

30f

LE *KALĀM* GOURANI
SUR
LE CAVALIER AU COURSIER GRIS,
LE DOMPTEUR DU VENT

PAR
MOHAMMAD MOKRI

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE

(ANNÉE 1974)

Société Asiatique
3, rue Mazarine, 75006 PARIS

Librairie Orientaliste Paul Geuthner
12, rue Vavin, 75006 PARIS

1974

091

LE KALĀM GOURANI
 SUR
 LE CAVALIER AU COURSIER GRIS,
 LE DOMPTEUR DU VENT ¹
 (ÉTUDE D'HÉRÉSIOLOGIE ISLAMIQUE
 ET DE THÈMES MYTHIQUES IRANIENS)

PAR

MOHAMMAD MOKRI

I

Les prouesses et les bienfaits de l'Agent céleste et du Guide des Compagnons chargé de faire marcher les affaires du monde font l'objet d'un petit opuscule inséré dans le recueil de *Daftar-i Khazāna-y Pirdīwarī* ², « Livre du Trésor de Pirdīwar »; cela en dehors des nombreuses citations dispersées à son sujet parmi les différents ouvrages anciens de la langue gouranie.

¹ Dans une étude antérieure (*Les vents du Kurdistan*, dans *J. A.*, 1959, pp. 472-505) j'ai étudié la terminologie, les aspects météorologiques, folkloriques et légendaires des vents ainsi que ses répercussions dans la vie rurale et agricole. Dans celle-ci, complémentaire de la première, je me place uniquement sur le plan mythico-religieux et sur certaines données non abordées auparavant en évitant toutes répétitions même en rapport étroit avec les thèmes étudiés ici. Une troisième en perspective, dont la préparation est largement avancée, suivra, en temps utile, ces deux essais.

J'utilise ici les abréviations suivantes :

- Daw. Dām.* : *Dawra-y Dāmyārī* (voir note 2, a);
Daw. Dīw. : *Dawra-y Dīwāna-gawra* (voir note 5);
Daw. Waz. : *Dawra-y Wazāwar* (voir note 2, d);
Sh. H. : *Shāh-Nāma-ye Haqīqat* (voir note 6).

² J'ai déjà présenté les particularités de ce recueil dans plusieurs livres et traités en faisant partie :

Ce *Kalām*³ inédit et secret des Fidèles de Vérité appelé le *Kalām-i Dāwūd* (les Paroles sacrées concernant Dāwūd) constitue le 19^e, par ordre, et le 25^e, par le nombre des versets, d'entre les 26 ouvrages gouranis rassemblés dans le *Daftar* susdit comportant 13 *dawra* + 12 *kalām* + 1 *rādje*⁴ *be* Il renferme 9 versets de 4 hémistiches, excepté le verset 1 qui n'en a que 3, après la restitution, pour tout le texte, du premier hémistiche de 5 syllabes omises souvent par les scribes pour des raisons de commodité. Ce *Kalām* ne porte aucun nom d'interlocuteur; il est uniquement conçu sur l'éloge de Dāwūd. Le nom de celui-ci a été évoqué 26 + [9] fois dans le texte et une fois dans le titre même. A cela s'ajoute une autre nomination de Dāwūd, à savoir Garčak (v. 2, h. 4). Mis à part les premiers hémistiches restitués⁴ (qui ne sont en réalité que des demi-hémistiches), le nom de ce Compagnon céleste a été glorifié dans le deuxième hémistiche de chaque verset. Pour renforcer la puissance de ce personnage sublime et lui conférer un pouvoir lié au verbe, à l'instar des formules populaires magiques, le texte mentionne son nom à trois reprises dans chacun des versets 2-6 et deux fois dans chacun des versets 7 et 8 et une seule fois dans les versets 1 et 9, toujours dans le deuxième hémistiche. Le verbe de relation est le verbe « être » sous une forme enclitique à la 3^e pers. du sg. (indic. présent).

Parmi les sept entités célestes, avant la création du monde matériel, dans la Perle primordiale, le rôle de Guide des compagnons a été dévolu à Dāwūd. Il est le *Čarkha-čī* چرخه چی, c'est-à-dire celui qui va au devant et exécute les desseins du Roi et de l'Assemblée divine dans le monde. Il vient au secours de celui qui l'appelle et il est le Maître de la résignation et de l'anéantissement mystique.

- a. *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Dāmyārt)*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1387 (1345 s.) 1967.
- b. *Kalām sur l'Aigle divin et le verger de Pirdīwar*. J. A., Paris, 1967, pp. 361-374.
- c. *Le Kalām gourani sur les Compagnons du Roi des rois (Kalām-i Yārān-i Shāhshāh)*. J. A., Paris, 1970 (1969), pp. 317-359.
- d. *Le Secret indicible et la Pierre Noire en Perse*. Appendice : *Dawra-y Wazāwar*. J. A., Paris, 1962, pp. 369-433 (2^e éd. augmentée de plusieurs textes inédits et d'index. Paris, 1388 (1347 s.) 1968. Librairie H. Samuelian).

³ Selon la terminologie des A. H. : recueil de paroles sacrées.

⁴ De toutes façons, pour qu'on se rende compte de l'état du manuscrit, les phrases restituées sont mises, comme je le fais d'habitude, entre deux crochets carrés.

Un récit métahistorique caractérisant le personnage de cette entité, et qui forme d'ailleurs un des thèmes fondamentaux du *Dawra-y Dīwāna-gawra*⁵ — texte inédit précieux et d'une importance considérable que je vais prochainement publier —, relate ainsi une des grandes aventures attachées à l'œuvre de ce Cavalier : « Dans une de ses multiples réapparitions dans ce monde, Pir-Binyāmīn, le premier et le plus proche être céleste de Dieu, a été incarné sous le nom de Gilīm-kōj — ou Gilīm-kūl — (homme vêtu de haillons); il se trouvait à bord d'un bateau exposé au danger de la tempête et faillit périr noyé avec les autres occupants. Dāwūd, sur la demande des compagnons présents dans l'Assemblée et par l'ordre du Roi du monde, chevaucha le vent, son coursier, et parvint à sauver le bateau et son équipage des prises de tourbillon. Les voyageurs du bateau finirent par se joindre à sa cause et par se convertir à la religion des Fidèles de Vérité. Ils le couvrirent d'or et d'argent, mais ce Compagnon, désintéressé, n'accepta rien. Or, deux sous, à son insu, demeurèrent dans les plis de son turban. Niant, en présence de Dieu, avoir reçu quelque don, l'envoyé céleste finit par se montrer confus lorsque Dieu découvrit ces deux sous. Pour le récompenser et lui manifester ses égards, Dieu lui accorda ces deux sous et décréta que les Fidèles lui paieraient cette somme comme offrande, chaque année et à la suite du vœu qu'ils formeraient dans les détresses ».

Le présent *Kalām* est, en partie, un rapide aperçu de l'histoire narrée ci-dessus et ne fait, dans ses grandes lignes, que rappeler cet événement.

Parmi les nombreux attributs et fonctions de Dāwūd que les textes sacrés célèbrent en son honneur, les suivants, substantiels et en accord avec le texte même de ce *Kalām*, sont nommément à souligner :

1. Il est avant tout, avec Pir-Binyāmīn, au sommet d'une hiérarchie qui se range sous l'égide du Roi du monde. La fonction de Guide des compagnons appropriée à Dāwūd n'est guère de moindre importance que celle de Maître qui incombe à Pir-Binyāmīn. Bien que ce dernier soit le Gardien du Pacte auquel les Fidèles « livrent » leur tête, aucune

⁵ Cf. *La grande Assemblée des Fidèles de Vérité sur le mont Zagros en Iran — Dawra-y Dīwāna-gawra* — (ouvrage incessamment mis sous presse) où je parle dans mon introduction en détail de ce sujet. Voir également mes explications sur ce point dans les textes publiés précédemment (textes cités dans la note 2).

Ce *Kalām*³ inédit et secret des Fidèles de Vérité appelé le *Kalām-i Dāwūd* (les Paroles sacrées concernant Dāwūd) constitue le 19^e, par ordre, et le 25^e, par le nombre des versets, d'entre les 26 ouvrages gouranis rassemblés dans le *Daftar* susdit comportant 13 *dawra* + 12 *kalām* + 1 *rādje*⁴ *be* Il renferme 9 versets de 4 hémistiches, excepté le verset 1 qui n'en a que 3, après la restitution, pour tout le texte, du premier hémistiche de 5 syllabes omises souvent par les scribes pour des raisons de commodité. Ce *Kalām* ne porte aucun nom d'interlocuteur; il est uniquement conçu sur l'éloge de Dāwūd. Le nom de celui-ci a été évoqué 26 + [9] fois dans le texte et une fois dans le titre même. A cela s'ajoute une autre nomination de Dāwūd, à savoir Garčak (v. 2, h. 4). Mis à part les premiers hémistiches restitués⁴ (qui ne sont en réalité que des demi-hémistiches), le nom de ce Compagnon céleste a été glorifié dans le deuxième hémistiche de chaque verset. Pour renforcer la puissance de ce personnage sublime et lui conférer un pouvoir lié au verbe, à l'instar des formules populaires magiques, le texte mentionne son nom à trois reprises dans chacun des versets 2-6 et deux fois dans chacun des versets 7 et 8 et une seule fois dans les versets 1 et 9, toujours dans le deuxième hémistiche. Le verbe de relation est le verbe « être » sous une forme enclitique à la 3^e pers. du sg. (indic. présent).

Parmi les sept entités célestes, avant la création du monde matériel, dans la Perle primordiale, le rôle de Guide des compagnons a été dévolu à Dāwūd. Il est le *Čarkha-čī* چرخه چی, c'est-à-dire celui qui va au devant et exécute les desseins du Roi et de l'Assemblée divine dans le monde. Il vient au secours de celui qui l'appelle et il est le Maître de la résignation et de l'anéantissement mystique.

- a. *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Dāmyārī)*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1387 (1345 s.) 1967.
- b. *Kalām sur l'Aigle divin et le verger de Pirdīwar*. J. A., Paris, 1967, pp. 361-374.
- c. *Le Kalām gourani sur les Compagnons du Roi des rois (Kalām-i Yārān-i Shahanshāh)*. J. A., Paris, 1970 (1969), pp. 317-359.
- d. *Le Secret indicible et la Pierre Noire en Perse*. Appendice : *Dawra-y Wazāwar*. J. A., Paris, 1962, pp. 369-433 (2^e éd. augmentée de plusieurs textes inédits et d'index. Paris, 1388 (1347 s.) 1968. Librairie H. Samuelian).

³ Selon la terminologie des A. H. : recueil de paroles sacrées.

⁴ De toutes façons, pour qu'on se rende compte de l'état du manuscrit, les phrases restituées sont mises, comme je le fais d'habitude, entre deux crochets carrés.

Un récit métahistorique caractérisant le personnage de cette entité, et qui forme d'ailleurs un des thèmes fondamentaux du *Dawra-y Dīwāna-gawra*⁵ — texte inédit précieux et d'une importance considérable que je vais prochainement publier —, relate ainsi une des grandes aventures attachées à l'œuvre de ce Cavalier : « Dans une de ses multiples réapparitions dans ce monde, Pīr-Binyāmīn, le premier et le plus proche être céleste de Dieu, a été incarné sous le nom de Gilīm-kōj — ou Gilīm-kūl — (homme vêtu de haillons); il se trouvait à bord d'un bateau exposé au danger de la tempête et faillit périr noyé avec les autres occupants. Dāwūd, sur la demande des compagnons présents dans l'Assemblée et par l'ordre du Roi du monde, chevaucha le vent, son coursier, et parvint à sauver le bateau et son équipage des prises de tourbillon. Les voyageurs du bateau finirent par se joindre à sa cause et par se convertir à la religion des Fidèles de Vérité. Ils le couvrirent d'or et d'argent, mais ce Compagnon, désintéressé, n'accepta rien. Or, deux sous, à son insu, demeurèrent dans les plis de son turban. Niant, en présence de Dieu, avoir reçu quelque don, l'envoyé céleste finit par se montrer confus lorsque Dieu découvrit ces deux sous. Pour le récompenser et lui manifester ses égards, Dieu lui accorda ces deux sous et décréta que les Fidèles lui paieraient cette somme comme offrande, chaque année et à la suite du vœu qu'ils formeraient dans les détresses ».

Le présent *Kalām* est, en partie, un rapide aperçu de l'histoire narrée ci-dessus et ne fait, dans ses grandes lignes, que rappeler cet événement.

Parmi les nombreux attributs et fonctions de Dāwūd que les textes sacrés célèbrent en son honneur, les suivants, substantiels et en accord avec le texte même de ce *Kalām*, sont nommément à souligner :

1. Il est avant tout, avec Pīr-Binyāmīn, au sommet d'une hiérarchie qui se range sous l'égide du Roi du monde. La fonction de Guide des compagnons appropriée à Dāwūd n'est guère de moindre importance que celle de Maître qui incombe à Pīr-Binyāmīn. Bien que ce dernier soit le Gardien du Pacte auquel les Fidèles « livrent » leur tête, aucune

⁵ Cf. *La grande Assemblée des Fidèles de Vérité sur le mont Zagros en Iran — Dawra-y Dīwāna-gawra* — (ouvrage incessamment mis sous presse) où je parle dans mon introduction en détail de ce sujet. Voir également mes explications sur ce point dans les textes publiés précédemment (textes cités dans la note 2).

cérémonie ou ralliement à la secte ne peuvent être accomplis sans le concours de Dāwūd.

