

Peut-on parler de monothéisme zoroastrien à l'époque achéménide ? **Apparences et contradictions**

Alexandre Tourovets – UCL - CIOL (PAI)¹

Au regard de cette énorme puissance à fois politique, militaire et économique que fut l'Empire des Achéménides, l'impossibilité de cerner avec suffisamment de précision et d'exactitude le système religieux adopté au cours des deux siècles de son existence représente une problématique extrêmement importante.

La connaissance de la religion des Achéménides est à la fois très lacunaire et très mal assurée à l'heure actuelle surtout en ce qui concerne sa nature, et ses caractéristiques générales. Cette question divise profondément le monde de la recherche où sont débattus en permanence un grand nombre d'arguments et de réflexions qui tous illustrent le degré de complexité de la question. C. Herrenschmidt a souligné que le problème de la religion des Achéménides est intimement lié à notre connaissance du zoroastrisme². Ceci représente la condition majeure permettant de répondre à la question fondamentale de savoir si l'état achéménide est-il zoroastrien ou non ? J. Duchesne-Guillemin avait quant à lui mis l'accent sur la nécessité de comprendre en premier lieu l'évolution du zoroastrisme avant et pendant l'époque achéménide, avant de chercher à répondre à la question³. Il y a quelques années, J. Kellens a mis en avant l'ambiguïté qui reste attachée au terme zoroastrien. Dans son étude, il en est venu à mettre en doute l'historicité du personnage de Zarathushtra (Zoroastre) et par conséquent l'existence même de son action prophétique destinée à établir une doctrine nouvelle⁴. La question primordiale – qui reste toujours d'actualité – si le Zoroastrisme concerne la doctrine de l'Avesta tout entier ou s'il s'agit uniquement des parties anciennes vraisemblablement rédigées du vivant même de Zarathushtra doit être placée au centre de tout débat. Il existe en effet d'importantes divergences entre le système religieux du Zoroastrisme à ses débuts et celui exposé dans le texte de l'Avesta, rédigé à l'époque sassanide.

En reprenant la question de l'existence d'un monothéisme zoroastrien à l'époque achéménide, il nous a semblé important de rechercher les liens qui existent entre certaines données historiques à propos du zoroastrisme. Il nous est ainsi apparu

¹ Cette recherche a été financée par la Politique scientifique fédérale au titre du Programme Pôles d'attraction interuniversitaires (P.A.I.)

² Herrenschmidt 1980, p.326.

³ Duchesne-Guillemin 1968, p.4.

⁴ Kellens 2001 : pp.171-184.

que l'analyse de certains témoignages réunis dans un ensemble de même nature permettait d'apporter un meilleur éclairage sur d'autres.

Toutefois, nous avons cherché à éviter de relier directement et automatiquement à la tradition zoroastrienne des faits attestés à l'époque achéménide simplement parce qu'on les retrouve à une époque où le zoroastrisme triomphe⁵. Nous avons par exemple, l'image du feu qui apparaît sur les monnaies royales sassanides. On compare souvent cette représentation à celles taillées sur les parois des tombes royales achéménides mais quelle certitude peut-on avoir sur la nature zoroastrienne d'une telle cérémonie du sacrifice à l'époque de la dynastie achéménide. Inversement, des coutumes qualifiées de zoroastriennes peuvent être bien antérieures au zoroastrisme, même si Zarathushtra a pu les reprendre à travers son enseignement ou plus simplement, ne les a pas condamnées. Nous y reviendrons par la suite. G. Gnoli parle d'erreur historique lorsqu'on tente d'établir des liens entre le Zoroastrisme et l'empire des Achéménide car pour lui la différence entre les aspirations sociales, morales et culturelles de la doctrine zoroastrienne est incompatible avec le développement d'une monarchie centralisée supranationale⁶.

Nous savons que dès 293 apr. J.C., ce que nous appelons le Zoroastrisme s'impose en Iran sassanide en tant que religion d'Etat sous l'action du clergé et surtout de son *Mobed Mobadan Kartir* (équivalent du *Pontifex Maximus* de l'époque). Il est évident que cette doctrine religieuse n'apparaît pas ex-nihilo mais que son histoire remonte à des temps très anciens. Son fondateur, un certain Zarathushtra (Zoroastre dans les textes grecs), n'apparaît que très furtivement dans les documents en notre possession⁷. Les lieux et la période même durant laquelle il aurait exercé son activité de « prophète » et missionnaire restent sujets à de très nombreuses discussions. A l'époque de la naissance de ce qui apparaît plus comme une philosophie moraliste qu'une religion, existait déjà un système religieux complexe et sans aucun doute très ancien. On a ainsi présenté Zarathushtra comme ayant contribué à réformer une religion en la moralisant. Toutefois, les textes en notre possession, notamment l'Avesta, livre sacré par excellence de la religion zoroastrienne sont loin de pouvoir nous informer sur les réalités religieuses que vivaient les individus à cette époque.

⁵ Si des termes avestiques sont utilisés durant l'époque achéménide pour désigner un fait et plus particulièrement une réalité d'ordre religieux, ils n'ont pas tous la même signification dans le texte de l'Avesta. Kreyenbroeck 2010, p.106.

⁶ Gnoli 1985, p.38.

⁷ Les premiers exemplaires de l' *Avesta* ainsi que les autres écrits tel le *Bundahishn* que nous possédons datent au minimum du IX^e siècle soit quelques trois siècles après la disparition de l'empire des Sassanides. Le décalage pose le problème de leur concordance avec les textes religieux utilisés durant l'époque où le Zoroastrisme était encore une religion d'Etat.

J. Kellens a montré qu'il était très aléatoire de parler de nouvelle religion à une époque probablement très ancienne alors que nous ne possédons que quelques textes (les *Gâthas*) qui reprennent « l'enseignement » du prophète⁸. C'est en effet bien peu pour cerner les fondements d'une religion à ses débuts et sous l'autorité d'un fondateur⁹.

Quelque soit l'époque, il est toutefois inconcevable de penser que ce zoroastrisme, qu'il ait représenté une simple réforme d'une religion pré-existante ou une nouveauté religieuse se démarquant des anciennes croyances, n'ait pas évolué au cours du temps. Il est maintenant admis que des nombreuses et importantes divergences existent entre le système religieux du Zoroastrisme à ces débuts (texte des *Gathas*) et celui exposé dans le texte de l' *Avesta*, rédigé à l'époque sassanide. Le problème est que le zoroastrisme est généralement vu dans son entièreté, c'est-à-dire comme une religion établie et fixée dès son commencement. De ce fait, son évolution n'est ou n'a pas toujours été prise en considération. Le Zoroastrisme sassanide ne peut être comparé au zoroastrisme tel qu'il exprimé dans les textes des *Gathas* dont, il faut le reconnaître, la compréhension reste encore très malaisée. Les quelques coutumes que l'on perçoit et que l'on attribue généralement au zoroastrisme de la période achéménide ne sont pas du tout en accord avec les préceptes qui prévaudront à l'époque sassanide notamment dans l' *Avesta*¹⁰.

Le phénomène bien connu des historiens des religions, celui de la transmission orale peut introduire assez facilement et progressivement des traditions diverses au sein d'un ensemble qui reste perméable jusqu'à ce que celui-ci soit fixé par écrit, à une époque ultérieure, et de ce fait empêchera toute possibilité d'évolution ou de changement¹¹.

⁸ Kellens 1991 : pp.8 3-85.

⁹ Bien que les plus anciens exemplaires de livres religieux que nous connaissons datent du IX^e s de notre ère, certaines parties anciennes du Livre sacré de l' *Avesta* (principalement les textes des *Gathas* inclus dans la partie appelée le Yasna), nous donnent quelques bribes d'informations sur le Zoroastrisme et sur Zarathushtra. D'après le système linguistique utilisé, l'époque semble être ancienne et très probablement pré-urbaine (fin du II^e millénaire av.n.è. si l'on croit G. Gnoli (Gnoli 1985, pp.33-35 et 39-42.).

¹⁰ De plus en plus, on est amené à parler d'une période de syncrétisme qui aurait succédé à la période initiale de diffusion du zoroastrisme et dans laquelle il faut admettre qu'il y a dû avoir des compromis avec l'ancienne tradition polythéiste notamment en ce qui concerne certains aspects de celle-ci notamment les sacrifices sanglants, l'utilisation de la boisson extatique *Haoma*, les rites funéraires,Ces différentes coutumes apparaissent comme s'écartant très nettement de la ligne d'un zoroastrisme pur et dur puisqu'elle sont condamnées dans les textes des *Gâthas*. (Voir à ce propos : Gnoli 1985, p.54-56)

¹¹ Les religions non écrites sont considérées comme « inclusives » tandis que celles qui sont écrites sont « exclusives » (Kreyenbroeck 2010 , p.104)

Pour M. Boyce, les Sassanides n'ont rien ajouté à l'*Avesta* mais ont recherché à regrouper les traditions disparates afin de répondre à une organisation religieuse bien définie (Boyce 1988, p.29).

