēnkard*.

La *ruwān* est appelée aussi chez *Zādspram* «souveraine et organisatrice du corps» (29,7), et elle est de même déclarée *mēnōg* d'un point de vue ontologique (29,9).

Le voyage de l'âme

Attribuer à *ruwān* la qualité intrinsèque de *mēnōg* me paraît indiquer suffisamment sa destinée *post-mortem*. On sait en effet qu'au moment de la mort, l'âme vitale s'évanouit tandis que la *ruwān* est ce qui survit dans l'au-delà. Nous en avons une preuve dans les formules qui apparaissent sur certains sceaux, dont la fonction, comme je l'ai proposé, est de commémorer l'âme d'un défunt. Ainsi le sceau n° 20.71¹⁵ comporte la phrase suivante:

«*Que ton âme (ruwān) soit commémorée!*».

Sur d'autres cachets, un nom de personne (n° 30.94)¹⁵ est ajouté à la même formule, ce qui peut donc s'interpréter comme une invitation à se souvenir de l'âme d'un être cher: qu'un sceau puisse servir à cela est sans doute étranger à sa fonction principale. Mais l'on doit se rappeler combien la commémoration du *nom* a d'importance dans le zoroastrisme, et combien grande est la piété des mazdéens envers les défunts, et surtout comme les mazdéens se préoccupaient du sort de l'âme après la mort, pour permettre au défunt d'accéder au paradis, et l'importance de la liturgie en ce sens. Qu'il me suffise de

¹² J. de MENASCE, *o.c.* p. 327. Dans le lexique du livre III, l'auteur ne mentionne le mot qu'avec le sens de "croissance" (cf. p. 441). Il y a déjà bien longtemps, G. DUMÉZIL avait noté dans *Naissance d'Archanges* (Paris, 1945, pp. 143-144) l'étroite relation entre *force* et *croissance*: «On sait combien, dans le monde indo-iranien, la notion de force est proche de celle de croissance, exprimée par la racine *ug-, *aug-, ou par la racine proprement indo-iranienne *vrđh-».

¹³ *The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, Copenhagen, 1990.

¹⁴ J. de MENASCE, *o.c.* p. 230, traduit par «esprits».

¹⁵ Dans la collection Mohsen FOROUGHĪ, publiée par Ph. GIGNOUX et R. GYSELEN, dans *Sceaux sassanides de diverses collections privées*, Leuven, 1982.

¹⁵ *Ibidem*.

rappeler par exemple le titre donné au grand mage Kirdīr par le roi Vahrām II et qui évoque la mémoire de son père défunt Vahrām I¹⁶.

Ruwān sert à expliquer, j’y ai déjà fait allusion, le phénomène des rêves. Il faut citer ici l’enseignement de *Zādspram* :

«*Quand le corps est endormi, l’âme (ruwān) sort, que ce soit près ou au loin, elle s’en va et considère les choses, au moment du réveil elle retourne dans le corps*» (chap. 29,8).

Il ne s’agit pas ici d’une *psychanodie*, mais bien de ce qui se passe dans l’état d’inconscience, car la comparaison avec le gardien du feu dans le Temple est suffisamment éloquente:

«*C’est comme quand le feu est allumé, la fonction de celui qui l’allume est de se tenir près de lui; si le feu est endormi, la porte de la coupole étant fermée, il (peut) s’en aller, que ce soit près ou loin*» (chap. 29,8).

Ceci est très clair, à partir d’un autre passage, en 30, 32 :

«*Quand le corps s’endort, l’âme vitale est dans le corps, l’âme-ruwān à l’extérieur et la conscience (bēy) fait le messenger entre elles et reçoit de l’âme-ruwān l’information, la montre à l’âme vitale, et celle-ci la confie à l’intelligence, la gardienne*».

Mais *ruwān* joue également un rôle dans le “voyage de l’âme”, qui, comme je l’ai montré dans plusieurs articles¹⁷, est attesté à des époques différentes, à savoir au 3^e siècle dans la vision de Kirdīr, et dans les voyages légendaires de Wištāsp et d’Ardā Vīrāz dans des textes beaucoup plus tardifs. Nous avons vu que l’âme-*ruwān* est divisée en trois, selon ses trois aspects: l’âme «à l’extérieur du corps» ou l’âme qui est sur le chemin (WZ 30, 45) peut jouer son rôle dans le passage de la mort au paradis ou à l’enfer, mais aussi dans le voyage extraterrestre que j’ai rapproché des voyages de type chamanique, faute d’une meilleure définition.

Dans son *Survey* sur l’ascension de l’âme, *Psychanodia I*, dont il faut regretter amèrement qu’il n’ait pas eu de suite, CULIANU s’est peu étendu sur les données iraniennes. Ses jugements en ce domaine me paraissent même mal argumentés. Ainsi affirme-t-il, p. 57, que l’Avesta récent et les écrits pehlevis du 9^e siècle concernent l’eschatologie, non des révélations extatiques.