La dignité de Guide est souvent désignée par les termes de *Dalil* (*Daw. Dīw.* : 94,1-2; *Daw. Dām.* : 161,1-2; *Cinquante-deux versets de Sh. Amīr* : 6,4; *Sh. H.* ⁶ : dist. : 908, 3724, 6083, 6659, 6660, 6661, 6768, 6769, 7489, 7504, 7687, 7938, 7940, 7950, 8054, 8089, 8092, 8094, 8112, 8189, 8966, 8983, 10918; *Daw. Waz.* : 4,4) et de *Rahbar* (*Daw. Dīw.* : 46,3; 52,3; *Daw. Dām.* : 2,3; *Shāh. H.* : dist. : 908, 4980, 7985, 8088, 8090, 8094, 8951, 8965, 9132) ou de *Rāhbar* (*Sh. H.* : dist. : 2596, 3325, 4185, 5308, 5549, 8774, 8780, 8878, 8901, 8908, 8926, 9129, 9140, 9886). Pourtant plusieurs autres appellations secondaires désignent cette place hiérarchique de Dāwūd. Il s'agit des expressions telles que *Rahnamā*, litt. « celui qui montre le chemin » (*Daw. Dīw.* : 48,4; 53,4; *Sh. H.* : dist. : 4307, 5252, 5984, 6895, 8080), *Rahnamūn*, litt. « celui qui indique le chemin » (*Sh. H.* : dist. : 8873, 8966, 9126), *Pēsh-raw-i yārān*, litt. « celui qui marche devant les compagnons », autrement dit « celui qui dirige les compagnons » (*Daw. Dīw.* : 74,4), *Pēshwā* — ou *Pishwā* en persan —, « le leader » (*Daw. Dīw.* : 90,2-3; 91,2), *Pēsh-i yārān*, « au devant des compagnons » (*Daw. Dīw.* : 90,1-3), *Sar-gard-i Čahār*, « à la tête des Quatre » (*Daw. Dīw.* : 74,4), *Sar-qačār-i Čil-tan*, « à la tête de la file des Quarante Pages » (*Daw. Dīw.* : 82,2), *Mir-i Sar-Čahār*, « l'émir à la tête des Quatre » (*Daw. Dīw.* : 42,1). Il est à ajouter à cette liste certaines tournures prosodiques exprimant la notion de *guide* délivrée à Dāwūd, telles que *bi-kafān aw-šūn-i Dāwūd*, « marchez à la suite de D. » (*Daw. Dīw.* : 107,3; 108,3) ou *bi-karānī djakht aw-shūn-i Dāwūd*, « hâtez-vous de marcher à la suite de D. » (*Daw. Dīw.* : 111,3). Comme on le voit, l'idée de « suivre D. » ou de « se mettre à la suite de D. » est toujours au centre de ces derniers exposés syntaxiques.

La seule fois que Dāwūd s'est dérobé à son rôle de Guide (*Dalil*) et a accompli celui de Maître (*Pir*), c'est à la suite de cette mission réussie en mer où il sauva les occupants du bateau livré aux tempêtes.

⁶ *Shāh-Nāma-ye Haqīqat, Le Livre des Rois de Vérité*. Histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq. Texte persan publié avec une introduction, une étude sur les « Fidèles de Vérité », des notes et des commentaires par M. Mokri. Tome I^{er}, texte du *Shāh-Nāma*, Téhéran-Paris, 1344 s./1966, xli + 584 + 24 p. — Tome II, fascicule I^{er}, 1391 L/1971. Nos 14 et 15 de la *Bibliothèque Iranienne*, dir. H. Corbin.

Les voyageurs, fous de joie, l'élirent comme le Maître du Pacte et lui « livrèrent » leur tête en présence même de Pîr-Binyāmîn, le vrai dépositaire de la fonction de Pîr (*Daw. Dîw.* : 94,5; 130,4; 131,4; 132,3; 133,2; 134,4; *Sh. H.* : dist. 8899). Abdul, un autre Compagnon, que le *Dawra-y Dîwāna-gawra* (132,3; 133,2; 134,4) identifie avec Yādīgār et Aḥmad (ses autres appellations), remplaça Dāwūd dans son devoir de Guide. Le *Shāh-Nāma-ye Ḥaqīqat* (dist. 8900) dénote Miskîn (= Gilīma-kūl = Pîr-Binyāmîn) comme remplaçant de Dāwūd dans sa charge de *Dalil*. Cette participation exceptionnelle de Dāwūd à la fonction de Pîr (Maître) fut alors à l'origine de l'instauration de ce célèbre rite selon lequel un don de « deux sous » est offert au Guide, en honneur de Dāwūd, par chaque Fidèle, annuellement.

2. Dāwūd est le Cavalier au coursier gris (*Kaw-sūār*), à savoir chevauchant le vent. Le verset 1 (hémist. 4) ⁷ chante Dāwūd montant sur son cheval, ce qui est un signe de triomphe. Le verset 5 (hémist. 3) évalue, d'ailleurs, chaque pas de Dāwūd comme égal à la distance qui se trouve entre les deux extrémités du monde, c'est-à-dire de *Qāf* à *Qāf*. ⁸ Ce rappel ne fait qu'évoquer la capacité de transfert à travers l'espace que possède Dāwūd grâce à sa monture, le vent.

Le *Dawra-y Wazāwar* ⁹ (v. 8, h. 3) ainsi que le *Dawra-y Dîwāna-gawra* (89,4 et 109,4) l'appellent exactement *Kaw-sūār* کوسوار. En outre, il a été mentionné tout simplement sous le terme de *Sūār* سوار (le Cavalier) dans ce dernier livre au verset 104,3. Quant à sa monture, désignée deux fois par *markab*, le cheval, dans le *Daw. Dîw.* (85,4 et 91,3) et une fois dans le *Daw. Dām.* (208,1-2), elle est également qualifiée le plus souvent de *kawū* کوو (autre forme de *kaw* کو), « le gris » (*Daw. Dîw.* : 84,3; 87,3; *Daw. Dām.* : 208,1-2), la couleur la plus appropriée au vent. Sa position sur cette monture est précisée, dans le *Daw. Dîw.* par l'expression de *na kōl-i kawū* نه کول کوو « sur le dos du [cheval] gris » (v. 91,3) ou par *na kōl-i kabūd* نه کول کبود (14,2; 75,3; 93,3; 102,3).

⁷ Quand les références portent sur le *Kalām-i Dāwūd* sur lequel cet essai est centré, les citations des versets et des hémistiches numérotés ne sont pas, pour éviter la répétition, suivies du nom de cet opuscule.

⁸ Selon la cosmologie ancienne et populaire, le nom des montagnes fabuleuses entourant la terre.

⁹ Cf. note 2, d.

Le mot *kabūd*¹⁰ est une forme savante tirée de la langue persane du même sens et de la même racine que *kawū/kaw* gourani-kurde et conserve, selon l'habitude, la même prononciation de *kawū* ou de *kaw*. Le verset 99,3 mentionne à nouveau une autre forme de cette expression gouranie, à savoir celle de *na kōl-i kaw*. Il existe en plus une allusion voilée à ce cheval gris dans le verset 82,3 du *Daw. Dīw.*, qui est confondu avec l'aube grise.

A l'allusion de la couleur grise du vent que représente le coursier cosmique de Dāwūd, s'ajoute la citation précise de cet élément atmosphérique même, incarnant à la fois Dāwūd et son cheval. Dāwūd est comparé à un *garda-lūl* گرده لیول (terme gourani-kurde) « tourbillon de vent », qui « en tournoyant » s'enfonce dans l'entonnoir formé par les vagues aspirant le bateau (*Daw. Dīw.* : 83,1-2) ou tout simplement s'assied sur la mer pour arracher le bateau aux dangers de l'eau (*Daw. Dīw.* : 100,1-2). Dans ce même ordre d'idées, Gilim-kōl propose aux passagers du navire de tous se diriger vers l'Assemblée de Sulṭān à l'instar de *garda-lūl*, probablement dans l'intention de dire : « dirigeons-nous tous vers l'Assemblée de Sulṭān, rapides comme Dāwūd le *garda-lūl* « le tourbillon » (cf. *Daw. Dīw.* : 119,3).

L'idée de ce vent qui tourbillonne a été évoquée, dans le *Daw. Dīw.* (92,3), par une tournure élégante d'origine persane *bād-i gardān*

¹⁰ La couleur *kabūd* (/kawū/kaw) désigne un gris tendant vers « la couleur de la cendre » et même utilisée pour décrire celle du ciel. Cette grisaille dotée d'un bleu délavé ou d'une couleur d'azur s'emploie également pour qualifier la teinte des yeux bleu clair virant souvent au gris : voir les expressions persanes *kabūd-čašm* کبود چشم *azraq-čašm* ازرق چشم pour les yeux et celles de *kabūd-pošt* کبود پشت « au dos de couleur gris-bleu » et *kabūd-ḥeṣār* کبود حصار « la forteresse de couleur gris-bleu » pour le ciel. La couleur de *Kabūd/kawū* est donc celle qui conviendrait le mieux à la teinte du ciel, de l'atmosphère et du vent.

De la même façon que *kawū/kaw* (= *kabūd*) dénomme, dans la terminologie hippique, un cheval gris, le terme de *būr* (< *bōr*) dénote, en parlant également d'un cheval, la couleur brune, baie et souvent synonyme de *kahar* ou *qara-kahar* قره کهر, un cheval d'une nuance marron, claire ou foncée. Une confusion persistait parfois entre les couleurs *kabūd*, *būr* et *kahar*, employées comme noms ou adjectifs, surtout quand il était question de la couleur d'un cheval.

باد گردان¹¹, « le vent qui tourne ». Il est toujours question d'un vent qui s'élève ou se déplace en volutes. Le prétérit de *gēdjīā* (= *gēdjīyā*) (*Daw. Dīw.* : 102,1-2) et les impératifs singulier et pluriel de *gēdj-āwar* (*Daw. Dīw.* : 92,2) et *bi-gēdjān* (*Daw. Dīw.* : 119,1) ont été utilisés pour décrire l'acte même de « tourbillonner » ou de « tourner ». Il appartient à cette même famille de mots, le terme kurde-gourani *gēdj-aw* گيجو et *gēdj-āw* گيجاو (litt. : l'eau qui tourne sur elle-même), utilisé dans ces textes sous sa forme persane *gerdāb* (*gerd* + *āb* < **gard* + *āb*)¹² pour « tourbillon de la mer ». Il en est de même pour le kurde

¹¹ Ce vent est appelé, en outre, en persan, باد پیچ *bād-pīč* (litt. : « le vent qui s'enroule ») et چرخباد *čarkh-bād* (litt. : « le vent qui tourne sur lui-même » : le cyclone), voir également en kurde (dialecte kurmāndjî) باپیچ « *bā-pīč* » « le vent accompagnant la tombée de la neige durant l'hiver » (*al-Hidyat al-Ḥamidīyah fi l-lughat al-kurdiyāh*, de Y. Ḍ. al-Khālīdī, Istanbul, 1310/ 1892).

Il me paraît non dépourvu d'utilité que l'on se réfère à un passage sur la théorie des vents dans *Les Météorologies* d'Aristote (trad. de J. Tricot, Paris, 1955, pp. 137-147) afin de le comparer avec celui d'un traité persan de météorologie nommé *Ar-Risālat as-Sandjariyah fi-l-kā'ināt al-'uṣuriyah* dû à Zayn ad-Dīn 'Umar ibn Sahlān Sāwādjī (écrit vers l'année 523/1128) manuscrit qui se trouve inséré dans un recueil portant le n° 5426 de la Bibliothèque Fātiḥ à Istanbul dont je donne ici, selon une photocopie faite à mon intention, la traduction : « *Le dīv-bād*, 'le vent du démon', appelé en arabe *zawba'ah* زوبعه est un vent qui tourne autour de lui-même verticalement à l'instar d'un minaret. Il a, souvent, pour origine, des vents soufflant du haut vers le bas et qui se heurtent, sur leur chemin, à un *mīgh* (le nuage porteur de pluie). Par leurs coups et leurs refoulements, ils enroulent ce nuage autour d'eux. Une rotation est provoquée par cet enroulement qui descend vers la terre ...

« Il est possible que *zawba'ah* (le tourbillon) provienne d'un vent qui se dirige du haut vers le bas et frappe le sol d'un coup puissant, de sorte qu'il rebondisse du sol. Ensuite, un autre vent sur-le-champ arrive du haut et en heurtant celui-ci, tous les deux s'enroulent l'un dans l'autre et une rotation naît à partir de ces rencontres.

« Il est aussi admissible que deux vents violents, venant de deux directions différentes, se percutent et s'enroulent l'un dans l'autre pour causer un *zawba'ah*. L'emprise de ce tourbillon est telle qu'il ravit un bateau naviguant sur la mer. Il continue son chemin vers le continent en conservant sa rotation.

« Il arrive aussi qu'une fraction de *mīgh* (le nuage porteur de pluie) longue, parcourt une trajectoire. C'est alors qu'un vent violent souffle autour d'elle et lui donne ainsi un mouvement de rotation, de telle sorte que ce nuage prend l'aspect d'un dragon volant dans l'air ».

¹² Le terme persan *gard-āb* گرداب (litt. : l'eau qui tourbillonne), composé de

gēdja-wā و گيجده et *gēdja-bā* با گيجده (persan : *gerd-bād* < **gard-bād*), litt. : « le vent qui tournoie autour de lui-même », à savoir « le tourbillon du vent », terme synonyme de gourani *garda-lūl*¹³, dont il a été question plus haut.

En dehors même de la secte des Fidèles de Vérité habitant, en grande partie, la province kurde de Kermanschah, le folklore kurde-gourani, d'une façon générale, fait des vents tourbillonnants, nuisibles et poussiéreux, des éléments maléfiques sinon démoniaques. Le démon prend de l'altitude puis redescend en s'enroulant autour de lui et en formant une colonne de tourbillons. Cette dernière est comparée à celle provoquée par la chute de l'eau dans le bassin à entonnoir profond d'un moulin à eau iranien. Dans cet entonnoir les chutes d'eau se précipitent en trombes, causant un vacarme assourdissant. Les mouvements du tourbillon, du va-et-vient fabuleux des démons, ainsi que ceux du bassin de moulin, se décrivent tous par le terme *tanūra* (entonnoir). Ce dernier terme s'emploie d'ailleurs dans un sens imagé exposant la forme spirale des deux premiers mouvements, à savoir ceux de tourbillon et des montées et descentes légendaires des démons.