Le Zoroastrisme a donc incontestablement évolué au cours du temps entre ses débuts dont on ne connaît rien ou presque et la doctrine au stade ultime de son développement à l'époque sassanide. Arrivé à ce stade, le corpus de documents religieux en notre possession présente une religion dont les rites et rituels ont été définitivement fixés. Or les Sassanides se sont toujours considérés comme les successeurs des Achéménides. On serait alors tenté de croire que sur le plan de la religion, les croyances des uns correspondent aux croyances des autres, ce qui ne semble pas être le cas. Dès lors se pose la question de savoir quelle était la religion des Achéménides.

Avant de continuer, nous devons souligner que l'utilisation de nombreux mots modernes nous a semblé particulièrement malaisée. Le sens que nous attribuons généralement (et habituellement) à beaucoup d'entre eux peut se révéler encombrant ou même inadapté pour exprimer une problématique d'ordre religieux qui reste avant tout extrêmement difficile à cerner et souvent insaisissable en raison de la complexité et des contradictions existantes au sein de la documentation. On peut par exemple se poser la question de savoir si des mots tels que religion, prophète, morale, spiritualité, adoration, culte.... correspondent bien à une réalité que nous cherchons à cerner mais qui se dérobe constamment à notre analyse.

En l'état de nos connaissances, les textes et inscriptions royales achéménides témoignent, par certains maigres indices, d'une influence du Zoroastrisme car certaines notions, certains concepts contenus dans le texte de l' *Avesta* semblent avoir été appliqués durant l'époque achéménide¹². Toutefois, il faut reconnaître qu'entre ces deux corpus littéraires, il existe comme nous allons le voir par la suite, un héritage commun, et même si ils restent indépendants l'un par rapport à l'autre. Un des premiers points relevés dans les textes et les inscriptions royales achéménides est qu'ils n'évoquent jamais Zarathushtra/Zoroastre, ni son enseignement, ni son nom. Cette absence de référence à Zarathushtra est un argument généralement avancé en défaveur de l'adhésion des Achéménides au Zoroastrisme. Toutefois, cela ne prouve en rien que les éléments de sa doctrine aient été ignorés par les Achéménides. Il est possible que l'idéologie royale s'exprimant à travers les inscriptions, ne permettait pas d'évoquer le nom d'un individu fut-il « prophète » dans une inscription dédicatoire liée à la personne même du roi.

Le deuxième point que l'on peut relever à partir des inscriptions royales achéménides est l'apparition de noms propres appartenant à certains membres des

¹² Dans les sources écrites de l'époque achéménide que nous retrouvons sous la forme des inscriptions sur certains bâtiments de Persépolis, et sur le relief de Bisutun, ou des textes appartenant documents de fondation ou administratifs.

familles des rois perses. Ces noms peuvent être rapprochés de ceux qui apparaissent dans les documents zoroastriens et l' *Avesta* en particulier. Arshama (Arsamès), un cousin de Cyrus Ier (vers 600) appelle un de ses fils du nom de Vishtaspa¹³ c'est-à-dire du même nom que le souverain qui est censé avoir accueilli et protégé Zarathushtra. Le même nom apparaît pour désigner le père de Darius Ier. Cyrus II appelle sa fille aînée du nom de Huatosa¹⁴ qui rappelle celui de l'épouse de Vishtaspa. Darius appelle un de ses fils Pishishyaothna¹⁵ du même nom que le fils de Vishtaspa.

Il est évident que l'attention s'est focalisée surtout sur le nom de Vishtaspa qui apparaît dans l'*Avesta* comme le premier souverain à avoir embrassé l'enseignement de Zarathushtra en devenant zoroastrien. M. Boyce semble tentée de voir dans l'existence de ces noms une preuve évidente de leur adhésion (publique) au zoroastrisme¹⁶. Toutefois, il ne semble pas déraisonnable de penser que ces noms propres aient été traditionnellement utilisés dans les familles Perses bien avant l'apparition du zoroastrisme. Le rapport entre le nom et l'appartenance d'une personne à cette religion sur base de l'existence d'un nom identique dans l' *Avesta* est donc très fragile. Toutefois, l'inexistence des noms propres achéménides dans les documents de Persépolis (tablettes du Trésor et tablettes des Fortifications) pose un grand problème.

Aucun document provenant des chancelleries de l'empire achéménide ne nous renseigne sur l'existence d'un culte zoroastrien. De même, il faut reconnaître que les recherches menées sur les inscriptions royales nous apportent plus de questions que de réponses, et lorsqu'il est possible d'en extraire quelques bribes traitant de religion ou du culte royal, ces éléments sont extrêmement lacunaires et leur signification très mal assurée.

Nos maigres connaissances sur la religion et le culte de cette époque nous proviennent des écrits de certains auteurs grecs (Hérodote, Xénophon, Xanthos, Platon et Aristote notamment) ou latins mais d'époque plus tardive (Strabon, Plutarque, Diodore de Sicile...). Nous préférons parler de témoignages littéraires plutôt que de sources historiques car aucun document ne nous donne une description véritable, c'est-à-dire détaillée et analytique, des coutumes religieuses en usage chez les Perses.

Hérodote et Xénophon évoquent à de nombreuses reprises les coutumes des Perses notamment en ce qui concerne le domaine religieux mais en tant que transmetteurs d'information et non de témoins directs. Afin de cerner au mieux la problématique qui nous intéresse, il faudrait pouvoir compter sur une continuité textuelle et non tenter de recoller entre eux des morceaux discontinus et de valeur inégale. M.

¹³ Hystaspes dans sa forme grecque et Vishtaspa en Vieux-Perse.

¹⁴ Atossa dans sa forme grecque.

¹⁵ Pissounthès dans sa forme grecque.

¹⁶ Boyce 1975, p.41.

Boyce, considère les historiens grecs comme des témoins honnêtes mais qui n'ont pas cherché à entrer à l'intérieur d'un système doctrinal qui leur était étranger¹⁷. Il semblerait plutôt, qu'en tant qu'extérieurs au monde perse, ils aient été dans l'impossibilité de recueillir des informations sur la religion perse. Hérodote lui-même reconnaît que tout Perse est soumis à l'obligation morale de s'abstenir de parler de ce qui ne leur est pas permis (I. 138). Nous retrouvons très curieusement cette règle dans le précepte zoroastrien de la Bonne Parole qui impose à tout homme (Perse) d'être bon en parole comme en acte. Le profond attachement des zoroastriens à leur religion nous permet aisément de comprendre que dans le cas d'une adhésion des Perses de l'époque achéménide au zoroastrisme, l'observance de cette règle de bonne conduite ait été accompagnée de l'interdiction de révéler ce qui se dit et se fait lors des cérémonies religieuses.

Il est très probable que les témoignages recueillis par Hérodote provenaient d'informations oralement transmises et obtenues auprès des milieux babyloniens et nobles avec lesquels il devait entretenir des relations¹⁸.

Malheureusement, les passages relatifs à la religion des Perses, généralement courts et peu développés, sont souvent entachés de confusions ou de mauvaises interprétations. Hérodote cite ainsi Mithra comme une déesse et semble éviter de nommer Ahura Mazda pour le remplacer par Zeus en tant que dieu du Ciel.

Tous ces témoignages ne concernent en fait que le domaine anatolien de l'empire achéménide et par conséquent ils ne donnent aucune information sur le culte officiel en Perse, car les Grecs n'y ont, semble-t-il, jamais mis les pieds, à l'exception de Ctésias, médecin grec à la cour de Artaxèrxe II (404-359), dont le témoignage comporte malheureusement beaucoup d'invraisemblances et de ce fait, il est considéré comme suspect¹⁹.

Toutefois, certaines sources grecques évoquent l'existence d'un personnage nommé Zoroastre qu'elles présentent comme ayant été un philosophe oriental.