«*Le voyage d’Ardā Vīrāz, quoique authentiquement iranien, n’est pas la règle, mais l’exception qui la confirme*».

Sans doute, comme il conclut, ce voyage n’a rien à voir avec le *mi’raj* de Muhammad, mais ce jugement d’ensemble qu’il porte sur les apocalypses iraniennes est beaucoup trop rapide, ce qui s’explique d’ailleurs – et c’est pourquoi il ne faudrait pas trop en tenir rigueur à l’auteur – par le contenu même de l’ouvrage, qui n’est qu’un *Survey* historique. Celui-ci, écrit par Culianu à l’âge de trente ans, en dépit de l’énorme érudition qu’il déploie, n’est encore qu’une œuvre de jeunesse, comme un cadre pour servir à des recherches futures.

J’ai proposé de rattacher les voyages de l’âme de Kirdīr, de Wištāsp et d’Ardā Vīrāz à l’idéologie chamanique. Culianu aborde celle-ci, aux pages 26-27 de son livre, et

¹⁶ Ce titre est «Mowbed du bienheureux Vahrām» «Mowbed du bienheureux Vahrām», cf. Ph. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, Textes et Concordances, Studia Iranica, Cahier n° 9, Paris, 1991, pp. 39 et 69.

¹⁷ Cf. GIGNOUX 1979, 1981, 1987 et 1990.

conclut que la théorie chamanique a fourni «une explication très raisonnable de l'origine des apocalypses grecques» (p. 27). Concernant l'Iran, il note seulement, p. 26, la conception de Nyberg, essayant de montrer que Zoroastre avait été une sorte de chaman, et la moquerie dont Nyberg fut victime de la part de Henning, dont les arguments furent, écrit Culianu «more brilliant than reliable», «*more brilliant than reliable*», ce qui est tout à fait juste. Mais l'importance du livre de l'auteur roumain réside dans une saine critique des théories de la *Religionsgeschichtliche Schule* en soulignant leur abandon progressif dans ce qu'elles ont d'extrême; j'ai souvent exprimé moi-même mon rejet d'un pan-iranisme excessif.

Dodds a proposé par ailleurs une origine *scythe* à la forme grecque du chamanisme, donc présent dans un milieu iranophone.

Je ne reviendrai pas sur la possibilité d'interpréter les visions de l'au-delà, en Iran, à partir d'une sortie de l'âme-*ruwān*, comme des voyages de type chamanique. Mais qu'il me soit permis de rappeler que j'ai prouvé, me semble-t-il, la très grande parenté entre le voyage d'Ardā Vīrāz et les récits de voyage extraterrestre du Bhoutan et du Tibet, dans une communication à Rome publiée en 1990. De plus j'ai montré, ce qui me semble important pour la comparaison, qu'il y a une continuité frappante, un exact parallèle, entre les expériences chamaniques racontées dans les biographies de chamanesses tibétaines depuis le 12^e siècle, et les pratiques contemporaines de communication avec le monde des morts de chamanesses du Bhoutan. C'est dire que le chamanisme ne doit pas être considéré à mon avis comme un phénomène religieux strictement contemporain à étudier d'un point de vue seulement synchronique, comme semblent le faire les spécialistes du domaine, mais que cette idéologie a une dimension diachronique, et qu'elle est attestée historiquement, qu'elle a une histoire dans des régions très voisines de l'Iran. Il est donc possible de croire que les restes d'une tradition chamanique existent aussi en Iran, notamment à travers le voyage d'Ardā Vīrāz qui, sans avoir de base historique, a toutefois tous les caractères du voyage extraterrestre de type chamanique. La vision extatique de Kirdīr, au 3^e siècle, a, au contraire, un fondement historique certain, mais présente moins bien les caractères du voyage chamanique. Selon moi, ceux-ci ont pu être effacés ou déguisés délibérément, car le mage, racontant sa vision en des inscriptions officielles, et ayant été établi par le pouvoir royal pour fonder ou re-structurer le zoroastrisme en *religion d'état*, aurait pu choquer le lecteur – certes bien rare – en avouant trop ouvertement sa participation à des pratiques peu orthodoxes au regard du mazdéisme officiel. Quoi qu'il en soit, le mage a voulu dire nettement deux choses:

1 - attirer l'attention et renforcer la foi des croyants en l'existence d'un paradis et d'un enfer, un dogme qui pouvait avoir été oublié ou laissé dans l'indifférence;

2 - mettre en évidence la vieille tradition iranienne du voyage de l'âme individuelle après la mort, devant passer par le pont Cinvad, être jugée par le dieu Rašnu, accompagnée par son double, la *daēnā*, et quelques divinités.