Le tournoiement du démon, toujours selon ces traditions folkloriques non-ahl-i Haqq, a pour but d'assombrir l'atmosphère et de lutter contre la lumière. Ces vents, de caractère gigantesque et diabolique, se nomment en kurde *dēwa-lūl* لول دیوه (litt. : « enroulement du démon autour de soi »)¹⁴ ou *sūr-i Shaytān* سیور شیطان « fête du diable ». L'attribution de ces vents allant du tourbillon léger au cyclone est tellement liée, dans le folklore, aux démons, qu'on raconte que ceux-ci deviennent visibles lorsque l'on jette une aiguille au centre même de leurs révolutions : acte pratiquement impossible à réaliser¹⁵.

gard (de la racine *gard/gašt* dont les infinitifs persans sont *gardīdan/gaštan*) + *āb* « l'eau » est devenu, par une fausse étymologie, *gerd-āb* (litt. : l'eau formant un arrondi). En effet, la notion attachée à l'action est remplacée par celle liée à la forme : le procédé empruntant une représentation rapprochée.

¹³ En dialecte mokri de Sāwudjbulāgh (Mahābād), ce vent est appelé *gēdja-lūka* گيجده لوكه.

¹⁴ Cf. le persan *div-bād* دیوباد « vent du démon » décrit dans la note 11.

¹⁵ Les tournoiements en spirale, en effet, déplacent constamment le centre qui ne demeure jamais en un point précis.

La tradition populaire kurde ici rejoint celle des mythes ahl-i Haqq en ce qui concerne la puissance d'origine divine confiée au vent. Qu'il s'agisse d'une divinité bénéfique ou d'une représentation maléfique du dieu du Mal, la force extra-terrestre demeure présente dans les différents aspects que revêt le vent.

Après cette incursion dans le domaine des légendes concernant les tempêtes (tourbillons et cyclones), nous en revenons au Cavalier céleste et à son coursier gris comparés essentiellement au vent sous son terme générique de *bād*¹⁶ (en kurde-gourani : *bā*, *wā*).

L'analogie entre *Dāwūd* et le *bād* (vent), par les adverbes comparatifs *çōn* (*Daw. Dīw.* : 83,3; 92,3) et *wēna* (*Daw. Dīw.* : 84,2; 101,2; [119,3]), aurait pu être interprétée comme un simple procédé métaphorique propre aux œuvres prosodiques, si les nombreux témoignages textuels et anciens n'avaient pas été abordés jusqu'à présent. Deux exemples typiques (*Daw. Dām.* : 38,4 et *Daw. Dīw.* : 112,3), omettant l'adverbe comparatif, font de *Dāwūd* le vent du Shamāl « le vent du nord » ou plus exactement « Aquilon »¹⁷. Que l'expression porte l'élément comparatif ou qu'elle l'omette, chacun des deux cas révèle, indifféremment, une origine mythique divinisant le vent et une comparaison poétique ou symbolique. Dans ce dernier cas, un fond latent forme la matière commune reliant intrinsèquement le sujet et le terme de comparaison.

La rapidité de transfert dotée à *Dāwūd* remonte encore à cette origine cosmique que présente son destrier. Cette faculté d'agilité et de promptitude est suggérée, dans les différents textes, par les expressions telles que *wa-tirgān* وتریگان « en hâte », « prompt » (*Daw. Dām.* : 175,4) et *wa-daw* و دو « détalant » (*Daw. Dīw.* : 96,3) ou par sa capacité de prendre vol, à l'instar d'un oiseau ou d'un éclair, dans les airs (cf. Appen-

¹⁶ Le vent glacial (*bād-i sard*) sert d'image à une force maléfique douée de la rapidité de transfert (cf. par ex. les distiques 348 et 763 de *La légende de Bīzan-u Manīja*, version populaire du sud du Kurdistan en langue gouranie (texte établi, introduction, traduction et notes par M. Mokri, Paris, 1966).

¹⁷ Pour les propriétés et les effets du vent du Nord (*shamāl*) et celui du Sud, voir les citations rapportées d'Hippocrate et des savants musulmans par Mas'ūdī (mort en 345/950) dans ses *Murūdj adh-dhahab* (les prairies d'or), traduction de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Paris, 1965, t. 2, pp. 519-520. (Texte arabe : *Murūdj-udh-Dhahab wa Ma'ādin-ul-Djawhar li-l-Mas'ūdī*, publié par Muḥammad Muḥyī-d-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd, Le Caire, 4^e éd., 1384/1964, t. 2, pp. 232-233).

dice, texte honorant les attributs de D., dist. 5, h. 2 et dist. 7, h. 2). Le verset 93,1-2 du *Daw. Dīw.* dépeint ce déplacement hâtif par une série de culbutes (*mulaq* مولق < ar. : *mu'allaq* معلق) qu'effectue Dāwūd. La forme adjectivale de *hūl-kar* هويل كر « celui qui s'empresse d'agir » (qu'on peut également considérer comme un impératif et au sens de « empresse-toi ») est destinée en outre, dans le *Daw. Dīw.* (95,1-2), à décrire ce don conféré à Dāwūd.

3. L'omniprésence de Dāwūd louée dans les versets 3 (hémist. 4), 6 (hémist. 4) et 9 (hémist. 1 et 2) se rapporte à ses autres fonctions : Guide et secourable. Il est qualifié (dans le *Daw. Dīw.*, v. 74,2) comme « celui qui parcourt les quatre horizons », idée que l'on peut également interpréter, selon les mythes cosmiques, comme celle de « celui qui a tendu les quatre coins du monde », dans un sens littéral de l'hémistiche.

4. Le plongeur dans la mer (v. 2, h. 1-2), thème lié à l'histoire de sauvetage, répété plus d'une fois dans les divers ouvrages des Fidèles.

5. Le connaisseur des perles (v. 2, h. 3), attribut accordé indifféremment aux membres de « Sept Compagnons » dont Dāwūd fait partie.

6. Le justicier qui rend les comptes (v. 3, h. 1-2; v. 7, h. 4), la fonction énumérée parmi tant d'autres de Dāwūd lui conférant le rôle de Maître de l'ordre dans ce monde.

7. Le porteur d'une hache (outil-emblème des corporations fraternelles et mystiques gardé avec un riche symbolisme chez les Fidèles de Vérité). Cf. verset 3, hémist. 3.

8. Prêt à secourir et à partir à l'appel de quiconque et en tout lieu. Le verset 3, hémist. 3 fait allusion à ce trait de Dāwūd par l'expression de *pā na-rikāw* « pied posé dans l'étrier », ce qui veut dire qu'il est perpétuellement sur le point de s'élancer au secours d'autrui ou à exécuter l'ordre de Dieu. C'est ainsi que le *Daw. Dīw.* (v. 85,2-3) le traite comme « celui qui est présent pour quiconque l'invoque au secours ». « Sa monture est toujours prête aux moments où il va sauver un ami » (*Daw. Dīw.* : 85,4-5; 91,3). Cette secourabilité est l'attribut intrinsèque à la nature de la fonction de Dāwūd. Il arrive à l'aide où s'élève un cri de détresse (v. 3, h. 4). Dāwūd est donc chargé de sauver, *nidjāt* (*Daw. Dīw.* : 85,5; 87,4; 91,4; 95,4; [98,5]; 112,3; 131,2), prompt à répondre aux cris, *hāwār, faryād, dād* (*Daw. Dīw.* 88,1-2; 96,3; 106,3) et aux implorations, *nāla* (*Daw. Dīw.* : 105,4).

Bien que vainqueur de tous les combats, ce Cavalier du vent ne doit pas être assimilé à un « conquistador » au sens hispano-américain, mais à un « libérateur » agissant sur l'ordre du « Cosmocrator » qu'est le Roi du monde pourvu des attributs authentiques des vrais hétérodoxes. Le *Kaw-sūār*, en effet, ne se met en route que par l'ordre (*aramā* : *Daw. Dīw.*, 114,2) ou la permission (*idhn* : *Daw. Dīw.*, 86,2) du Roi ou encore par ses supplications adressées à Dieu (*Daw. Dīw.* : 79,1-3; 99,3).

9. La perspicacité de Dāwūd (voir verset 4, hémist. 1-2) lui permet de connaître le secret du monde et cela lui acquiert une autorité à part au sein de l'Assemblée et aux yeux des fidèles.

10. Le porteur du secret du monde (v. 4, h. 4). C'est plutôt Pīr-Binyāmīn (l'ange Gabriel) qui représente l'homme primordial et équivaut au premier Intelligent ou Intellect Agissant (*'Aql-e fa'āl*) des néoplatoniciens chez les Fidèles de Vérité qui porte le secret (voir le *Daw. Dīw.*, verset 21, h. 4). Dāwūd et les autres Compagnons tiennent en eux ce secret à travers Pīr-Binyāmīn. Dāwūd est surtout connu par sa perspicacité à pénétrer les secrets gnostiques et non spécifiquement comme l'unique détenteur de ceux-ci. Donc le texte, je crois, ne doit pas être compris comme donnant l'exclusivité de cette connaissance particulière à Dāwūd. L'idée sous-jacente serait celle-ci : « celui qui représente un des actualisateurs de desseins divins va à l'encontre de toute forme de pensée qu'on peut rapprocher de l'agnosticisme », même si le vocabulaire ne le confirme pas.

11. Sans vantardise (verset 5, hémist. 2), l'idée qui exclut toute exagération quant aux exploits et au pouvoir de Dāwūd. Dāwūd, fondé de pouvoir divin, quand sonne un avertissement, s'applique à l'exécuter, si intense que soit l'action, et rien ne doit être considéré de sa part comme une vantardise. On pourrait donc assigner l'attribut de « sans vantardise » chanté souvent à son honneur, soit à lui-même, soit au sujet de ses actes, ce qui revient au même.

12. Dāwūd Maître du temps incommensurable (cf. v. 7, h. 1-2; v. 8, h. 1-2). A cette notion s'ajoute celle de l'espace qui est également non-mesurable pour Dāwūd (cf. verset 85, hémist. 4 du *Daw. Dām.*).

Bien que ces deux thèmes se rejoignent, dans la tradition à propos de Dāwūd, il me semble que le thème de l'espace non mesurable l'em-

porte, pour Dāwūd, sur celui du temps incommensurable. On pourrait même traduire le texte par :

« Dans le passé comme à l'avenir.

Dāwūd est Dāwūd, dans le passé comme à l'avenir ».

Mais la traduction de « ... en arrière comme en avant » sera plus conforme à l'idée relatée dans le verset 85 (hémist. 4) du *Daw. Dām.*, où j'ai traduit : « ... tout ce qu'il avait devant lui, il le dépasse déjà ».

La notion du temps qui perd pour Dāwūd son étalon est en accord avec ses autres traits : celui du « Cavalier au coursier gris », c'est-à-dire « le Cavalier monté sur le vent » et celui du dirigeant des affaires du monde.

13. Dāwūd muni de l'arme de Muṣṭafā (cf. allusion se trouvant dans le v. 8, h. 3). Étant donné que Muṣṭafā incarne le courroux divin et le glaive à double tranchant (*Zulfaqār*), le glaive qui accompagnait Dāwūd était Muṣṭafā lui-même. Cette idée englobe deux thèmes complexes et assez particuliers :

1^o La réification, mode selon lequel un esprit pénètre dans un objet; cet objet représente à la fois ce qu'il est et cet esprit. C'est ainsi que dans le *Daw. Dām.* le filet du Chasseur Binyāmīn manifeste, en plus, la personne de Loth (verset 30), le chaton de la bague de Salomon incarne Binyāmīn (verset 178) et la couronne de Salomon, le Roi du monde (versets 178 et 180). L'épée de Rostam le héros de l'épopée iranienne (*Daw. Dām.*, v. 50) comme celle de 'Alī et des autres Théophanies incarne donc Muṣṭafā, l'ange du Courroux.

Mais un autre degré de spiritualité rejoint ce thème qui est le suivant.

2^o Quand une âme privilégiée ou lumineuse (à l'instar d'une âme ténébreuse) revêt l'habit humain, elle peut contenir dans son être, en surplus, une autre âme égale ou supérieure à elle, mais d'une façon passagère qui peut néanmoins durer toute sa vie. Ce mode de prise de conscience et d'incarnation a pour nom chez les Fidèles de Vérité *dhāt-mihmān*¹⁸ ذات مهان (= celui qui, en plus de son essence, en possède une autre en tant qu' hôte). Pendant son séjour, l'âme hôte prodigue

¹⁸ Voir M. Mokri, *L'Esotérisme kurde*. — Aperçus sur le secret gnostique des Fidèles de Vérité — (Paris, Albin Michel, 1966), en particulier les commentaires des chapitres V-VII, XXX et XXXIX.

une luminosité qui lui est propre et qui s'ajoute à celle de l'âme qui la reçoit. Quand cet hôte prend le départ, la luminosité de l'âme qui la reçoit reste la même, à condition que son essence soit égale à celle de l'hôte. Dans le cas où l'essence de l'hôte est supérieure à celle de l'âme qui la reçoit, cette dernière, après le départ de son hôte, ne reste plus aussi lumineuse qu'auparavant et garde seulement sa propre clarté.

Dans les catégories des *dhāt-mihmān*, je cite le terme de *Shāh-mihmān* ou *Khodā-mihmān* pour une incarnation qui a pour hôte Dieu, par exemple Pīr-Binyāmīn ou Dāwūd qui sont, à certaines époques, *Shāh-mihmān* : ils possèdent, en plus de leurs propres essences, celle de Dieu en tant qu' hôte et non comme de véritables possesseurs. Le terme de *Shāh-mihmān* s'applique au cas où l'âme qui séjourne dans cette demeure provisoire est supérieure à l'essence qui la reçoit. Pour les âmes égales qui s'installent réciproquement les unes chez les autres ce sera par exemple le cas de Pīr-Mūsī ou Dāwūd quand l'essence de Pīr-Binyāmīn habite en eux : ils se nomment alors *Binyāmīn-mihmān*. Les exemples au niveau des Sept Compagnons célestes et leur « habitat » mutuel sont nombreux.

Dāwūd, dans certaines missions, est doté, en plus de sa force et de sa personnalité, de celles de Muṣṭafā pour agir plus efficacement. C'est pourquoi, dans l'histoire du sauvetage du bateau, les textes et les traditions écrites et orales s'étendent, de part et d'autre, sur deux idées apparemment distinctes mais au fond en formant une seule : Muṣṭafā accompagne Dāwūd pour aller sauver Gilīm-kōl (Pīr-Binyāmīn) et les passagers du bateau, mais tout au long de l'histoire on ne trouve aucune trace de sa personne. Cela permet de comprendre les textes qui mettent en relief le glaive de Muṣṭafā ou plutôt le glaive du Roi qui n'était que Muṣṭafā.