Ainsi Aristote (384-322) semble connaître le système zoroastrien de l'opposition entre les deux principes qu'il nomme Oromazes/Oromazdes et Areimanius, et qui pour lui, représentent le Bien et le Mal. Il ajoute que « la doctrine de Platon sur le Bien et le principe universel de ce Bien avait été révélé à l'humanité orientale par un philosophe oriental 1000 ans avant Platon »²⁰. Or ce principe du Dualisme

¹⁷ Boyce 1982, p.183.

¹⁸ Boyce 1975, p.181. H.Sancisi-Weerdenburg a souligné la nécessité de prendre certaines précautions à propos de certaines parties du témoignage de Hérodote en raison de l'existence d'ambiguïtés et d'incohérences qui peuvent être considérées comme des signes d'une transmission orale d'informations historiques. (Sancisi-Weerdenburg 1994, particulièrement pp.42-45).

¹⁹ Llewellyn-Jones and Robson 2010 : pp.95-110.

²⁰ Boyce 1982, p.259. Il s'agit d'une réflexion tirée de l'ouvrage de Platon et intitulée *Alcibiade*. Platon reconnaît à travers les études de Eudoxe de Cnide le dualisme religieux des Perses et en tirera les leçons dans ses œuvres sur la dualité métaphysique.

éternel est parfaitement bien illustré par le combat continu entre Spanta Mainyu et Angra Mainyu, qui représentent respectivement l'Esprit du Bien contre l'Esprit du Mal dans les textes zoroastriens. Oromazdes est le Ohrmazd des textes avestiques, c'est-à-dire Ahura Mazda et Areimanius correspond à Ahriman, son compétiteur.

Dernièrement, les recherches ont été relancées en raison d'une nouvelle lecture du texte de Bisutun (texte relatif à la prise du Pouvoir par Darius Ier et son combat contre ses compétiteurs) notamment les passages concernant son rattachement à la lignée des *Kâvis*, une dynastie royale de l'Iran oriental devenu quasiment mythique pour les Perses. Cette dynastie se termine par le roi Vishtaspa, le neuvième roi mais le premier roi converti par Zoroastre, or ce nom est, comme on l'a déjà vu, celui du père de Darius. Cette équivalence onomastique a conduit la propagande royale, à faire coïncider la généalogie des Achéménides, très fortement remaniée à la demande de Darius, et celle des *Kâvis*. Darius, comme *Khshayatiya* (roi) prend ainsi la place du 9^e *Kâvis* et par conséquent, restaure l'ordre et devient le protecteur de l'état et de la religion zoroastrienne²¹.

Tout ceci montre que Darius – et très vraisemblablement une grande partie de la classe dirigeante – devait avoir une certaine connaissance du Zoroastrisme pour chercher à se rattacher à une lignée qui est à la base de l'existence même du Zoroastrisme.

Darius Ier nous apparaît comme le premier roi perse qui dans ses inscriptions se déclare officiellement adorateur de Ahura Mazda (inscriptions de Bisutun et de Persépolis). Il reconnaît Ahura Mazda comme le créateur du ciel et de la terre et cette phrase est présente au début de chaque inscription royale achéménide bien que toute inscription soit avant tout un document d'ordre politique. Cependant, Darius évoque aussi dans l'inscription de Bisutun « Ahura Mazda et les autres dieux qui existent »²². Cette phrase soulève une question importante. Quels sont ces « autres » dieux qui ne sont pas nommés ?

Peut-on déjà les identifier aux *Yazatas* qui deviendront de véritables divinités du Panthéon zoroastrien à l'époque sassanide ? Les *Yazatas* ou « vénérables »²³ « dignes d'être adorés », regroupent une série de 20 divinités créées par Ahura Mazda lui-même pour lui porter assistance et auxquelles il délègue des « missions ». Sous Artaxerxes II (vers 404-359), les documents écrits font état d'un culte rendu à deux autres divinités, Anahita et Mithra qui sont placées aux côtés de Ahura Mazda. Quand on-t-ils été introduits dans le panthéon zoroastrien ? Aucun document ne permet de donner une date de ce qui fut probablement une réforme importante à l'intérieur de la religion zoroastrienne. On a vu que Hérodote semble connaître

²¹ Kellens 2002 : pp. 429-431.

²² Colonne IV, ligne 61

²³ Une autre traduction de *Yazata*, peut-être plus explicite, est souvent proposée : « digne d'être adoré »

Mithra même s'il le confond avec une déesse. Xénophon parle du « char du Soleil » et celui du « char vide » qui suivent immédiatement celui de Zeus (= Ahura Mazda) dans la procession de l'armée de Cyrus le Jeune²⁴. Bérose (III^e s avant n.e.), cité par Clément d'Alexandrie, confirme dans son *Protrepticus* l'introduction de statues d'Aphrodite-Anaïtis dans différentes villes)²⁵. Beaucoup de chercheurs, attribuent l'apparition d'un culte à Mithra et à Anahita (Anaïtis) à des changements religieux et cultuels importants dès cette époque où des divinités iraniennes très anciennes sont réintroduites aux côtés de la divinité principale du zoroastrisme²⁶. Les cultes de Mithra et de Anahita seraient-ils liés à d'anciennes pratiques écartées par Darius et qui reviendraient en grâce sous Artaxerxes II ?²⁷

Quoi qu'il en soit, on peut se poser la question à savoir si Mithra et Anahita font déjà partie de ce groupe de divinités (*Yazatas*) que Darius ne cite pas?

Doit-on identifier ces « autres dieux » aux dieux des peuples étrangers soumis et intégrés à l'empire ? Les Achéménides les respecteront comme ils accepteront également les coutumes religieuses des différents peuples qui ont été intégrés dans l'empire²⁸ ?

D'autre part, dans le texte de Bisutun²⁹, Darius I^{er} reproche aux Elamites, de ne pas accepter de croire en Ahura Mazda comme divinité suprême³⁰. On n'y a vu une condamnation du polythéisme des Elamites. Toutefois, ce rejet semble être en accord avec la politique religieuse de Darius et celle de son successeur Xerxès (« Texte sur les *Daivas* »)³¹ qui tentent d'imposer Ahura Mazda comme le seul dieu créateur du monde. Leur action pourrait ainsi s'inscrire dans la suite logique de l'option monothéiste voulue par Zarathushtra afin de présenter la création comme l'œuvre d'un seul et même dieu.

²⁴ Xenophon, *Cyropaedia*, livre VII. Episode de la procession de l'armée de Cyrus le compétiteur dans laquelle sont inclus Xenophon et les mercenaires grecs.

²⁵ Selon Bérose "... après beaucoup de temps, les Perses commencèrent à adorer des statues de divinités aux formes humaines... cette coutume fut introduite par Artaxerxes fils de Darius (= Darius II) et père d'Ochos, qui le premier plaça la statue d'Aphrodite- Anaitis à Babylone, Suse et Ecbatana"

²⁶ Boyce, 1982, p.127 et note 46 où elle donne une mise au point intéressante. Nyberg développe ce sujet dans : *Die Religionen des Alten Iran*, pp.363-366.

²⁷ Lecocq 1997, p.159.

²⁸ En ce qui concerne le respect de la part des Achéménides envers les divinités et les cultes rendus par les peuples non Perses dans l'empire : Herrenschmidt 1980, pp.330 et ss..

Afin d'illustrer cette politique, Boyce prend exemple des obligations que l'empire britannique se devait de respecter vis-à-vis des temples des divinités hindoues (Boyce 1988, p.26).

²⁹ DB V, 14-17.

³⁰ « Ils ne sacrifient pas à Ahura Mazda et par la faveur d'Ahura Mazda j'ai fait d'eux selon mon plaisir " (DB § 72 et 75).

³¹ Ou XPh : inscription officielle condamnant le culte rendu aux *Daivas*. Voir à ce propos : Bianchi 1977 : pp.3-29 ; Gnoli 1985, pp. 57-59 ; Gnoli 1980, pp.77-79 ; Boyce 1982, pp.174-178.

Ces quelques rapprochements ne doivent pas masquer le fait qu'entre le texte de l'Avesta et les inscriptions royales achéménides, les divergences conceptuelles sur la fonction de Ahura Mazda sont très nombreux et significatives.

Les rois achéménides ont ainsi fait apparaître que leur légitimité était assurée par Ahura Mazda lui-même. Darius Ier et Xerxès déclarent lui devoir leur trône, leur puissance en raison de la protection qu'il leur accorde. Dans l'Avesta, la légitimité royale est assurée par la Khwarnah/Khwarenah or ce concept est complètement absent dans l'idéologie achéménide.