Par ailleurs, les contacts entre l'Iran et le Tibet, que le regretté G. TUCCI s'était employé à mettre en évidence, ont été étroits, déjà à l'époque sassanide: dans le *Memorial Volume* destiné à honorer le souvenir de ce grand savant, j'ai souligné¹⁸ quelques-uns de ces contacts, ou plutôt, comme celui-ci les désignait, des *analogies*; elles consistent en les symboles de la royauté, son caractère sacré, et les circonstances de la succession, souvent dramatiques et conflictuelles en Iran comme au Tibet. Mais c'est surtout dans l'idéologie du sort de l'âme après la mort que les parallèles sont les plus frappants: pour

¹⁸ Ph. GIGNOUX, "Sur quelques contacts entre l'Iran et le Thibet", dans *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, edenda curaverunt G. Gnoli et L. Lanciotti, Serie Orientale Roma LVI, 2, Roma, 1987, pp. 501-507.

les Tibétains d'avant le bouddhisme, c'est le *bla*, âme pouvant quitter le corps et y revenir après un voyage dans l'au-delà, qui évoque incontestablement la fonction de la *ruwān* iranienne. Outre la pluralité d'âmes, dont le caractère chamanique avait été noté par Tucci, l'attente de l'âme près du corps après la mort, et les menaces graves qui pèsent sur elle au moment de son voyage vers l'au-delà, sont bien connues en Iran. J'avais signalé encore dans l'article susmentionné une modalité parallèle du départ de l'âme, qui se fait, en «*tirant une flèche par l'ouverture du toit*» (c.à.d. du front), pour le tibétain, et qui, selon le *Vendidad*, est dû aux assauts d'un démon qui lance une flèche contre l'homme juste¹⁹. Il me semble en tout cas difficile de douter des rapports étroits, de caractère chamanique, qui existent entre l'Iran et les pays qui confinent à l'Asie Centrale et à l'Himalaya.

J'ajouterai un autre argument, certes moins probant, mais qui a peut-être néanmoins quelque valeur. Quelle que soit la faiblesse des données à mettre sous le nom de *pseudépigraphes zoroastriens*, on peut, à la suite de Roger BECK²⁰, constater quelques faits troublants:

a - Dans le traité *Sur la Nature* (et dans un ouvrage beaucoup plus tardif, le *Kitāb al-mawālīd*) Zoroastre semble mourir puis revenir à la vie²¹. Il devait même descendre dans l'Hadès pour obtenir des dieux ses révélations (astrologiques): la mise en scène du mythe d'Er, chez Platon, a été substitué en faveur de Zoroastre²². Que cela ne soit qu'une pure fantaisie n'est sans doute pas recevable, mais pourrait indiquer l'intérêt, chez les Iraniens comme chez les Grecs, pour le voyage de l'âme. Dans ces pseudépigraphes, les mages sont présentés comme des experts des relations entre les vivants et les morts, entre ce monde-ci et l'autre monde²³. Selon le traité gnostique de *Zostrianos*, Zoroastre acquit sa révélation en montant aux cieux. Kirdīr, dans ses inscriptions, utilise le même scénario.

b - Héraclide du Pont (4^e siècle avant J.-C.), disciple de Platon, invoque, dans ses informations sur l'après-vie et les voyages célestes de l'âme, la sagesse d'un scythe (Abaris) et de Zoroastre, qui lui fournit le nom d'un de ses ouvrages, dont le contenu demeure malheureusement inconnu. Mais cette notation est tout de même significative, et plus sérieuse que ce que nous trouvons dans les Pseudépigraphes zoroastriens.

Il reste que ces quelques données semblent bien indiquer que les Iraniens, autant que les Grecs, s'intéressèrent, via des expériences de type chamanique ou non, à percer les secrets de l'au-delà.

Bibliographie

AIW: Ch. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, Strasbourg, 1904¹.

CASARTELLI, L.C.: "Un traité pehlevi sur la médecine" «Un traité pehlevi sur la médecine», *Le Muséon* 5, 1886, pp. 296-316 et 531-558.

¹⁹ *O.c.* pp. 506-507.

²⁰ *Apud* Mary BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. III, E.J. Brill, 1991, "Excursus: Thus spake not Zarathuštra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World", pp. 491-565.

²¹ *O.c.* p. 538.

²² *O.c.* pp. 528 et 531.

²³ *O.c.* p. 518.

LA NOTION D'ÂME DANS LE MAZDÉISME

WIDENGREN, Geo 1955: *Stand und Aufgabe der iranischen Religionsgeschichte*, *Numen* 1, pp. 16-83, 2, pp. 47-134.

DKM : Dēnkard, édition MADAN

GIGNOUX 1979: “Corps osseux et âme osseuse: Essai sur le chamanisme dans l’Iran ancien”, *Journal Asiatique*, tome 267, 1979, pp. 41-79.

GIGNOUX 1981: “Les voyages chamaniques dans le monde iranien”, *Monumentum Georg Morgenstierne I*, *Acta Iranica* 21, Leiden, 1981, pp. 244-265.

GIGNOUX 1987 : “Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l’Iran mazdéen”, in C. KAPPLER et collaborateurs, *Apocalypses et voyages dans l’au-delà*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, pp. 351-374.

GIGNOUX 1990: “Les inscriptions de Kirdīr et sa vision de l’au-delà”, *Conferenze IsMEO* 2, Roma, 1990.