Les degrés de compréhension et les différentes étapes sous-entendues du secret chez les Fidèles de Vérité, nous amènent à constater que le glaive du Roi incarne Muṣṭafā, lui-même manifestation du Courroux de Dieu. Mais à ce thème s'ajoute, pour les âmes plus pénétrées et dans un degré de compréhension plus avancé, un nouveau mode de prise de conscience et d'incarnation, comme je viens de le dire, nommé *dhāt-mihmān*. Ici Dāwūd est en effet, en plus de son propre être, *Muṣṭafā-mihmān*. C'est Dieu et l'Assemblée des Compagnons qui ont ajouté à Dāwūd cette puissance supplémentaire.

Il me reste à préciser qu'ici le présent texte remplace le glaive de Muşţafā par la flèche (*tir*), ce qui m'amène à traduire le mot *kīsh*, dans les versets 39,3 et 94,4 du *Daw. Dīw.*, par « le fourreau » ou « la gaine » et ici (dans le *Kalām-i Dāwūd*, v. 7, h. 3) par « le carquois ». Le terme *kīsh*, substantif verbal de la racine signifiant « tirer de ... » peut bien s'appliquer à la fois à « fourreau » duquel on retire le sabre et à « carquois » duquel on retire également les flèches. Le terme le plus précis pour le carquois est *tar-kash* (< *tir-kash*), littéralement, étui duquel on retire les flèches. Qu'il soit « le glaive » ou « la flèche » cela ne change rien à la violence et au courroux qui incarne Muşţafā. Il est le gardien de cette force et le commandement de celle-ci lui est confié. Le verset 8 (hémist. 3) parle de cet « ordre » qu'on a posé dans la main de Dāwūd qui appartient à l'origine à Muşţafā.

Je fais part ici des divers objets et idées incarnant Muşţafā ou bien personnifiés par Muşţafā dans le *Daw. Dīw.* :

radā (Consentement ou Résignation) : 12,4.

ghaḍab (*ghazab*) « la colère » : 19,4.

tanūr « le four » : 32,4.

ātash « le feu » : 40,4.

Şamsām « le sabre » : 50,4.

darwīsh « le derviche » : 59,4.

shish-par « le poignard à six facettes » : 77,4.

Turk, un des compagnons de Shāh-Faḍl : 105,4; 106,1-2.

Du-dam « le glaive à double tranchant » : 125,4.

gāz « les tenailles » : 135,4.

14. Dāwūd Maître du Consentement (v. 8, h. 4).

Les textes ahl-i Ḥaqq, parfois obscurément, confèrent à Dāwūd l'attribut de *riḍā*, mot emprunté à l'arabe et qui est déformé en gourani sous la forme de *radā*¹⁹. Il signifie selon les contextes « résignation » ou « consentement ». Dāwūd est Maître de Résignation : non seulement les fidèles se résignent devant lui, mais il est aussi le « résigné » par excellence en face de Dieu. Il ne fait rien, aussi puissant qu'il soit, sans

¹⁹ Cf. M. Mokri, *Les cinquante-deux versets de Cheikh Amīr*. J. A., 1956, pp. 391-422 (voir verset 22, hémist. 3). Voir également le *Daw. Dām.*, verset 12 (note 19) et le *Daw. Dīw.*, verset 108,3.

le consentement du Roi du monde et les fidèles, suivant son exemple, demandent son consentement.

A l'origine, *riḏā* doit remonter à un des attributs et en même temps à une des nominations de Muṣṭafā que Dāwūd emprunte. Cette possession dérive de la notion de *dhāt-mihmān* mentionnée plus haut. Nous avons vu que Dāwūd, en tenant le glaive de Muṣṭafā (ou simplement accompagné par Muṣṭafā qui manifeste le Courroux de Dieu), possédait, en réalité, une essence de plus, celle de Muṣṭafā, et cela en tant que colère divine et violence. Ici aussi Dāwūd possède, d'une manière passagère, une essence de plus qui ne lui appartient pas par nature, celle de Muṣṭafā, mais en tant que Résignation et Consentement. Nous découvrons chez Dāwūd un supplément d'essence, l'essence de Muṣṭafā qui s'ajoute à la sienne. Cette révélation au sujet de Dāwūd et de Muṣṭafā sert de clé pour la compréhension et la résolution de certains problèmes secrets encore confus dans les textes anciens.

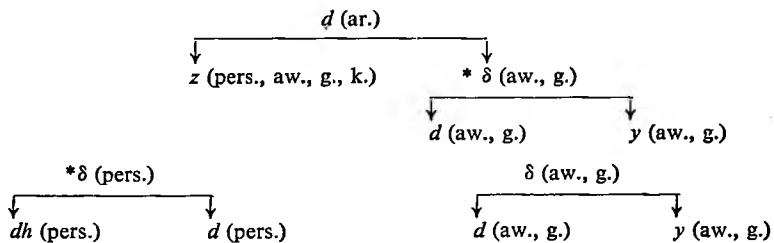
Pour en revenir à la notion de *radā*, un autre texte en gourani ancien (mis en annexe à la fin de cette étude) nous dévoile, dans la deuxième partie du premier hémistiche que « Dāwūd est *rayā-bār* ²⁰ ریا بار

²⁰ Le terme gourani écrit sous la forme de *rayā* ریا représente indubitablement le mot arabe *riḏā* رِذَا dont une première déformation kurde et gouranie est *radā* ردا (voir par ex. le *Daw. Dām.*, v. 12, hémist. 4 et la note correspondante). La transcription phonétique de *rayā* est certainement *radā* (< *radā* et *rayā*), déformation directe de *riḏā*/*radā* mentionné plus haut. Ici la précision d'un certain fait s'impose : tout d'abord, la dentale occl. emphatique sonore arabe est transformée en langues iraniennes en sifflante (spirante) sonore *z* sans pourtant donner lieu à un changement de signe graphique, ce qui n'est guère un fait inconnu. Ensuite, ce qui est propre à l'archaïsme de la langue gouranie et à certains dialectes awrāmāniens, c'est le changement de cette sifflante sonore, répétons-le, d'origine d'une dentale occl. emphatique arabe (*d*), soit en occlusive dentale sonore (*d*), soit en une occlusive prépalatale sourde (*y*) ou plus exactement en un son situé entre une prépalatale sourde et une dentale sonore mouillée (*ḍ*). Ce tout dernier son est translittéré donc dans les écrits, en raison de son caractère flottant (ainsi qu'à défaut d'un signe précis dans l'écriture arabo-persane avec laquelle ce son dialectal est enregistré), parfois nettement par un « *d* », parfois par un « *y* ». Peu à peu les sons présentant ces deux signes conventionnels ont tenté de devenir des sons de formes secondaires, qui, finalement, ont été fixés et normalisés à un certain niveau de la langue. Le son originel, que je transcris ici par *ḍ*, était encore conservé dans la prononciation des « Récitants » de l'ancienne génération appartenant à l'ethnique gouranie. Il s'agit, très probablement,

(= doté de la Résignation). Il y a, sans doute, une idée sous-entendue et dans un niveau de secret bien gardé, une sorte de relation entre Muṣṭafā, entité ahl-i Ḥaqq et le Prophète Muḥammad surnommé Muṣṭafā (= l'Élu). Bien que Sayyid Muḥammad père de Shāh-Ibrāhīm, un des *Haftwāna* (Heptade) incarne dans cette hérésie un aspect de la nature du Prophète, il s'avère visiblement que, selon les données de base, c'est l'entité (ou l'ange) Muṣṭafā qui représente certains attributs et traits de Muḥammad le Prophète. Si l'ange Muṣṭafā manifeste le courroux de Dieu et la puissance, c'est donc le Prophète Muḥammad qui a été discrètement visé dans un sens. Il est vrai que cette attribution voilée émane plutôt d'un respect et n'est en aucune façon ni polémique ni agressive. En revanche, ce que l'on peut constater c'est que le Prophète Muḥammad a été placé à un second plan et classé comme un des Sept Auxiliaires du Roi du monde qui est 'Alī à son époque. « L'Islam » prêché par Muḥammad Muṣṭafā (Moḥ. l'Élu) a pour sens « la paix »

comme je l'ai avancé ailleurs, de ce même phonème auquel remonte *dhāl* (*zāl*) persan (= ځ, prononcé « z »), marqué par un *dāl* ($d = \text{د}$) surmonté d'un point dans les cas où « d » est précédé d'une voyelle. L'usage a supprimé dans la langue persane le point de *zāl* (= ځ) pour le transcrire en *dāl* (= د) et la prononciation a suivi l'écriture : *dh* (*z*) s'est altérée en *d*. Mon intention est de préciser que là aussi (au niveau de la langue persane archaïque) le son *dhāl* (*zāl*) provient également d'un son en quelque sorte assimilable à ce δ dialectal et a parcouru une évolution quasi-semblable à δ gourani et awrāmānien devenu *d* et *y*. La langue persane n'a pas probablement connu beaucoup d'exemples pour le *y*, mais le passage phonétique de *zāl* (*z*) à *dāl* (*d*) est un fait évident; et tout cela sans remonter au niveau des anciens dialectes et langues iraniens où l'étymologie nous le confirme amplement.

Pour récapituler ces changements, on peut tracer les schémas phonétiques suivants :



Le * δ pers. et le δ aw.-g. tireraient donc leur origine d'un son commun, comme l'affirment les faits phonétiques sogdiens, parthes et pahlavis.

ou plus exactement « la résignation ». Muḥammad est le Maître et le chef de l'Islam, l'ange Muṣṭafā est également le Maître de *radā* (= la résignation).

Pour compléter les données énumérées jusqu'ici, citons brièvement les suivantes que le *Kalām-i Dāwūd* ne contient pas du fait de sa concision :

Attributs :

Dāwūd le Bienheureux (*Nik-bakht*) : *Daw. Dīw.*, 14,1.

Dāwūd le Garant (*Dāmin*) : *Daw. Dīw.*, 104,4; 106,1-2; 109,3.

Dāwūd tranchant comme un sabre : *Daw. Dīw.*, 109,3; 114,1.

Dāwūd le noble (*A'yān*) : *Daw. Dīw.*, 55,3.

Dāwūd l'Infaillible (*Bē-gar*) : *Daw. Dām.*, 23,4.

Apparitions :

Dāwūd s'est incarné au fil du temps dans les êtres suivants :

'Amr le voleur de nuit (*shaw-dīz*) : *Daw. Dīw.*, 209,1-2. — 'Ayyār (l'écuyer) : *Daw. Dām.*, 79,4.

A'zam : *Daw. Dām.*, 205,3; 207,1-2; 208,1-2; 213,4.

Bagtar (= Baktar) : *Daw. Dām.*, 159,4.

Čalabī : *Daw. Dīw.*, 77,4. — Čalawī : *Daw. Dām.*, 122,4.

Djunayn (= Djunayd) : *Daw. Dām.*, 216,4.

Garčak : *Daw. Dām.*, 187,4.

Ḥamza : *Daw. Dām.*, 153,4.

Kūh-kan (= Farhād) : *Daw. Dām.*, 82,4.

Laylī : *Daw. Dām.*, 150,4; 151,1-2; 153,2.

Luqmān : *Daw. Dām.*, 58,4.

Masqūṭ : *Daw. Dām.*, 30,4.

Mūsā bin Nargis : *Daw. Dīw.*, 209,4.

Mūsā Kalīm : *Daw. Dīw.*, 77,2.

Nasīm (= Nasīmī) : *Daw. Dīw.*, 77,5. *Daw. Dām.*, 101,4. — Nasīw : *Daw. Dīw.*, 97,1-2.

Qamar ou Qammar (= Qanbar) : *Daw. Dīw.*, 77,3. *Daw. Dām.*, 88,4.

Quṭūz : *Daw. Dām.*, 17,4.

Radjab : *Daw. Dīw.*, 78,1-2; 96,1-2. *Daw. Dām.*, 142,4.

Rashī (= Rashīd) : *Daw. Dām.*, 120,4.

Shams : *Daw. Dām.*, 73,4.

Sulaymān : *Daw. Dīw.*, 78,3. *Daw. Dām.*, 177,4; 180,3.

Dāwūd s'est manifesté à l'époque de Ibrāhīm sous l'apparence d'un *gurg*, « loup » (*Daw. Dām.*, 144,4) et à une certaine époque sous celle d'un *'ifrit*, « démon » (*Daw. Dām.*, 47,4). Il est même apparu sous la forme d'un anneau suspendu aux ouïes d'un Poisson (*Daw. Dām.*, 10,3; 91,4; 117,3. *Daw. Dīw.*, 228,3) et d'un étalon appelé Kalīṭ كَلِيط appartenant à Nā'ūth, Théophanie succédant à Shāh-Khōshīn (*Daw. Dām.*, 137,4).

II

Une étude morphologique des fondements et des notions de la foi ahl-i Ḥaqq, entreprise ailleurs, m'a amené à déchiffrer la complexité des conceptions qui sont à la racine de sa formation hiérarchique et métaphysique.

En dehors des éléments islamiques shī'ites, les survivances des anciens mythes iraniens, sous les traits folkloriques, nous paraissent étrangement présentes dans la tradition des Fidèles de Vérité, ce qui mériterait une réflexion à part. Ces présences de thèmes n'ont rien de commun avec une certaine mode actuelle à laquelle il est permis de faire allusion dans les publications scientifiques. Il s'agit, en l'occurrence, de ressusciter, d'une façon maladroitement voilée, une certaine sensibilité aux croyances et aux institutions mortes et dépassées — et même imaginaires — de l'époque pré-islamique. Cette mode qui n'a en vue que des desseins temporels et éphémères n'a pas le moindre écho au sein de la masse ni dans l'intelligentsia, qui manifestent une indifférence totale. Il n'en est pas ainsi en ce qui concerne le recours aux idées de l'Iran pré-Islamique dans la tradition des Fidèles de Vérité.