Ahura Mazda en tant que dieu créateur et bâtisseur, et selon la logique de l'époque achéménide, créateur et bâtisseur d'empire, est un concept parfaitement inconnu dans l'Avesta qui ignore tout concept politique³².

Il en est de même lorsque la déclaration royale témoigne de la protection de Ahura Mazda sur la monarchie de droit divin. Il suffit pour cela de reprendre les déclarations de Cyrus et de Darius à propos de la volonté d'Ahura Mazda de leur octroyer un empire et le pouvoir. La teneur de ces inscriptions royales est donc parfaitement comparable à celles des documents royaux en Mésopotamie et en Assyrie. Or, le concept de la royauté de droit divin et le choix divin de tel ou tel personnage pour l'exercer est inconnu dans l'Avesta.

De même, il apparaît clairement que toutes les actions du roi achéménide sont le seul fait de la volonté (et la protection) de Ahura Mazda et cette idéologie royale peut être comparée à celle existant en Mésopotamie et en Assyrie. De nouveau, un tel concept inconnu dans l'Avesta.

Il nous a semblé important de réexaminer les témoignages concernant la religion et le culte des Perses en provenance des sources grecques contemporaines (Ve – IVe av. J.C) . Il n'est pas question de reprendre toute la documentation existante mais de réfléchir sur la valeur à accorder à certains éléments de celle-ci même si de tels témoignages ne représentent en fait que des échos lointains et probablement déformés d'une réalité religieuse. Nous devons tenir compte en effet qu'aucun historien grec n'a été en contact direct avec ce qui se passait en Perse. En ce qui concerne le monde anatolien, il est très probable que des règles de silence aient été imposées aux fidèles zoroastriens. Les témoignages recueillis, généralement très brefs ou incomplets, laissent clairement apparaître que les informations ont été recueillies suite à des indiscretions ou à des révélations indirectes.

On ne peut donc pas parler de rapports établis à partir de faits directement observés par les auteurs grecs.

³² Cette ignorance en ce qui concerne les matières politiques a amené certains à considérer que le texte de l'Avesta s'adressait avant tout et à l'origine à une société tribale et patriarcale basée sur l'élevage. On y trouve aucune référence sur l'existence de villes ou d'organisation de type étatique (Gnoli 1985, pp.33-39). Nous pouvons ajouter à cela, qu'il n'y a pas de référence à des événements politiques même des plus marquants comme un règne, une guerre ou une invasion. Plus que des dates, c'est l'impossibilité de préciser une période qui nous perturbe.

Hérodote apparaît comme l'auteur le plus contemporain puisqu'il rédige ces *Historiae* vers 460 av. notre ère c'est-à-dire en pleine époque de gloire de l'empire achéménide. Son œuvre fourmille d'informations sur la vie et les croyances des Perses à la suite desquelles il apporte parfois des réflexions personnelles. Rappelons cependant qu'il ne connaît des Perses que ceux qui habitent l'Anatolie. Toutefois, il faut reconnaître que son témoignage semble parfois correspondre à certaines conceptions religieuses zoroastriennes. Il décrit notamment les sacrifices pratiqués dans les Hauts-Lieux qui peuvent être associées à des cérémonies zoroastriennes si on les compare aux rites zoroastriens actuels en Iran³³. Hérodote reconnaît que beaucoup de rites restent cachés aux étrangers et qu'il ne peut y avoir de comparaison avec ceux connus dans les sanctuaires grecs qui pour la plupart, sont ouverts à tous moyennant un sacrifice. Cette comparaison est intéressante car ce qui semble le contrarier, peut s'expliquer par le fait que la religion zoroastrienne impose au fidèle de ne pas parler, c'est-à-dire divulguer ce qui ne lui est pas permis de dire (H.I. 138)³⁴.

Dans un autre passage, Hérodote relate que les Perses n'ont pas d'autels, pas de temples, pas de statues de dieux et sacrifient sur les hauts lieux (H.I.131)³⁵. L'analyse des vestiges archéologiques a montré qu'aucun bâtiment achéménide ne peut être identifié à un temple³⁶.

Plus loin, dans le même passage, il mentionne que les Perses sacrifient au Soleil, à la Lune, à la Terre, au Feu, à l'Eau et au Vent. Cette phrase a été reprise par G. Gnoli pour qui elle témoigne de l'existence de coutumes religieuses pré-zoroastrienne car elle écarte de fait l'existence d'une nouvelle doctrine qui aurait jeté les bases de la

³³ Notamment le feu allumé au sommet de la montagne près de Yazd ou cérémonie du *Sadeh*.

³⁴ Pour le fidèle, cette règle peut parfaitement s'inscrire dans le cadre de l'obligation qui lui est faite de respecter la *Bonne Parole*.

³⁵ Bien que la version akkadienne du texte trilingue de Bisutun parle de « maisons de dieux » pour traduire le terme – toujours énigmatique – de *Ayadana*. Cette traduction a amené certains à y voir la preuve en faveur de l'existence de temples. Vraisemblablement, dans la version akkadienne, le terme de « maisons » a été employé pour rendre plus compréhensible aux sujets babyloniens du roi un concept qui leur était totalement étranger, celui des places de sacrifices juchées à l'air libre au sommet de hauteurs.

³⁶ Polybe mentionne pourtant le pillage par Antiochos III du temple de Ainé à Ecbatana (celui de Anahita ?) en raison des richesses qu'il renfermait. (X 27.12). Plutarque (I-IIe s de notre ère), dans son oeuvre intitulée *Artaxerxes* (chapitre 3), parle de rites secrets lors de l'investiture royale du roi à Pasargades et du temple de la « déesse guerrière » Aphrodite Anaïtis (forme grécisée du nom de la déesse Anahita ?) dont le culte serait associé à la légitimité royale. En fait, son témoignage est en contradiction totale avec le rôle exact d'Anahita qui est celui d'une déesse de la fertilité, de la fécondité et des eaux nourricières. A Pasargades, les vestiges de deux grands blocs de pierre dont le sommet est accessible par des marches peuvent être associé sinon à des hauts-lieux, au moins à un culte de plein-air.

religion perse³⁷. On ne peut pourtant pas en vouloir à Hérodote de n'avoir jamais mentionné Zarathushtra (Zoroastre). Personne ne niera cependant que sacrifier à des éléments naturels cadre assez bien avec un sacrifice se déroulant dans des hauts-lieux.

Xenophon nous apporte un autre témoignage intéressant dans son oeuvre *Cyropaedia* (I, 6,1). Il évoque le fait que Cyrus dit « le jeune », le compétiteur du futur Artaxerxès II, sacrifie d'abord à Hestia³⁸ puis à Zeus qu'il appelle « le Grand Dieu ». Ce témoignage peut être mis en parallèle avec les rites zoroastriens qui honorent Ahura Mazda à travers un feu allumé dans chaque demeure privée.

A travers l'assimilation ou la confusion avec le culte domestique rendu par les Grecs à la déesse du foyer Hestia , nous avons peut-être ici le témoignage de l'existence d'un culte privé. Serait-il lié à une expression populaire de la religion zoroastrienne différente de celle officiellement reconnue par le pouvoir ? Il est encore très malaisé de le dire bien que les tablettes retrouvées à Persépolis et datant de l'époque de Darius semblent confirmer l'existence de cultes rendus à Persépolis ou ailleurs, à des divinités telles que Ahura Mazda , Zurvan et d'autres.

Parmi les nombreux témoignages de Hérodote, un élément semble particulièrement intéressant. Il s'agit du passage relatant le jugement royal.

En effet, il relève avec admiration le principe qui prévaut chez les Perses et par lequel le roi ne condamne personne à mort pour une seule faute. Avant de punir un homme, il faut s'assurer que ses bienfaits ne l'emportent pas sur ses torts (H.I, 137). Sur le même thème, on cite souvent le passage relatif à la clémence de Darius à l'égard de Sandokès, condamné pour avoir fourni de mauvaises explications au roi mais sauvé par le roi lui-même en raison des nombreux bienfaits (et services) qu'il avait rendus³⁹.

Nous ne pouvons pas ignorer que nous sommes ici devant un principe fondamental d'une religion à caractère moraliste tel que Zoroastre l'a voulu. Il n'y a pas de condamnation d'un individu sur base d'une faute unique mais toujours une recherche sur la part des choses. L'ensemble des méfaits est confronté à l'ensemble des services rendus et des bienfaits. La condamnation est appliquée si les méfaits sont plus nombreux ou plus importants que les bonnes actions.