Il est vrai que — du fait de la préservation du secret et de la nature d'une tradition verbale — aucun manuscrit ahl-i Ḥaqq ne remonte réellement à une date antérieure au XVIII^e siècle. Il n'est cependant pas douteux que la mise par écrit des textes gouranis a commencé il y a plusieurs siècles, mais pour un nombre très réduit d'exemplaires gardés jalousement par certains chefs de la secte. Les événements historiques et les vicissitudes de la vie ont contribué encore à la disparition d'une partie de ce nombre déjà limité de « recueils » ou de « sommes ».

Du reste, le contenu de ces textes et leur style ancien nous prouvent

leur authenticité, ainsi que leur harmonie structurale, à moins que, par pessimisme extrême, on n'imagine que des faussaires aient fabriqué ces textes pour telle ou telle raison. Mais comme les données actuelles de foi ahl-i Ḥaqq sont professées au sein d'une population nombreuse de paysans et d'artisans, même dans le cas d'une recomposition tardive que nous jugeons de toute façon invraisemblable, l'étude des éléments constitutifs et des événements historiques disparates ainsi que des thèmes déjà existants n'est pas dépourvue d'intérêt. J'avance cette éventualité, toute fortuite soit-elle, uniquement à titre de pure supposition. La question pourrait être, tôt ou tard, un jour, ne serait-ce que timidement soulevée en faisant quelques rapprochements que le temps nous impose. Pour ma part, je ne crois pas jusqu'ici à de tels procédés, à moins qu'un jour des arguments substantiels et convaincants interviennent à ce propos.

De toute manière, l'étude phénoménologique et comparative pour l'histoire des religions et l'analyse des thèmes demeurent à ce sujet fructueuses et révélatrices à tous égards. A cela s'ajoutent les intérêts linguistiques et folkloriques qui conservent toujours leur importance.

Afin de mieux dégager le faciès de l'entité ahl-i Ḥaqq chargée de la protection du vent et à laquelle cet élément de la nature est soumis, une comparaison entre cette dernière et le Vāyu avestique est justement à établir.

Le XV^e *yasht* de l'Avesta, *Rām-yasht*, s'étend à ce Génie du vent et de l'atmosphère qu'est Vayu (sansk. : Vāyu). La dénomination même de cette divinité, appelée également Vāta (en pahlavi Vāt et Vāy), désigne « le vent » et est dérivée de la racine verbale *va-* « souffler ». Chez les Fidèles de Vérité l'épithète la plus usitée concernant Dāwūd est celle de *kaw-sūār* « Cavalier au coursier gris », ce qui signifie exactement « monté sur le vent » ou « le Cavalier dont la monture est [le vent] de couleur grise ». Il y a donc une première analogie entre le Génie Vayu tirant son nom du « vent » et l'entité ahl-i Ḥaqq, surnommée habituellement *kaw-sūār*, surnom qui contient l'idée d'une « domination sur le vent ». La fonction de Dāwūd cadre ainsi, répétons-le, avec sa dénomination, comme cela est également le cas pour Vayu.

Dans l'ancienne tradition iranienne, le *Vāy-vih* « Vāy le bon » est opposé au *Vāy-vatar* « Vāy le mauvais » (*Minui Khrad*, chap. II, § 115),

tous deux, images déifiées d'un élément atmosphérique. Selon l'utilité ou les dommages qu'il peut apporter, cet élément peut être bénéfique ou maléfique. L'effet du vent est incontestable dans la vie agricole et le calendrier qui lui est approprié, ainsi que dans la marine, d'où ce dualisme dans la mythologie. L'antagonisme attribué à la duplicité du visage du vent s'accroît, dans l'ancienne religion de l'Iran, surtout au moment de la mort. Le mauvais vent — identifié, selon le Grand Bundahishn, à Astō-vidhōtu le démon de la mort — ôte la vie de l'homme (*Vendīdād*, *fargard* V, 8) et le conduit même en enfer (*Minui Khrad*, chap. II, 115). Le *Vāy-vih* (le bon vent), quant à lui, vient à la rencontre de l'âme sur le pont Činvat pour lui prendre la main et la conduire au Paradis²¹.

Étant donné que la cosmogonie et la hiérarchie céleste des Fidèles de Vérité sont conçues à l'époque islamique, la mythologie ancienne sous ses traits même folkloriques ne pouvait plus résister aux concepts musulmans. Bien que les avantages d'un vent favorable à la culture et les inconvénients d'un vent dévastateur soient matériellement sentis dans une civilisation d'origine rustique, le vent n'a pas pu préserver pour cela sa face divine de jadis. Il n'y a aucune entité céleste qui symbolise directement le vent chez les Fidèles de Vérité. Mais c'est au contraire le vent qui devient l'apanage de Dāwūd. Dāwūd le garde sous sa protection et l'emporte même sur lui. Il n'y a pas non plus de distinction entre le bon et le mauvais vent, il existe un seul vent qui se sert du cheval de Dāwūd dans ses « grandes randonnées cosmiques ».

Deux remarques s'imposent ici en tout état de choses :

Tout d'abord, le vent qui supporte Dāwūd et le vent qui agite la mer en provoquant le tourbillon pour engloutir le bateau (dans l'histoire de *Gilim-kūl*) sont de la même nature, bridés par Dāwūd : ils trahissent plutôt l'aspect démoniaque d'un mauvais vent. D'autre part, Dāwūd a reçu l'ordre du Seigneur du monde d'exercer son hégémonie sur le vent. Or, dans le nouveau climat islamique ainsi que dans l'Islam sous sa forme hétérodoxe même, non seulement le vent ne peut plus représenter une divinité, mais au contraire, il s'est abaissé et a gardé le seul souvenir de ce mauvais vent assimilé au diable.

²¹ Cf. H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, J. A., 1929, pp. 193-310 et 1931, pp. 1-134; M. Mokri, *La mythologie anté-islamique*, in *E.I.* (nouvelle édition), t. IV, se référer à l'article consacré à l'Iran.

La transformation du diable en monture n'est évidemment pas un thème inconnu dans l'histoire des religions en Iran. Le mythogème le plus ancien est celui raconté dans l'Avesta (*Zāmyād-yasht*, §§ 28-29; *Rām-yasht*, §§ 11-13). Selon ce Livre sacré de l'Iran ancien, le héros Takhma Urapi (= Tahmūrath) le bien-armé, après avoir envahi les sept parties du monde et régné sur les démons, les hommes, les Yātū (= sorciers, fraudeurs), les Pairika (les Péris), les tyrans, les aveugles et sur les sourds, monta sur l'Esprit du Mal (Angra-Mainyu) transformé en cheval, durant trente ans, en parcourant la terre d'un bout à l'autre²². Une légende zoroastrienne relatée dans un Rivāyat pahlavi donne un nouveau développement à ce thème²³.

La domination exercée sur le diable a été symbolisée par le fait de chevaucher sur lui, celui-ci étant transformé en monture. Il en est de même dans les récits eschatologiques musulmans concernant la fin du monde et selon lesquels le diable se métamorphosera sous les traits d'un âne surmonté d'un imposteur nommé Dadjdjal.

Or, le terme indiquant le diable est en arabe *Shayṭān* et en persan *div* (av. *daeva*). Ce dernier représente à la fois le genre des créatures appartenant à la cohorte diabolique et à l'Esprit du Mal (Angra-Mainyu = Ahriman) lui-même. Les données dont je viens de parler nous seraient d'un grand secours pour la compréhension d'un autre récit, étrange, sur Dāwūd chez les Ahl-i Ḥaqq, apparemment obscur. Il s'agit d'un récit selon lequel Dāwūd va informer, chevauchant un mur mobile, la visite d'un adversaire nommé Pīr-Mikā'il (converti plus tard aux pensées des Fidèles de Vérité) à Sultān-Sihāk le Roi du monde. Le geste de Dāwūd qui chevauche un mur galopant, fait même, au cours du récit, l'objet d'un étonnement de la part de Pīr-Mikā'il. A première vue, ce qui est conforme à l'avis de la secte, c'est l'effet d'un prodige attribué à Dāwūd. Mais on se demande alors quelle est la vraie signification d'une telle allégorie. La clé de l'histoire serait, je le pense, dans le terme *div* ديو (= Démon) qui a été, sans doute, remplacé par le mot *divār* ديوار (= le mur) issu du *lapsus calami* d'un premier scribe ou bien d'une erreur auditive transmise d'un narrateur à l'autre.

²² J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, t. 2, Paris, 1892, p. 623 et pp. 582-583.

²³ *Idem*, p. 583, note 13.

Le *Vāy-vih* (le vent bon) qui doit être également l'apanage de Dāwūd n'a pas, au contraire, fait l'objet de récits importants dans la secte des Fidèles de Vérité.

Il découle de ces nombreux souvenirs que Dāwūd ne présente pas exactement l'ancien Vayu, mais qu'il garde en lui ses différentes fonctions. Ce n'est plus un élément de la nature ou de l'atmosphère qui se divinise et se sublime, mais une entité céleste entrant en jeu et munie d'autres missions : avec l'avènement de l'Islam, l'ère mythologique et paganiste laisse la place aux réalités transcendantales, le monothéisme islamique tente de briser les systèmes anciens.

Pour comparer les fonctions de Vayu avec celles de Dāwūd, nous nous référons principalement à la deuxième partie de *Rām-yasht* (§§ 42-58) qui trace une énumération d'épithètes attribués à la divinité du vent. Dans ces paragraphes nous trouvons précisément une profonde similitude entre Vayu et cette entité ahl-i Ḥaqq, nommée Dāwūd :

1. A la tête de toutes les épithètes attribuées à Vayu, il est à mentionner celle de *uparō-kairyō* « à l'action suprême » citée dans les paragraphes 3-5, 8,9, 12, 13, 16, 17, 20, 21, 24, 25, 28, 29, 32, 33, 36, 37, 40, 41, 57 et 58 de *Rām-yasht*. C'est l'épithète qui singularise également Dāwūd dans la hiérarchie céleste notant le champ étendu de ses actes triomphants et son invincibilité exemplaire.

2. Dans le § 44 la divinité du vent se vante de « tout dompter », ce qui est également le cas de Dāwūd qui dompte le vent et les autres éléments de la nature ainsi que les hommes.

3. Dans le § 45 Vayu se présente sous les traits de « celui qui va en avant, celui qui va en arrière, ... ». Ces allusions seraient peut-être plus significatives, si l'on se reportait au verset 8, hémist. 1 et 2 du *Kalām-i Dāwūd* dans lequel il est précisé que « Dāwūd est Dāwūd en avant et en arrière ». Le verset 7 (hémist. 1-2) de ce *Kalām* contient une répétition de cette même idée avec la seule différence de faire précéder le terme « en arrière » de celui de « en avant » pour les raisons de la rime. On peut l'interpréter, sans omettre le sens littéral, comme « Dāwūd est Dāwūd à l'avenir comme dans le passé ». Il s'agit sans doute de « la capacité de parcourir dans le temps et dans l'espace » de Dāwūd possesseur d'un coursier cosmique.

Ce don légué à Dāwūd ajouté à sa fonction principale qui est de

diriger et de bien mener les affaires de ce monde (v. *infra*) correspondrait à la dignité de *dareghō-hvadhātō*, « souverain de la Longue Période », conférée à Vayu. Peut-on voir dans cette longévité du temps dont Dāwūd prétend être le dépositaire, une réminiscence lointaine et estompée du Zervān, la grande divinité du temps infini? Cet héritage mythique du temps ne pourrait s'infiltrer dans la composition des pensées des Fidèles de Vérité que par les anciennes hérésies musulmanes : celles-ci étant nourries des données attribuées aux *zindīq* (manichéens et autres sectes ayant vécu sur les terres irano-mésopotamiennes).

4. Le même § 45 tout entier comporte une allusion à la violence dominatrice de Vayu « qui détruit, qui ravit, qui obtient et qui acquiert la gloire ». Toutes ces attributions se résument dans la fonction du « chef suprême des rangs de l'armée de Dieu » (cité ici dans le 2^e hémist. de la 2^e distique du texte gourani honorant les attributs de Dāwūd — mis en Appendice à la fin de cette étude —).

Cette force intensifiée par la visite de l'essence de Muṣṭafā — qui incarne le courroux divin — auprès de Dāwūd en *mihmān* « hôte » ne caractérise en aucune façon un trait de victoire acquis par l'offensive. Dāwūd bien que triomphateur de toutes les batailles et de toutes les missions, détermine toujours un rôle d'agent céleste justicier. Il brise les attaques et abat toute résistance hostile sans pour autant être un offenseur. Les textes de la secte abondent en chants élogieux sur les victoires de Dāwūd à chaque occasion. L'histoire de sauvetage du « bateau » décrit à maintes reprises le caractère impétueux de cette entité. La position de Dāwūd contre les oppresseurs et les malfaiteurs évoque celle de Vayu (dans le § 50 de *Rām-yasht*) qui se mesure aux tyrans de pays qui marchent à pas tors, qui blessent, qui dépouillent la subsistance et qui ôtent la santé.

5. Dans le § 47 Vayu se présente comme « celui qui délivre » et même « celui qui a pour nom la Délivrance » (cf. également le § 51 dans lequel Vayu est prêt à apporter son assistance aux prisonniers). L'épithète de « sauveur » ou de « libérateur » fusionné avec la nature de Dāwūd contribue à un rapprochement étroit entre l'entité ancienne et le guide des compagnons. Le verset 85,5 du *Daw. Diw.* met l'accent sur le rôle de « sauveur » attribué à Dāwūd. Ce rôle se réalise par la capacité de glisser dans l'espace, qui est léguée à ce Cavalier. Celui-ci

est, en quelque sorte, assimilable au Zéphyr en possédant le souffle qui gonfle sa poitrine. C'est aussi grâce à ce vent qui sert de coursier que Dāwūd va « sauver » son compagnon Gilim-kōl de l'emprise de la tempête (*Daw. Diw.*, 87,4; 112,3; 91,4). Pour sauver les gens, Dāwūd les arrache aussi du formalisme d'une Voie dans laquelle ils sont emprisonnés (*Daw. Diw.* : 95,4; 98,5). Il est à remarquer que cet acte de « sauvetage » a pour but de combattre les dangers menaçant la sécurité de la vie et d'assurer la béatitude de l'âme.