³⁷ Gnoli 1989, p.122. Il ajoute que "les Perses n'ont jamais pensé comme les Grecs que les dieux soient de même nature que les hommes". Ceci est en partie vrai car nous savons maintenant que sous le règne d'Artaxerxès II, à une époque postérieure à celle de Hérodote, les Achéménides ont introduit des statues de la déesse Anahita et de Mithra. Boyce fait un rappel des différentes sources et témoignages. (Boyce 1982, p.216.)

³⁸ Déesse du Foyer dans la religion grecque.

³⁹ Hérodote VII, 194.

Toutefois, l'épisode de la clémence de Darius s'accorde assez mal avec le texte de Bisutun dans lequel la punition apparaît comme une conséquence dramatique, et d'autant plus grave qu'elle est attribuée par Ahura Mazda, en cas de non respect ou de destruction du relief et ses inscriptions. (DB IV, 78,80)⁴⁰. P. Kreyenbroeck croit pouvoir dire que cette partie de l'inscription montre que le développement des préceptes et des règles du zoroastrisme sont à leurs débuts sous Darius Ier⁴¹. Malheureusement, nous ne connaissons rien de ce qui se passe avant ce règne et donc, il nous est très difficile de suivre cette hypothèse.

Hérodote relate également que l'enseignement des Perses à leurs enfants porte sur trois obligations fondamentales dont la plus importante est celle de dire la Vérité (H.I, 138)⁴². Le mensonge (*Dorugh* en langue Vieux-Perse de l'époque achéménide et *Druj* à l'époque sassanide) est considéré par la morale zoroastrienne comme l'acte le plus honteux pour un être humain car il ouvre la voie au Mal.

Ce concept s'inscrit parfaitement dans le cadre du combat entre le Bien et le Mal dans la religion zoroastrienne. Dans l'Avesta, le principe cosmologique de l'Arta (*Asha* en langue avestique) qui garantit l'ordre cosmique et divin s'oppose au principe du chaos, dans lequel on trouve le mensonge, la tromperie (supercherie) et l'imposture.

Hérodote relève également que les Perses font l'éloge du courage et notamment du courage à la guerre (H.I.136). Le concept zoroastrien de la guerre est lié à la lutte contre le Mal et contre tout ce qui menace ou peut nuire à la religion zoroastrienne. Zarathushtra n'a-t-il pas donné à tout fidèle la mission de défendre la *Vraie Religion* c'est-à-dire la religion zoroastrienne contre le Mal, le Mensonge et la Tromperie ?

Peut-on considérer que ces pratiques constituent une preuve de l'adhésion des Achéménides au Zoroastrisme ? Sont-elles présentes dès l'origine ou ont-elles été introduites postérieurement dans la religion zoroastrienne de manière à permettre la continuation de rites « populaires » et traditionnels.

Fort heureusement pour nous, Hérodote ne représente pas le seul témoin des pratiques religieuses des Perses de l'époque achéménide. Nous pouvons ainsi compter sur des témoignages d'époque contemporaine ou légèrement postérieure à la sienne. D'autres, au contraire, sont nettement plus récents. Soit ils reprennent des sources plus anciennes soit ils reflètent un état évolutif de la religion

⁴⁰ "Si tu ne protèges pas ces inscriptions et ses sculptures et que tu les détruis..... puisse Ahura Mazda être un de tes pourfendeurs et qu'il détruise tes propres œuvres" « (traduction: Kent 1953, 132)

⁴¹ Kreyenbroeck 2010 : p.106.

⁴² Les deux autres sont : tirer à l'arc et monter à cheval. Il est évident que cet enseignement s'adresse principalement aux enfants issus de la classe supérieure. Cette situation semble confirmer une opinion de plus en plus admise sur le fait que le Zoroastrisme à ces débuts, s'est adressé aux classes dirigeantes et à l'élite. Nous ne suivons pas Gnoli qui assimile cette élite à la classe sacerdotale (Gnoli 1985, pp.33-35 et 39-42) et semble oublier le témoignage même de Zarathushtra sur son bannissement imposé par les membres du clergé mazdéen.

zoroastrienne et doivent donc être examinés en tenant compte de cette dimension temporelle.

Strabon qui écrit durant le premier siècle avant notre ère, mentionne le fait qu'après la victoire de Zêla où « Cyrus » (confusion avec Darius !) écrasa les *Sakas* (Scythes), les Perses dressèrent une colline (!) et y établirent un sanctuaire à Anaitis avec son autelpartagé par deux autres dieux : Omanus et Anadatus), le tout entouré d'un mur (Géographie XI,8.4). Le témoignage ne fait aucunement état de la construction d'un bâtiment et le site ainsi décrit cadre bien avec le témoignage de Hérodote à propos d'un culte de plein air et sur des lieux élevés. Malgré l'évidente confusion dans les noms utilisés, on retrouve ici le principe zoroastrien de ce qui apparaît comme une triade divine formée par Ahura Mazda (Omanus), Anahita (Anaïtis) et Mithra (ici Anadatus !) et établie à partir du règne de Artaxèrxe II (vers 425) et continuera durant toute l'époque sassanide⁴³.

Strabon nous informe également que (XV, 3, 18) l'incinération est contraire aux usages établis chez les Perses ce qui correspond parfaitement au principe zoroastrien de l'interdiction de souiller le feu sacré et la terre (XV,3,18).

Dans le même passage, il témoigne que les sacrifices sont exécutés sur les Hauts Lieux et à l'air libre ce qui montre que trois siècles après le témoignage de Hérodote, les règles sacrées sont inchangées au moins en ce qui concerne les coutumes funéraires. Strabon ne relie aucunement ces règles aux prescriptions imposées par le zoroastrisme. Or, Xanthos, un contemporain de Artaxerxès Ier, mentionne vers 440 avant notre ère que les Perses tiennent de Zarathushtra l'interdiction de souiller le feu sacré et souligne que cela est devenu une règle appliquée par tous⁴⁴. Il relate ainsi que " les Perses disent que c'est d'après les enseignements de Zoroastre qu'ils ont abandonné la coutume de brûler les cadavres souillant ainsi le feu, longtemps après lui, ils ont appliqué les règles du culte du feu qui sont devenues coutumières chez les Perses.

Platon relate dans son œuvre intitulée *Alcibiade* que le prince royal ayant atteint l'âge de dix ans est confié à quatre sages dans le but de lui enseigner la tradition de Zoroastre et le culte qu'il devra rendre aux dieux.

⁴³ Le nom de Anadatus constitue très probablement un double emploi avec celui de Anaïtis pour l'équivalence avec Anahita. Toutefois, une telle confusion avec le nom de Mithra reste explicable dans le cas où l'existence de Mithra aux côtés du « Grand Dieu » reste encore – à l'époque – discrète et donc peu connue. Ceci pourrait accréditer l'hypothèse d'une origine purement locale et populaire.

⁴⁴ Xanthos est, selon nos sources, le premier auteur grec qui mentionne l'existence du personnage de Zarathushtra. Notons qu'il lui attribue le rôle fondamental dans l'établissement des règles essentielles de la doctrine zoroastrienne.

Les sages sont reconnus pour être des disciples de Zoroastre qualifié de « fils de Oromazes » (Ahura Mazda)⁴⁵. Le premier sage enseigne au prince la « tradition des Mages » de Zoroastre, fils de Oromazes et le culte à rendre aux dieux⁴⁶.

Celui qui vient en second, considéré comme le Juste, lui enseigne la vérité et l'art d'être juste toute sa vie.

Le troisième reconnu comme le Modéré, lui apprend à ne pas être l'esclave de son plaisir mais d'être un homme libre et un véritable roi qui reste maître de lui et non soumis à la passion.

Le quatrième, le Brave, lui enseigne l'art de vaincre sa peur, son hésitation et de rester intrépide.

Comment ne pas voir dans cet enseignement de la sagesse, de la justice, de la modération, du courage l'expression d'une morale typiquement zoroastrienne?

Ces quatre éléments représentent des prescriptions extrêmement importantes dans la religion zoroastrienne. Les témoignages de Platon et ceux qu'Aristote a réunis dans son œuvre intitulée *Magikos*, seraient difficilement compréhensibles si cette "tradition de Zoroastre" comme ils l'appellent, n'avait pas pu servir de modèle de référence dans le développement d'une philosophie dualiste. Par conséquent, il est difficile de nier l'existence d'un courant philosophico-religieux en Perse et cela au moins pour le IV^e siècle avant notre ère. Nous noterons que l'œuvre de Platon sera à la source de l'enseignement que développera l'Académie d'Athènes sur la métaphysique dualiste et s'intéressera de plus près à l'enseignement des Mages.