7. Dans le § 48 de *Rām-yasht*, Vayu se donne le nom de « celui qui a la lance aiguë » et se présente comme étant « la lance aiguë même », à savoir l'image sublimée de celle-ci.

La notion de porteur d'arme ajoutée aux multiples pouvoirs de Dāwūd correspondrait encore aux traits appropriés à Vayu. Le guerrier vainqueur qu'est Dāwūd ne peut se dispenser donc d'une arme puissante, sous quelque forme que ce soit. Le verset 41,3 du *Daw. Diw.* confère à Dāwūd une arme nommée *nidjākh*, la hâche, symbole des membres de la *futuwwat* (affiliation fraternelle aux caractères mystiques et chevaleresques). La fonction de chasseur, propre d'ailleurs à Pīr-Binyāmīn, est attribuée passagèrement à Dāwūd grâce à sa combativité et à sa détention d'une arme. L'arme par excellence que possède Dāwūd et qui présente le courroux de Dieu est toujours, comme il a été dit, le *Zulfaqār* (l'épée à double tranchant de 'Alī) légué à chaque Théophanie. C'est ce glaive même qui incarne Muṣṭafā et est appelé en langue gouranie, dans les textes des Fidèles de Vérité, par *Kay-bēr* کي بر (« le tranchant du Roi », ou selon une autre étymologie, « le tranchant qui supprime le tyran »). Dāwūd dans ses missions cosmiques et dans l'exécution de ses affaires se sert de Muṣṭafā qui s'élance devant lui en cas de nécessité. Qu'il s'agisse d'une lance ou d'une hache ou encore d'une merveilleuse épée, il est indubitablement question d'une arme redoutable, instrument utilisé pour « percer » et pour « fendre ».

A la fois guerrier et détenteur d'un pouvoir supraterrrestre, Dāwūd à l'instar de Vayu (*R.-y.* § 51), porte un casque. Ce casque est doté de propriété magique et rend son porteur invisible; il représente d'ailleurs une incarnation de Ḥusayn, apparu également sous les noms d'Aḥmad, Yār-i Zarda-bām et Bābā-Yādigār (cf. *Daw. Dām.*, verset 80).

8. « La résignation » incarnant Dāwūd, même dans le cas supposé

comme un « hôte » (*mihmān*) qui vit en lui, est assimilable avec une des caractéristiques de Vayu : il confère au mourant la résignation à son sort et lui prodigue « le consentement », le plaisir et la paix. Ces dernières particularités qu'on peut résumer dans le terme persan *ārāmesh* (équivalent de *radā*) approprié à Dāwūd, expliquerait éventuellement la raison pour laquelle tout le *yasht* d'Avesta concernant Vayu a pour nom *Rām-yasht*. En effet, le mot *rām* (auquel s'adjoint le terme *ārāmesh*, de même racine et de même sens) incarnerait Vayu, comme *radā* ou *ārāmesh* qu'incarne Dāwūd.

9. Le § 57 décrit Vayu comme le possesseur du « chariot d'or » et de la « roue d'or ». Cette possession de *čakhra* « chariot », liée à la nature du vent s'inscrit visiblement comme un héritage transmis à Dāwūd.

Or, le terme avestique *čakhra* (primitivement au sens de « ce qui est recourbé » et « tournoyant ») correspond au persan *čarkh* qui conserve les sens premiers. Puisqu'à la racine de ce mot est liée l'idée de toute forme arrondie et recourbée, ce terme par extension en persan (et en d'autres langues orientales qui l'ont emprunté) a abouti également au sens d'une sorte d'arc dur à tirer et même plus tard d'arbalète. L'idée de « tourner » et de « tournoyer » est fortement présente dans ce substantif persan d'où l'infinitif *čarkhīdan* ou *čarkh zadan* et tous ses composés.

Une des fonctions les plus en honneur détenue par Dāwūd est celle de *čarkh-čī* [ou *Čarkha-čī*] (du mot persan *čarkh* + le turc *čī* « possesseur ») employé dans les textes gouranis. La fonction de *čarkha-čī* désignait surtout, soit « l'arbalétrier », soit « l'éclaireur » qui inspectait le chemin en cherchant la trace de l'ennemi et en précédant son propre régiment. Le sens d'éclaireur dérive directement de ce qui a rapport avec l'action humaine, à savoir « tourner » ou « tournoyer ». Tandis que le sens de « tireur » ou « arbalétrier » est lié précisément à la forme de l'outil : l'arc, l'arbalète, la roue, le chariot, etc.

Pour en revenir à notre propos, ajoutons que le terme de *čarkha-čī* a gardé pour Dāwūd à tous les niveaux ses sens originaux. Il est le chef des éclaireurs et des tireurs de l'armée de Dieu et c'est également lui qui galope en tournoyant d'un bout à l'autre de l'univers. Il n'est pas étonnant que ce guerrier du Roi éternel ait conservé le char de combat muni de roues et qu'à la suite de cette image il se soit mis à faire tourner,

par l'ordre de Dieu, la roue du firmament. C'est ainsi que Dāwūd fait marcher les affaires du monde et mène à bien victorieusement ses missions de bravoure.

Le 22^e jour du mois dans le calendrier mazdéen avait pour nom *wāta* en Avesta (*vāt* en pahlavi et *bād* en persan) signifiant littéralement « le vent ». Ce jour a été décrit dans un vers de Manūtcchri, le poète persan du V^e/XI^e s., de la façon suivante :

چوچنبرهای یاقوتین بروزباد گلشنها
جهنده بلبل وصلصل چوبازیگر بچنبرها

« Au jour de *bād* (vent) les parterres de fleurs ressemblent aux « arceaux » de rubis ».

« Le rossignol et le ramier bondissent sur ces « arceaux » comme des acrobates »²⁴.

Le terme *čanbar* que traduit B. Kazimirski par « cerceau » et auquel je substitue volontiers « arceau » désigne littéralement tout objet recourbé en forme de demi-cercle ou de circonférence. L'aménagement ancien du jardin persan décoré par intermittences d'arceaux fleuris explique le sens technique, décoratif et architectural, de ces arceaux que sont les *čanbar*.

Bien que ce distique puisse apparemment être considéré comme une simple description des « parterres de fleurs au jour de grand vent », l'évocation d'un souvenir ancien de la divinité du vent à laquelle est attribué le 22^e jour du mois, à savoir le jour de *bād*, n'est probablement pas exclue. Il est même concevable qu'en l'honneur de la figure céleste mazdéenne incarnant le vent, les coutumes populaires aient perpétué une fête champêtre jusqu'à une certaine époque en Iran. Cette cérémonie

²⁴ *Menoutchehri*, poète persan du 11^e siècle (5^e s. de l'Hégire), texte, traduction, notes et introduction historique par A. de Biberstein Kazimirski, Paris, 1887, p. 159 (texte franç.) et p. 5, distique 5 (texte pers.). Je change légèrement, par souci de précision, la traduction de Kazimirski qui l'a ainsi entendue : « Un jour de vent les parterres de fleurs forment des cerceaux de rubis et sur ces cerceaux le ramier et le rossignol sautillent comme des acrobates ».

coïnciderait avec le jour de *bād* au deuxième mois du printemps où la floraison atteint son summum, le vent pouvant bercer et faire onduler plantes et fleurs. A ce spectacle de la nature s'ajoutaient les arceaux fleuris symbolisant les roues et les chariots mythiques de la divinité du vent composés de rubis. Cette pierre est l'élément par excellence qui décrit, par son éclat, sa couleur et sa rareté, les décors ineffables des mythes de la nature.

En effet, précisons-le à nouveau, le passage du stade mythologique de la foi de l'Iran ancien à celui de raison et de spiritualité, basée sur le monothéisme absolu de l'Islam, a transformé les valeurs traditionnelles anté-islamiques en coutumes folkloriques et en images poétiques. C'est également le cas de *čakhra* avestique auquel le *čanbar* persan (de racine différente), bien que moins précis et plus flexible, a survécu en gardant quelques résidus déconfectionnalisés anciens.

Ce n'est pas sans raison que je me suis longuement arrêté sur ce vers de Manūčehri et que j'ai accordé un sens allégorique à la figure du vent telle qu'elle est représentée dans celui-ci par cet ancien poète persan. Les parterres de jardins, vastes ou réduits, même ceux qui occupaient une partie de la cour des chaumières, portaient jusqu'à ces derniers temps une garniture spéciale de fleurs et de verdure hissées sur les arcades aux mois du printemps. Ces aménagements et le climat créé, qui n'avaient rien de commun avec les diverses décorations modernes, s'interprétaient comme une simple continuation de style classique du jardin persan — sans avoir conscience de les faire remonter aux rites des temps immémoriaux.

Les fabrications — tombées en désuétude —, à partir de tiges et de feuillages, des chevaux et des chars de petite taille servant de jouets aux enfants, étaient-elles une survivance vulgarisée des cérémonies propres au jour du *bād* à l'époque printanière et perpétuant ainsi les roues et les cerceaux de Vayu?

Le fait indiscutable est le symbole de la roue qui décèle l'action de tournoiement confiée à l'entité mazdéenne personnifiant le vent. Toutes les formes folkloriques postérieures ne font que confirmer, sous les valeurs atténuées et les traits minimisés, les mythes cosmologiques présentés, en grande partie, par les images symboliques.

III

Le rituel ahl-i Ḥaqq accorde à Dāwūd une somme de deux sous (dont la valeur diffère selon l'époque) offerte par chaque fidèle de Vérité annuellement. En outre, à l'occasion de chaque vœu que formule un adepte et pendant chaque fête une offrande est destinée à Dāwūd. Les offrandes se divisent en deux catégories de sacrifices, sanglants et non sanglants. Les sacrifices sanglants consistent en bœuf ou en bœuf de montagne, en mouton, en mouton non domestique, en coq ou en poule, en chameau, en grenade et en pastèque. Ces deux derniers aliments sont classifiés dans cette catégorie en raison de leur jus qui ressemble à du sang.

Les sacrifices non sanglants consistent en noix muscade, en sucre, en galette de pain, en sel, en amandes, en poisson frit, en *qāwūt* (mets composé de sept graines : blé, orge, lentilles, vesces, maïs, pois chiches, riz ou sésame), toutes frites, broyées en poudre et mêlées de sucre.

Dans de multiples occasions, un fidèle de Vérité adresse à Dāwūd une offrande pour l'exaucement de ses vœux et c'est surtout aux moments de détresse qu'il invoque son secours. Un aliment sacré, appelé *khedmat*, est offert à chacune de ces occasions. Le *khedmat* (litt. : le service) est un plat de caractère rituel composé de riz et de viande de coq cuit et consommé avec du pain.

Étant donné que Dāwūd présente quelques traits communs avec l'ancienne divinité iranienne du vent, il est à remarquer que les sacrifices offerts à Dāwūd chez les Fidèles de Vérité ne manquent pas non plus de similitudes entre celui-ci et Vayu. En effet, la première partie de *Rām-yasht* (y. XV de l'Avesta) traite, du § 2 au § 39, des adorateurs et de ceux qui ont offert le sacrifice à Vayu :

Ahura-Mazdā (§ 2) supplie Vayu de lui donner le pouvoir de détruire les créations du Mauvais Esprit et pour que nul ne puisse l'emporter sur celles du Bon.

Haoshyanha (Hūshang) (§§ 7-9) implore Vayu de lui accorder la faveur de détruire les deux tiers des démons du Māzana et des méchants du Varena.

Takhma Urupa (Tahmūrath) (§§ 11-13) supplie Vayu de lui accorder le pouvoir de « dompter tous les démons et les hommes, tous les *yātu*

(= sorciers et fraudeurs) et les *pairika* (= péris), et monter *Añgra Mainyu* (Esprit du Mal) transformé en cheval, trente ans durant, d'un bout de la terre à l'autre.

Yima Khshaēta (Djamshīd) (§ 15) prie Vayu de lui prodiguer la faveur de devenir « le plus glorieux des mortels jamais nés, ... ».

Dahāka (Zahāk) (§ 19), le tyran roi couronné par les étrangers et décrit comme un serpent à trois gueules, exige de Vayu qu'il lui confère le pouvoir de dépeupler les territoires de sept parties habitées du monde.

Thraētaona (Farīdūn) (§ 23) demande à Vayu de lui léguer une force afin d'écraser Azi Dahāka (le roi monstre aux trois gueules, aux trois têtes, aux six yeux, aux mille sens).

Keresāspa (Garshāsp) (§ 27) souhaite l'accord de Vayu afin d'obtenir la vengeance pour son frère Urvākhshaya et frapper Hitāspa en le traînant à son char. Il demande également de remporter la victoire sur Gañdarewa, Maître des profondeurs qui vit dans les eaux.

Aurvasāra (§ 31) réclame la protection de Vayu pour être à l'abri des attaques de Haosrava (Kay-Khosraw) et échapper à sa sanction de mort.

Hutaosa (§ 35) implore Vayu de lui rendre une épouse aimée dans la maison du roi Vishtaspa.

Et enfin, ce sont les jeunes filles vierges qui prient Vayu de leur octroyer « un bon chef de maison, jeune et beau de corps, qui les traite bien tant qu'elles vivront et qui leur donne des enfants : un mari sage, instruit et qui sait parler ».

Le dieu Vayu exauce tous ces vœux à l'exception de celui de Dahaka resté sans succès. Toutes ces demandes et ces cris de secours ont été adressés à Vayu « sur un siège d'or, sous un dais d'or, sur un tapis d'or, avec un faisceau de Baresman (= Barsam) et pleine liqueur débordante »²⁵ (§§ 2, 7, 11, 15, 19, 23, 27, 31, 35, 39).

La célébration des offrandes sacrificielles est pleinement conditionnée, chez les Fidèles de Vérité, par une certaine rigueur rituelle au sein de l'Assemblée dans laquelle s'effectuent toutes les cérémonies.