Nous venons de voir que ces différents témoignages peuvent nous amener à envisager que les Achéménides étaient bel et bien zoroastriens,

Pourtant, d'autres témoignages font état d'actes qui ont été totalement proscrits par Zoroastre si on se réfère aux textes des Gathas, ou qui ne sont simplement pas mentionnés dans l'Avesta. On peut toutefois se poser la question à savoir si de vieilles croyances mazdéennes ont été introduites dans le Zoroastrisme par les prêtres à la faveur d'un syncrétisme? En effet, si l'existence d'un courant religieux mazdéen pré-zoroastrien est de plus en plus envisagée, on doit alors se demander quelle fut l'attitude – et donc l'influence – adoptée par les Mages?

Le récit de Hérodote apporte un éclairage intéressant sur cette question, notamment son témoignage sur le sacrifice. Il relate qu'il n'y a pas de sacrifice sans la présence de Mages qui doivent psalmodier (réciter) une « théogonie » c'est-à-dire un ensemble de prières relatives à l'origine et à la généalogie des différentes divinités (H.I.132). A l'évidence, il y a à la base une mauvaise interprétation de

⁴⁵ Alcibiade, I,121. Platon écrit cette œuvre vers 374 avant notre ère.

⁴⁶ Notons que pour les Grecs de l'époque de Platon les Mages sont considérés comme des prêtres chargés de diffuser la religion des Perses. Platon reconnaît le dualisme religieux des Perses (les "deux âmes du monde") à travers l'œuvre de son ami Eudoxe de Cnide pour qui l'opposition entre la mauvaise âme et la bonne âme a été formulée dans la doctrine d'un certain « Zôroastrê ». Boyce a fait un intéressant résumé sur les influences littéraires de Platon (Boyce 1982, p.259).

l'auteur peut-être influencé par les prières récitées dans les sanctuaires grecs. Ce qui apparaît pour lui comme un chant est en fait une récitation d'un hymne en l'honneur de la divinité à laquelle le sacrifice est dédié⁴⁷.

Toutefois, son témoignage n'évoque aucunement la présence d'un feu qui serait allumé pour le sacrifice. Or il est nécessaire de se rappeler que sa documentation, si elle peut être considérée comme valable pour l'Anatolie, ne l'est pas forcément en ce qui concerne la Perse. Or la présence du Feu est primordiale pour accompagner tout sacrifice zoroastrien car il est le médiateur par excellence entre celui qui offre et la divinité. M. Boyce a semblé répondre indirectement à cette ambiguïté en affirmant que le culte du feu a probablement été instauré sous Artaxerxes II, c'est-à-dire à une époque postérieure au texte de Hérodote. Si nous la suivons dans son hypothèse, le témoignage de l'auteur grec s'en trouve renforcé mais comment interpréter l'image du feu devant lequel se trouve représenté le personnage royal sur les parois des tombes royales de Naqsh-e Rostam ? Les reliefs des tombes royales achéménides semblent en effet attester que le feu était directement associé au Sacrifice royal mais si les Perses ne peuvent sacrifier sans la présence d'un Mage comment expliquer que sur les reliefs, le Roi est présenté comme sacrifiant seul ? Dans ce cas précis, le témoignage de Hérodote nous apparaît donc comme difficilement acceptable et très probablement dû à un manque d'information fiable⁴⁸. S'agit-il alors de la représentation du feu appartenant au roi achéménide en personne et qui, dans un le concept de l'Au-delà, lui sera éternellement attaché ? Or d'après le témoignage de Diodore de Sicile, le feu du roi était éteint après sa mort. Quelle source faut-il croire ?

Parmi les concepts achéménides qui présentent des contradictions importantes avec l'enseignement de Zarathushtra, on remarque que certaines pratiques culturelles et sacrificatoires ont été condamnées par Zarathushtra. Toutefois, à la lecture des *Gâthas*, l'utilisation de la *haoma* lors des cérémonies et le sacrifice du bœuf (le *Gav*) sont clairement proscrits⁴⁹. De fait, les sacrifices ne semblent pas avoir été abandonnés ou rejetés durant l'époque achéménide. Hérodote évoque leur existence de très nombreuses fois dans son œuvre. De même, à l'époque hellénistique, des témoignages relatent la présence de cérémonies où se pratiquent

⁴⁷ Boyce 1982, p.180.

⁴⁸ A propos de l'analyse de la provenance des différentes informations qui ont été recueillies et ensuite retenues par Hérodote: Tourovets 2011 ; Tourovets 2013

⁴⁹ Zarathushtra donne au Bovin une place de première importance dans l'espèce animale (*Yasna* 29 ou prière de "l'âme du Boeuf"). Ce choix semble indiquer que le zoroastrisme serait né dans une société de pasteurs-éleveurs de bétail ce qui pourrait donner une certaine indication sur l'ancienneté de l'époque durant laquelle vécu le prophète. Un développement intéressant sur le contexte politique de la naissance du Zoroastrisme est présenté par Gnoli (Gnoli 1985, pp.33-42).

des sacrifices sanglants notamment près de la tombe de Cyrus⁵⁰. Au XIXe siècle, les Parsis des Indes dont on ne peut nier leur appartenance au Zoroastrisme, pratiquaient encore des tels sacrifices.

Nous avons vu plus haut que l'introduction d'un culte rendu à des divinités comme Mithra et Anahita sous Artaxerxes II (vers 430 BC) contredit l'impression ressentie à la lecture des *Gâthas* où Ahura Mazda apparaît comme un dieu unique. En l'état de nos connaissances il est encore très difficile de tenter de donner une explication sinon de supposer l'apparition d'une sorte de syncrétisme entre un « vieux-fond » mazdéen de tradition ouest-iranienne et populaire et un zoroastrisme pur et dur peut-être déjà en train de s'assoupir⁵¹. Nous devons reconnaître qu'aucun document à caractère historique ou religieux nous est parvenu afin de nous éclairer sur ce chapitre

Le mode de sépulture à l'époque achéménide représente certainement la problématique la plus sérieuse et la plus difficile à trancher en ce qui concerne une éventuelle appartenance des Achéménides, et notamment de leur classe dirigeante, au Zoroastrisme. On peut se demander si des éléments matériels suffisamment nombreux et irréfutables existent de manière à témoigner de l'observance des prescriptions zoroastriennes des défunts ?

Les trois formes de sépultures connues sont condamnées par l'Avesta, que ce soit . l'inhumation (nécropole de Persépolis), la *dakhma* ou tombe en pierre, construite ou creusée dans le roc (Naqsh-e Rostam) ou le fait de disperser les ossements sans les réunir (la Nasu Spaya). Ces trois actes sont en contradiction avec les prescriptions de l'Avesta qui impose des règles strictes pour éviter la souillure des éléments sacrés (eau, terre, air , feu). Or les Gathas ne précisent rien en ce qui concerne d'éventuelles obligations funéraires.

Nous venons de voir que la coutume d'exposer les morts dans un endroit approprié en attendant leur décharnement, est attestée chez Hérodote (H.140) et chez Strabon (XV, 3,20) mais d'après leurs témoignages, elle semble réservée uniquement aux seuls Mages. Or ce mode de sépulture correspond parfaitement aux obligations et aux coutumes zoroastriennes de l'époque sassanide. Peut-on considérer cette obligation comme une preuve supplémentaire de l'adhésion des Mages à la religion zoroastrienne dès l'époque achéménide ? Probablement mais cette différence dans les modes d'inhumation pourrait indiquer l'existence de concepts religieux différents et peut-être opposés durant l'époque achéménide.

Xanthos de Lydie, dont le témoignage est connu pour avoir donné la plus ancienne référence sur Zarathushtra, mentionne que d'après les enseignements d'un certain

⁵⁰ Le témoignage sur l'existence de sacrifices sanglants autour de la tombe de Cyrus nous vient d'Arrien (*Anabase* VI, 29, 1-7) mais il faut tenir compte que son oeuvre est postérieure aux événements qu'elle relate (conquête par Alexandre le Grand de l'empire achéménide).

⁵¹ Au sujet de ce syncrétisme dont l'existence apparaît comme plus que probable: Gnoli 1985, pp. 54-55.

« Zôroastrès », l'usage – ancien - de brûler les cadavres avait été abandonné de manière à ne pas souiller le feu⁵².

L'archéologie nous permet pour la période achéménide d'observer une multiplicité des coutumes funéraires à l'exception de la crémation. Ainsi l'inhumation en fosse est attestée partout. De même, l'existence de tombes (*dakhma*) creusées dans la roche (squelette complet ou ossements réunis postérieurement au décharnement) l'est également.