Le mot sacrifice, *nīāz* نیاز, chez les Fidèles de Vérité a, à la fois,

²⁵ La dernière énumération a été traduite par De Harlez comme « avec des présents répandus en abondance » (*Avesta*, Paris, 1881, p. 519 et suiv.).

le sens de « don » (aliment et animal-victime) et celui d'adresser les invocations tirées des *Kalām* (paroles sacrées). Dans l'ancienne tradition iranienne on présente à la divinité vénérée également « du lait et des paroles invocatoires » (Y. XV, 1), à savoir l'offrande en aliments et en formules dédicatoires. Une de ces émotionnelles célébrations d'offrandes dont j'ai été plusieurs fois le témoin oculaire, se tient sur le mont Zagros dans le mausolée de Bābā-Yādegār, non loin de la ville de Kerend, elle-même îlot principal des Ahl-i Ḥaqq. Cette région constitue dans son ensemble une des passes historiques, stratégiquement infranchissables, séparant le plateau de l'Iran des plaines de la Mésopotamie. Or, l'Avesta (Y. XV, 19) attribue à Dahaka, le serpent à trois gueules, un sacrifice à la divinité du vent sur l'inaccessible Kvirīñta, probablement l'actuelle Kerend, située dans la province de Kermanschah près de Babylone²⁶. Les exemples des célébrations d'offrandes sacrificielles abondent dans l'Avesta, comme c'est le cas, pour n'en citer qu'un seul, de Yima Khshaēta (Djamshid) qui dédie son sacrifice à Vayu sur Hukairya, un des sommets du Hara-Berezaiti (= Alborz) (Y. XV, 15). L'accumulation de richesses d'or et d'argent, dans lesquelles les nouveaux fidèles ont noyé Dāwūd le dompteur du vent, est d'ailleurs révélatrice de l'ancienne importance du sacrifice adressé à la divinité du vent.

IV

Le dompteur du vent chez les Fidèles de Vérité réunit en soi encore plusieurs épithètes sous lesquels apparaît Vṛθragna (acolyte de Vayu), dieu de la victoire, à Zarathushtra dans l'Avesta (Y. XIV : *Bahrām-yasht*). Ce dernier est invoqué souvent dans le XIV^e *yasht* comme *Vanaiñti Uparatāt* (« la Supériorité qui anéantit » ou « la Supériorité qui frappe »). Cette abstraction s'accorde totalement avec le rôle transmis à Dāwūd. Parmi les dix incarnations de cette divinité mazdéenne, les suivantes sont tout spécifiquement conformes avec celles de *kaw-sūār* :

Le dieu Vṛθragna s'incarne sous la forme d'un vent impétueux et beau (Y. XIV, § 2). Dāwūd, devenu, dans la nouvelle hiérarchie cosmique,

²⁶ Voir *Le Bundahishn*, ch. XII, 29, 36 et *Abān-yasht*, 29.

comme le Maître tout puissant du vent, est précisément le remplaçant historique de cette concrétisation de l'élément atmosphérique qu'incarne le dieu de la victoire.

L'incarnation de cette entité en un beau cheval blanc, aux oreilles jaunes et au front d'or (Y. XIV, § 9) n'est pas non plus étrangère au coursier gris de Dāwūd, le vent.

Vr̥ θragna s'incarne sous les apparences d'un taureau aux oreilles jaunes, aux cornes d'or, ... (Y. XIV, § 7). La survivance la plus frappante de cette croyance s'inscrit chez les Fidèles de Vérité dans l'idée que gāw (taureau ou bœuf) est né, au moment du renouvellement du Pacte prééternel sous le *Sādji Nār*, de la substance même du Cavalier Dāwūd (*Sh. H.*, dist. 4880)²⁷.

Une autre forme symbolisant la bravoure de Vr̥ θragna est celle d'un sanglier « qui tue d'un coup; de fort embonpoint, furieux; fort et cherchant la bataille, rapide, s'élançant de tous côtés » (Y. XIV, § 15)²⁸. La dénomination de « sanglier » attribuée à Dāwūd révèle aussi son courage et sa combativité et selon les doctrines des Fidèles de Vérité présente une de ses nombreuses incarnations.

Les versets 5 (hémist. 2) et 50 (hémist. 3) du *Daw. Dīw.* qualifient Dāwūd de *dungiz* (sanglier), une de ses multiples apparitions. Cette préfiguration de Dāwūd, bien qu'en accord avec celle qui se trouve dans la tradition iranienne, est imprégnée également des anciennes croyances turques provenant de l'Asie centrale. Le terme *dungiz* دنگز est une des formes dialectales du mot *dūnghūz* (en turc oriental) dont les autres variantes sont تنگوز (*tonguz*), توموز (*tumuz*), تنگوز (*tanguz*), تنغوز (*tanghuz*), طونغوز (*tūnghuz*), تنقوز (*tanquz*), تنقز (*tanqoz*) et طوگز (*tuguz*)²⁹. Il est à remarquer que ce trait de bravoure de Dāwūd a été mentionné au moyen du mot turc *dungiz* et non pas par les substantifs persans (*gurāz*, *khūk*) et kurde-gourani (*varāz*, *barāz*, ...), ce qui dénote une nouvelle influence des croyances populaires turques ajoutée à celles des réminiscences de l'Iran ancien.

²⁷ Voir aussi M. Mokri, *Le Kalām gourani sur les Compagnons du Roi des rois*, in *J. A.*, 1969 (1970), pp. 317-359 (cf. en particulier p. 321).

²⁸ J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, t. 2, Paris, 1892, pp. 565-566.

²⁹ Julius Theodor Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1866 (nouvelle édition : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967).

Comme je l'ai montré ailleurs, il y a certainement entre les deux versets du *Daw. Dīw.*, cités plus haut, et le verset 45 (hémist. 4) du *Daw. Dām.*, une corrélation. Dans ce dernier verset, Binyāmīn déclare : « j'ai pris une bouchée de porc ». Le mot *duṅgiz* (« sanglier » ou « porc ») fait allusion à Dāwūd : Binyāmīn a pris une bouchée à Dāwūd (Sanglier). En revanche, dans le verset 5 du *Daw. Dīw.*, selon la déclaration du mont Shinirwē, c'est ce Sanglier (Dāwūd) qui s'est emparé de la récompense de Binyāmīn.

Soulignons en outre qu'à la différence des autres musulmans, les Ahl-i Ḥaqq du Gouran ne détestent pas cet animal et ne considèrent pas comme illicite la consommation du porc. Dans les controverses avec leurs adversaires, ces derniers les appellent parfois injurieusement les *barāz-khwar*, « les mangeurs de porc ».

En ce qui concerne l'homme vigoureux à l'épée meurtrière que représente la divinité de la victoire (Y. XIV, § 27), le rapprochement ne peut être établi encore qu'avec Dāwūd, le vaillant combattant. Il détient dans sa main le glaive *Zulfaqār* incarnant Muṣṭafā.

Parmi les dix épithètes qui incarnent la divinité mazdéenne de la victoire, cinq autres sont réparties entre les acolytes de Dāwūd, de la façon suivante :

Le chameau (Y. XIV, § 11) et le bélier (Y. XIV, § 23) naquirent chez les Fidèles de Vérité, toujours à l'époque du renouvellement du Pacte primordial, respectivement de Muṣṭafā (*Sh. H.*, dist. 4881) et de Pīr-Mūsi (*Sh. H.*, dist. 4881). Ces deux compagnons célestes possèdent à leur tour quelques aspects de l'ancien Vṛθragna additionnés à leur propre nature fonctionnelle.

Quant à « un jeune homme de quinze ans, brillant, au regard clair, beau, ... » (Y. XIV, § 17), c'est le Roi du monde lui-même se transformant en messager qui est apparu sous ce visage à Gabriel (Pīr-B.). Ce dernier se battait, déconcerté et les ailes brûlées, contre les eaux de l'océan primordial et ne savait ni où il allait ni qui lui parlait. C'est à ce moment que Dieu se manifesta en un jeune homme resplendissant à la face du soleil et vint au secours de son ange pour le guider dans le droit chemin (*Sh. H.*, dist. 644-670). On trouve ce même thème dans le Mazdéisme là où Hurmuz se manifeste à *mart-i ahrav*, c'est-à-dire l'homme parfait et juste, sous l'apparence d'un jeune homme de quinze

ans au visage rayonnant comme le soleil. On peut confirmer à juste titre une fréquence de ce thème sous un état non-transcendental et plutôt romanesque dans le folklore iranien où le bel adolescent lumineux à l'instar du disque lunaire ou solaire incarne une beauté purement physique.

La transformation de Vṛθragna en bouc (Y. XIV, § 25) s'approche plutôt de la réincarnation de Yādīgār (= Ḥusayn) sous la forme du fameux bouquetin sacré chez les Fidèles de Vérité.

La septième apparition du génie de la victoire à Zarathushtra que je traite à dessein en dernier lieu, est un oiseau appelé *vārəyṇa-* « qui s'élevant d'en bas, plongeant d'en haut, qui de tous les oiseaux est à la course le plus rapide et le plus léger » (Y. XIV, § 19)³⁰. Comme je l'ai noté dans une note de mes études antérieures³¹, Darmesteter pense, à tort sans nul doute, qu'il s'agit d'un corbeau³²; E. Benveniste, dans son étude sur les noms de l'« oiseau » en iranien³³, démontre de façon décisive que « *vārəyṇa-* (ou *vārəñjina-*) est le faucon (sog. *w'ryn'y*), un des plus importants parmi les oiseaux mythiques, celui en qui les traits d'une description vivante s'allient au prestige des avatars divins. Dans le *mərəya-vārəyṇa-* s'est incarné le dieu Vṛθragna ... ».

Or, chez les Fidèles de Vérité, c'est le Roi du monde lui-même que représente le faucon blanc ou l'aigle royal 111 fois dans le texte du *Dawra-y Dāmyārī* pour ne pas le citer qu'à partir d'un seul ouvrage. La blancheur étant réservée à l'aigle divin en raison de la pureté et de l'immaculation qui lui sont reliées, une des grandes Théophanies ahl-i Ḥaqq, à savoir Shāh-Khōshīn, est apparue tout spécialement, avant sa venue au monde, sous l'aspect d'un aigle royal blanc. Mais quand il s'agit d'un adversaire qui ose se mesurer à cet aigle blanc qu'est Dieu, et qui se vante de sa propre puissance, on parle de lui comme étant « un aigle noir ». C'est précisément Bābā-Faqīh (incarnation de Mir-Sūr, selon le *Sh. H.*,

³⁰ J. Darmesteter, *op. cit.*, t. 2, p. 566.

³¹ M. Mokri, *Le Chasseur de Dieu ...*, p. 23.

³² De Harlez, dans sa traduction de l'*Avesta* (Paris, 1881, p. 511), interprète cet oiseau hypothétiquement par « l'aigle ».

³³ In *Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde*, 7, 1960, pp. 193-199 (Festtag für Herman Lommel).

dist. 5555) qui, avant sa conversion, s'opposa à Shāh-Khōshin en tant qu'un aigle noir.

Il faut plutôt comparer la septième (selon l'ordre avestique) apparition de la divinité des Mazdéens à un des avatars des Fidèles de Vérité qu'est Bābā-Faqīh. Tandis que l'incarnation du Roi du monde en aigle blanc est dotée d'un contexte mythique, celle de Bābā-Faqīh en aigle noir conserve visiblement, dans cette dernière tradition, un sens métaphorique.

Pour ne pas omettre enfin une comparaison non négligeable entre la tradition des Fidèles de Vérité et celle de l'Iran ancien à ce propos, notons le pouvoir légué à Dāwūd prompt à porter secours à celui qui l'invoque dans le besoin et la détresse. Ce pouvoir est avant tout l'apanage des *Faravartīs*, qui « secourent celui qui les invoque le premier »³⁴; elles prodiguent ainsi leurs faveurs aux guerriers.

V

En dépit de toutes ces analogies étonnantes entre Dāwūd et certaines divinités mazdéennes, il est néanmoins prématuré de formuler une idée exacte selon laquelle la nature et le champ du pouvoir des *Haftan* (les Sept Compagnons célestes) se calqueraient, plus ou moins, sur l'essence et les missions des *Amshāspant*, les Sept entités immortelles de la mythologie pré-islamique des Mazdéens. On ne peut, non plus, nier ni négliger la frappante ressemblance liant ces deux croyances sur un certain nombre de thèmes déjà abordés. Par ailleurs, de nombreux indices nous portent à croire que probablement le nom de Dāwūd n'est guère originel et doit remonter à une époque où les noms bibliques des anciens prophètes étaient en usage chez les musulmans et où l'ethnie dominante et au pouvoir était d'extraction turque; il n'y a eu là aucune influence judaïque si ce n'est par l'intermédiaire des traditions islamiques.

Cette représentation angélique, tirée des anciennes hérésies vécues en marge de l'Islam, après avoir été identique à l'ange Mikā'il, aurait pris le nom de Dāwūd dans une étape de transition, et cela pour l'adapter au climat culturel de l'Islam et surtout de l'époque.

³⁴ E. Benveniste et L. Renou, *Vrtra et Vrtragna*, Paris, 1934, pp. 18-19.

La prononciation exacte du nom de « Dāwūd » est en kurde et en gourani « Dāwū », reflétée dans les textes même anciens. Cette dernière forme est assonancée avec celle de *kawū* (la couleur grise du vent ou l'étalon gris) à laquelle elle aurait été substituée. Puisque cette entité ahl-i Ḥaqq représente certains traits de Vayu, la divinité du vent, démythifié en grande partie sous l'emprise de l'Islam, il n'est pas impossible que le nom de *kawū* (ou **kāwū*) si particulier et mythique, ait cédé la place à celui de Dāwū (= Dāwūd). Ce changement aurait été effectué avec la modification de *K* en *d* et dans un but de soustraire de l'isolement cette appellation archaïque : les causes sociales se sont jointes aux raisons d'ordre euphonique.