Nous avons vu chez Hérodote que les Perses recouvrent les cadavres de cire et les inhument en terre ou dans un « mausolée » (selon l'expression de Hérodote) (H.I,140). Les différentes sources sassanides et post-sassanides parlent plutôt d'inhumation dans des ossuaires !

En guise de mausolée, l'archéologie ne relève que les tombes des rois achéménides. Les corps sont placés en hauteur dans un coffre en plomb pour ne pas souiller la terre. Cependant, ce mode d'inhumation reste contraire au précepte du *Videvedat* (*Vendidat*)⁵³ qui définit le rituel de l'exposition du corps au soleil, ce qui permet aux rayons du soleil de « brûler » les chairs et d'éviter ainsi de polluer la terre, le feu ou l'eau.

Si les règles qui imposent la non conservation des chairs polluantes et l'exposition du cadavre sont en accord avec le Zoroastrisme, il reste toutefois possible que Zarathushtra ait été contraint d'accepter cette très ancienne tradition née en Asie Centrale⁵⁴. Le *Videvedat/Vendidat* décrit en Vd.7. 56-58 les lieux d'exposition du corps comme des lieux où se réunissent les *Daevas* (équivalents aux *Daivas* des inscriptions de l'époque achéménide) qui génèrent alors des maladies qui peuvent causer d'autres morts.

Les coutumes funéraires zoroastriennes de l'époque sassanide qui imposent le décharnement, mettent en rapport le degré de pollution produit par le corps en putréfaction et le rang de la personne décédée. Ainsi un prêtre/un mage représente le maximum. Nous avons vu que le décharnement ne s'appliquait qu'aux Mages selon Hérodote et Strabon. En ce qui concerne un roi ou un guerrier, la pollution apparaît comme moindre. Pour un paysan, il n'y a aucune pollution. Il est donc enterré le plus simplement dans un coffre en bois. Normalement, selon cette loi de pureté, le roi ne devrait pas être exempté de décharnement, or les rois achéménides semblent ne pas avoir été concernés par cette obligation. Pour O. Basirov,

⁵² L'épisode qui nous concerne relate qu'un bûcher avait été préparé par les habitants de Sardes afin d'incinérer le corps de Crésus. Devant la menace du ciel, le peuple prit peur et se rappela alors les enseignements de la Sybille et ceux de d'un certain Zôroastrès qui interdit de brûler les cadavres et de souiller ainsi le feu.

⁵³ Ou « Lois contre les Démones ». Cet autre livre sacré d'époque sassanide contient un ensemble de compilations provenant d'époques différentes et pouvant de ce fait révéler certaines contradictions (Boyce 1975, p.325).

⁵⁴ Boyce 1975, p.325.

l'inhumation est un concept mazdéen pré-zoroastrien et l'introduction à l'époque achéménide de concepts religieux nouveaux liés au Zoroastrisme doit s'être faite progressivement dans une société plutôt traditionnelle⁵⁵. Cette situation expliquerait les difficultés rencontrées par le nouveau clergé à imposer les concepts religieux du Zoroastrisme parmi la population de l'Iran de l'Ouest et ce, jusqu'à la période sassanide. Il faudrait parler ici de la mise en application progressive des obligations religieuses liée à une imposition de plus en plus stricte de leur observance. Peut-on alors parler d'une évolution du Zoroastrisme avec comme nous l'avons vu précédemment, un retour en force de coutumes mazdéennes pré-zoroastriennes ?

De cette époque achéménide datent les rares descriptions de coutumes funéraires perses par les auteurs grecs. Les manifestations de deuil qui sont attestées par eux, sont inexistantes (peut-être en raison de leur condamnation) à l'époque sassanide. De même, la tombe que se fait bâtir Cyrus pour abriter sa dépouille, n'est pas conforme avec les principes zoroastriens reconnus dans l'*Avesta*. L'appartenance de Cyrus à la religion zoroastrienne a été mise en doute en raison de l'existence d'une tombe maçonnée comme le souligne M. Boyce⁵⁶. Il est cependant significatif que Darius, ayant de fortes attaches avec le Zoroastrisme, n'ait pas jugé utile de déplacer le corps de son prédécesseur dans une tombe creusée au sein de la falaise rocheuse comme il l'a fait pour lui-même, et comme l'ont fait après lui tous ses successeurs.

Quelques chambres sépulcrales appartenant à de personnages de haut rang ont été découvertes en Anatolie mais elles n'ont pas livré le moindre indice sur une possible appartenance du défunt à la religion zoroastrienne ni sur l'observation de coutumes funéraires accomplies selon les rites zoroastriens.

Comme nous avons pu le constater, les questions sur la nature de la religion et le culte à l'époque achéménide sont nombreuses et les réponses qu'on peut apporter, sont très mal assurées.

Au moment de la prise du pouvoir par Darius Ier (vers 522/521), une rupture beaucoup plus importante qu'on ne le croit, pourrait s'être produite dans la société perse. On a souligné le fait que Darius appartenait à une « branche cadette » mais il est plus que probable qu'après avoir usurpé le pouvoir, il ait construit sa généalogie de manière à se rattacher à la famille de Cyrus en créant une filiation basée sur un ancêtre commun (Teispes)⁵⁷.

⁵⁵ Basirov 2010 pp.80-82. Cet auteur relie l'existence de ce phénomène à l'expression d'une certaine tolérance à l'égard des autres coutumes religieuses.

⁵⁶ Boyce 1988 p.27 et pp. 29-30. Notons que Cyrus est totalement inconnu dans la tradition zoroastrienne.

⁵⁷ Pour la théorie de l'annexion à la généalogie de Darius : Briant 1996, p.122; Rollinger 1998, pp.184-188. Pour celle d'un rattachement en raison de l'homonymie existant entre l'ancêtre de

Nous savons grâce au texte de Bisutun que Darius avait de fortes attaches familiales et politiques avec l'Iran de l'Est. Si la tradition zoroastrienne fait clairement naître le Zoroastrisme dans cette dernière région, l'autre moitié de l'Iran, les régions de l'Ouest, se sont trouvées quant à elles sous l'influence de la Babylonie. On ne peut exclure qu'il y ait eu à une certaine époque, un travail de syncrétisme entre les concepts religieux babyloniens et une tradition mazdéenne polythéiste sous l'influence d'un ensemble intermédiaire, le monde élamite.

Pour J. Duchene-Guillemin, les nécessités d'adapter un pouvoir issu d'une culture orientale, celle qu'apporte avec lui Darius, au fonctionnement de ce qui va devenir très rapidement un empire, ont provoqué ipso facto une altération déterminante du Zoroastrisme et donc du message de Zarathushtra⁵⁸. Cela pourrait expliquer l'existence de certaines concessions faites au polythéisme pré-zoroastrien des régions iraniennes de l'Ouest, par exemple les sacrifices sanglants, des coutumes funéraires différentes (inhumation) et à une époque postérieure, la création d'une sorte de panthéon avec les Amasha Spanta (ou *Immortels*) parmi lesquels on trouvera Mithra et Anahita autrefois abhorrés par Zarathushtra.

Peut-on concevoir que Darius ait pu encourager la diffusion de concepts nouveaux zoroastriens par les Mages? Aurait-il ainsi réussi à les imposer – même en partie seulement - à la population d'Iran occidental? Rien n'est moins certain et la réinstallation de Mithra et Anahita peut sonner comme un échec du Zoroastrisme.

Les péripéties d'un tel brassage d'idées et de concepts se seraient produits à l'abri des « regards » et de l'analyse des Grecs, au sein d'un monde iranien lointain et fermé mais sachant surtout cultiver la discrétion.

Notre confusion à définir la nature exacte du culte religieux à l'époque achéménide ne vient-elle pas de cette situation de rivalité entre Iran de l'Est et de l'Ouest désormais obligés de travailler ensemble après la prise du pouvoir par Darius Ier ?

Pourquoi Darius et les Mages n'évoquent-ils jamais le personnage de Zarathushtra? Comment expliquer un tel silence s'il appartenait réellement à la tradition religieuse des Iraniens de l'Ouest.

Comment expliquer la différence qui existe dans le mode d'inhumation entre Perses et Mages sinon par le fait que ces derniers suivent des traditions religieuses zoroastriennes (obligations) qui leur sont propres et qui sont étrangères au monde de l'Iran occidental.

Pourquoi Artaxerxes II réintroduit les très anciens dieux Anahita et Mithra aux côtés de Ahura Mazda? La présence de ces divinités reflète la montée en puissance des cultes et traditions religieuses propres aux populations iraniennes de l'Ouest c'est-à-dire ceux que l'on nommera désormais les Mèdes et les Perses.

Bien que son témoignage soit critiquable, Critias relate que Gaumâta compétiteur principal de Darius Ier a été mis à mort parce qu'il « avait bu le sang du taureau » or

Cyrus et celui de Darius: Wiesenhöfer 1978, p.212. Pour une vision d'ensemble de cette problématique: Kellens 2002.

⁵⁸ Duchene-Guillemin 1970, p.168.

la mise à mort du taureau appartient à la tradition mythique liée au culte de Mithra. Darius, en exécutant le « mage » Gaumâta rétablirait ainsi au sein d'un état centralisé (pré-impérial !) l'équilibre entre les deux concepts religieux, celui de l'Ouest et celui de l'Est.

Pourquoi existe-t-il dans la tradition religieuse achéménide tant de préceptes contraires à ceux exposés dans l'Avesta ?

Comment expliquer ce phénomène si le pouvoir n'avait pas cherché à se concilier les anciennes croyances locales des Iraniens de l'Ouest (ceux de Cyrus, et des rois d'Anshan). N'oublions pas que Darius doit être considéré comme un usurpateur du pouvoir.

Dans le texte de Bisutun, Darius Ier met à mort le mage Gaumâta son compétiteur qui s'est proclamé « issu de la lignée de Cambyse et de Cyrus ». Comment peut-on expliquer cet épisode sinon dans le cadre de la lutte contre le *Drauga-Druj* (Tromperie, Mensonge). Gaumâta, présenté comme un Mage, c'est-à-dire un personnage très haut placé dans la hiérarchie de l'Etat achéménide, s'est arrogé le pouvoir politique alors que « la fausseté s'était étendue sur tous le pays ». Le passage du texte de Bisutun continue en soulignant que Gaumâta a menti au peuple en se faisant passer pour Bardiya, le frère de Cambyse. C'est face à cet outrage que Darius réagit. En l'éliminant, Darius restaure l'*Arta*, l'ordre voulu par Ahura Mazda et reprend en main le pouvoir religieux en le réunissant au Pouvoir Politique, comme l'a fait bien avant lui le 9^e *Kâvis* de la tradition zoroastrienne.

A la question de savoir si les achéménides ont été zoroastriens ou pas, il n'est pas possible comme nous l'avons vu de répondre de manière certaine. Le pouvoir achéménide a sans aucun doute dû faire preuve d'une extraordinaire capacité politique d'assimilation et de syncrétisme religieux. La traditionnelle tolérance des Perses à l'égard des autres religions ne peut se comprendre que comme le résultat d'un gigantesque effort de compromis et de transactions philosophico-religieuses. L'enjeu était de taille puisqu'il garantissait la stabilité d'abord au sein d'un état central perse (la Perse au sens strict du terme) et ensuite, dans l'empire achéménide.

Il semble toutefois que Darius était zoroastrien mais que ses successeurs ont du accepter que des croyances mazdéennes pré-zoroastriennes de tradition occidentale se soient progressivement greffées à un Zoroastrisme issu des régions orientales de l'empire. Une telle évolution des concepts religieux se sont imposés graduellement et sans être accompagnés par des bouleversements sociaux, ou politiques, ce qui n'aurait pas manqué d'attirer l'attention des Grecs d'Anatolie sujets de l'empire achéménide.

Bibliographie :

BASIROV (O.) 2010 : « The Achaemenian Practice of Primary Burial : An Argument against their Zoroastrianism ? Or a Testimony of their Religious Tolerance ? , in : Curtis (J) and Simpson (J) (eds.) : *The World of Achaemenid Persia*, pp.75-83.

BIANCHI (U.) 1977 : « L'Inscription des Daivas et le Zoroastrisme des Achéménides », *Revue sur l'Histoire des Religions* 192, pp.3-30.

BOYCE (M.) 1988 : « The Religion of Cyrus the Great » , in : *Achaemenid History* III. H.Sancisi-Weerdenburg (ed.). Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten ; Leiden ; pp.15-31.

BOYCE (M.) 1975 : *History of Zoroastrism*. Vol. I. Leiden.

BOYCE (M.) 1982 : *History of Zoroastrism*. Vol II. Leiden.

BRIANT (P.) 1996 : *Histoire de l'Empire Perse*. Fayard. Paris.

DUCHESNE-GUILLEMIN (J.) 1962 : *La Religion de l'Iran Ancien*. (Les Anciennes Religions Orientales , T. III = Mana 1). Presses Universitaires de France. Paris.

DUCHESNE-GUILLEMIN (J.) 1972 : « La religion des Achéménides », *Historia*. (Heft 18). *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, G.Walser (ed.) . Wiesbaden. pp.59-82.

FRYE (R.) 1976. *The Heritage of Persia*, Cardinal, London.

GNOLI (G.) 1980 : *Zoroaster's Time and Homeland*. Napoli.

GNOLI (G.) 1985 : *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*. Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, n°11. Paris.

GNOLI (G.) 1989 : « L'Iran ancien et le Zoroastrisme », in J. RIES (ed.): *L'Homme Indo-Européen et le Sacré*, pp. 111-152.

HERRENSCHMIDT (C.) 1980 : « La Religion des Achéménides : Etat de la question », *Studia Iranica* 9/2 , pp. 325-339.

KELLENS (J.) 1989 : « Les Fravashi », in *Anges et démons* (J. Ries ed.). Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 1987 ; pp . 99-114. (Série : Homo Religiosus n°14). Publication du Centre d'Histoire des Religions. Louvain-la-Neuve.

KELLENS (J.) 1991 : « Questions préalables » , in : *La religion iranienne à l'époque achéménide* ». Colloque de Liège 1987. *Iranica Antiqua Supplement V*.

KELLENS (J.) 2000 : *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism* (Zoroastrian serie n°1); Mazda Publishers ; Costa Mesa.

KELLENS (J.) 2001 : » Zoroastre dans l'histoire ou dans le Mythe », *Journal Asiatique*, Tome 289 n°2 , pp.171-184.

KELLENS (J.) 2002 : « L'Idéologie religieuse des inscriptions achéménides », *Journal Asiatique* 290/2, pp.417-464.

KREYENBROECK (P.) 2010 : « Zoroastrianism under the Achaemenians ; A non-essentialist Approach », in : Curtis & Simpson (eds.) *The world of Achaemenid Persia*, pp. 103-109.

LECOQ (P.) 1997 *Inscriptions de la Perse achéménide* », NRF. Coll. L'Aube des Peuples, Paris, Gallimard.

LLEWELLYN-JONES (L.) and ROBSON (J.) 2010 : *Ctesias' History of Persia*. Routledge. London.

MOLE (M.) 1965 : *Religion de l'Iran Ancien* ; Bloud et Gay, Paris.

RIES (J.) 1989 : *L'Homme Indo-Européen et le Sacré*. Coll. Traité d'Anthropologie du Sacré. Volume 2. Edisud, Aix-en-Provence.

ROLLINGER (R.) 1998 : « Der Stammbaum des achaimenidischen Königshauses oder die Frage der Legitimität der Herrschaft des Dareios », *AMIT* 30, pp.155-209.

SANCISI-WEERDENBURG (H.) 1994 : « The Orality of Herodotus Medikos Logos or the Median Empire revisited », in : *Achaemenid History VIII*, H.Sancisi-Weerdenburg, ed. ,pp.40-55.

TOUROVETS (A.) 2011 : 2011 : « Quand les Assyriens découvrent les montagnes du Zagros . La description d'un monde inconnu » *Acta Orientalia Belgica* XX pp.57-75.

TOUROVETS (A.) 2013 : « The Oral tradition as Echo of historical événements. The reliability of Herodotus'sources about the History of the so called Median Empire »,in *Ranj o Ganj*. (Papers in Honour of Professor Zoreh Zarshenas). Naddaf (V), Goshtab (F) and Shokri-Foumeshi (M.) eds. Tehran ; pp.103-118.

VARENNE (J.) 1996 : *Zoroastre, le Prophète de l'Iran*. Dervy. Paris.

WALSER (G.) 1972. : Beiträge zur Achämenidengeschichte ; *Historia* 18, (La religion des Achéménides), pp.59-82.

WISENHÖFER (J.) 1978 : *Der Aufstand Gaumâtas und die Anfänge Dareios I.* Bonn.