La dénomination de *Kaw-sūār* کوسوار (en persan *Kabūd-savār* کبود سوار) qui accompagne souvent le nom de Dāwūd possède donc plus de raison d'être que le nom supplanté de Dāwūd. La couleur de *kabūd* (gris tirant sur le bleu) est d'ailleurs celle préférée des mystiques qu'on appelle *azraq-pūshān* ازرق پوشان « les vêtus de gris » et celle choisie par un groupe insurrectionnel et hérétique en Ispahan aux II^e et III^e siècles de l'Hégire. En effet, après la mort d'Abū-Muslim en 137/755 une fraction des insurgés prétendant défendre la cause et les idées de celui-ci avait pris le nom d'*al-Kabūdiyyah* الكبودیة³⁵ (équivalent persan : *Kabūd-djāmagān* کبود جامگان « hommes habillés en gris-bleu »). Les partisans de ce mouvement rassemblés, en Transoxiane autour d'al-

³⁵ La forme de الكبودیة (*al-Kūdhīyah*) qui se trouve dans *Al-Milal wa-n-Nihal* de Shahrīstānī (publié par Muḥammad ibn Faṭḥallah Badrān, 2^e éd., Le Caire, s.d., première partie, p. 155; éd. de 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl, Le Caire, 1387/1968, première partie, p. 174) est sans aucun doute une erreur qui devra être corrigée par *al-Kabūdiyyah* الكبودیة (issu du terme persan *kabūd* précédé de l'article *al-* et terminé par *-īyah*, désinence exprimant une collectivité ou une communauté idéologique). La confusion s'explique étant donné que le terme *kabūd/kabūdh* est étranger à la langue arabe.

Un fait à souligner est l'absence d'un terme précis en arabe pour les *Kabūdhīyah* (hommes vêtus en gris-bleu), tandis que pour les insurgés habillés en blanc ou en rouge (en persan : *sepid-djāmagān* et *sorkh-djāmagān*) s'utilisent les termes arabes *al-Mubayydaḥ* et *al-Muḥammīrah*. La raison se trouverait dans l'ambiguïté même de ce vocable de *kabūd* qui fait appel à plusieurs nuances entre le gris et le bleu. De plus, la tradition iranienne ne s'est éventuellement pas détachée de cette couleur et de toute la pensée mythique qui entourait le terme de *kabūd/kabūdh*.

Muqanna' s'appelaient *al-Mubayyidah* المبيضة (équivalent persan : *sept-djāmagān* سپید جامگان « hommes vêtus de blanc ») et ceux suivant Bābak Khurram-dīn, en Adherbaïdjan, se nommaient *al-Muḥammirah al-ḥamrā* (en persan : *sorkh-djāmagān* سرخ جامگان « hommes vêtus de rouge »). Le choix de toutes ces couleurs avait pour cause majeure de s'opposer aux 'Abbassides qui avaient pour signe distinctif le noir et étaient appelés *al-Musawwidah* المسوده « hommes vêtus de noir ».

Les mouvements des insurgés cités ci-dessus nourrissaient des concepts fusionnistes et incarnationnistes pour les adeptes de qui Abū-Muslim n'était nullement mort, mais avait changé « l'habit », c'est-à-dire le corps. Selon mes enquêtes personnelles effectuées chez un groupe d'artisans de coutellerie, de profession ahl-i Ḥaqq en ville de Kerend et en Kermānchāh, Abū-Muslim manifestait la personne de Kaw-sūār, le Cavalier du vent. Les membres de cette corporation, disparus il y a une vingtaine d'années en raison de la dissolution progressive de leur métier, prétendaient qu'Abū-Muslim sortait de la famille kurde Bābān ou Baba (de qui la lignée des émirs Mokri descend) et avait vécu en Khorassan.

Les récits islamiques — relatant la guerre de Badr (en l'an 2 de l'Hégire) à la suite de laquelle le Prophète l'emporta sur les incroyants Kurayshides — comportent des allusions non dépourvues d'intérêt à notre propos : certains témoignages visionnaires rapportent qu'au jour de Badr un vent violent se mit à souffler. Ce vent fut suivi d'un autre semblable, puis d'un troisième. Ces trois vents cycloniques représentaient, d'après ces récits, Djibra'il (Gabriel), Mikā'il (Michel) et Isrāfīl (Séraphin), venus à l'aide, chacun accompagné d'un millier d'anges. D'après Wāqidi, Suhayl ibn 'Amr raconte qu'il a aperçu, au jour de Badr, les hommes vêtus de blanc, montés sur les chevaux *ablaq* (noir et blanc) galopant dans l'air, entre le ciel et la terre, et qui attaquaient les mécréants ennemis. Certains témoins auraient vu une parcelle de nuage dans laquelle on entendait le hennissement des chevaux ainsi que le frottement des armes. On aurait entendu la voix d'un ange disant *aqdim Ḥayzūm* اقدم حيزوم, c'est-à-dire « ô Ḥayzūm avance! », ce qui tendrait à prouver que son coursier avait pour nom Ḥayzūm ³⁶.

³⁶ Voir *Ibn al-Athīr, Al-Kāmil fi-t-Tārikh*, éd. de Beyrouth (Dār Sādir), 1385/1965, t. 2, p. 129.

Un kurayshide, Sāyib ibn Abū-Khays a rapporté, en outre, qu'il avait été vaincu et attaché par une personne enveloppée de vêtements blanc et à la stature élevée, hissée sur un étalon *ablaq* naviguant dans l'air ³⁷.

Pourrait-on déceler, dans tous ces récits marginaux, des résidus anté-islamiques dont le noyau authentique serait le rôle de Mikā'il et celui de son pouvoir sur le vent, l'élément qualifié comme le cheval *ablaq*. Cette dernière couleur n'englobe pas uniquement « le noir et le blanc » parsemés sur un corps, mais également dans un sens vulgarisé, le « gris » provenant d'un mélange compact de blanc et de noir, ou tout simplement un lieu commun employé pour la couleur grise et qui avait cours dans le temps.

D'une façon générale, dans la mythologie orientale et spécifiquement iranienne, les chevaux légendaires des anciens héros sont dotés de l'épithète *bād-paymā* « qui arpente le vent » ou « qui parcourt [l'espace] comme le vent » : l'idée centrale serait « le coursier qui dévore une grande distance entre deux points de terre comme le vent ». Ce qualificatif, devenu à maintes fois un nom propre pour les montures mythiques, a servi, plus tard, en littérature, de matière de comparaison pour des chevaux de race, agiles et souples. Il est accompagné d'une autre expression, celle de *bād-pāy* « ayant le pied du vent », toujours désignant une monture rapide au galop preste. Dans les contes des Kurdes de la région de Buhtān (en Turquie actuelle), le légendaire personnage Mīrzā Muḥammad (prononcé Mīrzā Maḥama), dont le nom est devenu stéréotypé dans tout récit, possède un cheval nommé *Bā-balisk* (ou *Bā-blisk*) signifiant « le tourbillon du vent ».

La faculté de grande mobilité du vent, à quoi est consacré un large éventail de thèmes, mythiques, poétiques et stylistiques côtoie celle de sa force naturelle, agissante (bénéfique ou destructrice). A cette capacité d'énergie viennent se greffer la violence, la combativité, la victoire et toute une série de pouvoirs du même genre attribués au Protecteur du vent ou à celui qui incarne le vent. Celui-ci est matérialisé sous une forme corporelle (existante dans l'imagination) pour s'élever au plus haut degré de force, de vitalité et d'efficacité. C'est à cette deuxième série

³⁷ Voir *Rawḍat-uṣ-ṣafā* de Moḥammad Khāwand-chāh, éd. de Bombay, 1262/1845, t. 2, p. 106.

de caractéristiques que se relie le châtement imposé par le vent. La disparition totale du peuple des 'Āds, devenus infidèles et blasphémant Dieu, est survenue, selon le Coran (XVI, 24) par « un vent contenant un tourment cruel (*riḥ^{un} fi-hā 'adhāb^{un} 'alim^{un}*). D'après les traditions épiques iraniennes, Kay-Kāwūs, le roi légendaire de l'Iran (de la dynastie des Kayānides) — qui estimait toute sa force dans le luxe et le faste naïf —, construit par présomption un siège pour monter au ciel et atteindre Dieu de sa flèche. Dès qu'il fut perdu de vue dans son ascension, Dieu, pour le châtier, ordonna au vent de l'humilier en le renversant sur la terre ³⁸. La tradition iranienne rapporte une autre légende à propos du vent aperçu, cette fois-ci, sous son aspect dévastateur. Le vent s'était laissé berné par l'Esprit du Mal (Ahriman) sur sa propre puissance. Le Démon lui avait suggéré qu'il n'existait pas de plus victorieux au monde que lui. Le vent s'enorgueillit et se mit à détruire le monde, à aplanir les montagnes et à déraciner les arbres. Le héros Garshāsp parvint à le dompter et à lui faire jurer de se dissimuler sous la terre et de ne plus causer de dommages dans le monde.

Du point de vue des sciences naturelles ou plus exactement dans l'étude des phénomènes atmosphériques sublunaires (à laquelle s'adjoignent les recherches des philosophes musulmans et celles des Grecs, surtout en ce qui concerne Aristote), l'élément le plus proche du feu est l'air, composant de l'atmosphère. De la même façon que l'eau par sa lourdeur prend place après la terre, de même l'air se range, par sa légèreté, tout de suite après le feu. Or, le vent, identifié souvent avec l'air, et dû aux mouvements causés dans l'atmosphère par la chaleur et le froid, est l'apanage de Mikā'il (= Dāwūd) faisant partie de sa nature. Le feu, supérieur hiérarchiquement par son essence et sa fine substance, représente la Lumière absolue, à savoir le Roi du monde sous l'ordre direct duquel le Cavalier au coursier gris (le vent) mène les affaires du monde. Une tradition secondaire, relatée dans le *Sh. H.* (dist. 7380-7383) attribue à Sheikh Shihāb et Habib-shah (deux membres des *Haftwāna* — les Heptades —, considérés comme les deux enfants de Sulṭān) le pouvoir de domination sur le vent. Le *Sh. H.* précise que

³⁸ Le *Mu'djam-ul-Buldān* de Yāqūt, éd. de Beyrouth, 1376/1957, t. III, p. 294. Voir aussi *Shāh-Nāma* de Ferdawsi, t. 2, Moscou, 1963, pp. 151-154.

« ce sont les Pôles de la Vérité par leur filiation — sans doute adoptive — remontant à Dieu (= Ḥaqq); dans les familles spirituelles, il ne subsiste aucune trace d'eux ³⁹; tandis que Sheikh Shihâb n'était pas de race humaine ⁴⁰, Ḥabîb-shah était une femme. Le vent (*bād*) et la pluie (*bārān*) sont confiés à ces deux êtres continuellement ». Plus loin, dans les distiques 8011-8014, ce dernier livre raconte à nouveau que « Sheikh Shihâb et Ḥabîb-shah n'ont pas constitué de « familles »; ils n'ont pas admis [l'autorité] dans ce monde et c'est la grâce éternelle qui descendit sur eux. Leurs vœux furent exaucés dans le monde invisible immortel. Ils devinrent les possesseurs des tempêtes (*būrān*) et des vents (*bād*). [Sheikh]-Shihâb détient sous ses ordres le vent du Nord (*bād-e Shamāl*) et Ḥabîb-shah se réjouit de son pouvoir sur les tempêtes (*būrān*) ».

Le terme de *būrān*, d'origine turque et employé en persan dans l'expression *bād-o būrān* (ou plus vulgairement *bād-e būrān*), désigne un ouragan ou une grande tempête accompagnée de giclées de pluie ou de neige. Ce terme s'est introduit dans la langue russe au sens des vents froids de Sibérie provenant de l'Océan Glacial et répandus sur une immense région.

Le vocable *bārān* (= pluie) qu'on rencontre dans le distique 7383 du *Sh. Ḥ.* me paraît être, visiblement, une erreur ou une négligence de la part de l'auteur : il doit avoir pour source la forme de *būrān* étant donné que les distiques 8013-8014 en reprenant ce thème soulignent séparément le pouvoir de chacun de ces deux créatures. Comme on l'a vu, il ne s'agit absolument pas de la pluie (*bārān*), mais exactement de tempête (*būrān*), quoiqu'une tempête ne soit pas toujours exempte de pluie.

L'attribution des vents doux et violents à ces deux membres de la Heptade (*Haftwāna*) ne représente pas uniquement une variante concernant le mythe du ou des détenteurs du vent, mais encore un supplément d'analyse quant à la fonction et à la nature du vent du Nord. Cet élément de la nature serait à l'origine de tous ces récits mythiques et métahistoriques, sublimé et porté sur le plan du sacré.

³⁹ C'est-à-dire que parmi les onze familles spirituelles (*khānidān*) des A. H., aucune ne remonte à ces deux personnages.

⁴⁰ Textuellement : *ghayr-e ensān* « non humain ».

Or, si l'on représente l'horizon par une circonférence, tous les vents provenant de la droite d'un diamètre qui relie les points N.-N.-E. et S.-S.-O. sont classés parmi les vents du Sud que personnifie Habīb-shah. Au contraire, tous les vents qui soufflent à la gauche de ce diamètre se rangent parmi les vents du Nord qu'incarne Sheikh-Shihāb. Les ouragans provoqués par les vents du Sud et heurtés aux vents du Nord, localement plus forts, ne proviennent, ni l'un ni l'autre, selon la météorologie traditionnelle et populaire, de directions diamétralement opposées. Les tempêtes et les tourbillons sont, en revanche, en mesure de se constituer, par exemple, d'une rencontre entre des vents de N.-N.-E. et S.-E. (ou E.) qui ne se situent plus sur la ligne supposée précédemment. Ce sont cette dernière catégorie de vents qui ont percuté le bateau et ont tenté de le jeter dans la tourmente des eaux de la mer. Dāwūd lui-même, le possesseur par excellence du vent, manifeste plus particulièrement sous le vent du Nord (*Shamāl*), le vent reconnu par sa puissance de souffle et son aspect bénéfique provoquant le beau temps. Sheikh-Shihāb et Habīb-shah ne sont que ses subordonnés partageant ses rôles secondaires.

On comprend ainsi la fonction de sauveur confiée à ce Cavalier au coursier gris et l'apaisement qu'il substitue, par sa nature (ou son intervention), à la tempête.

Texte Gourani

کلام داود

[مستخرج از دفتر خزانه پردیوری]

[نسخه خطی شخصی، ص: ۲۳۲-۲۳۳]

۱ [براو دیوانی.]

داود [ها] آما، براودیوانی
شاه سوار مبو، دوستان مزگانی

۲ [داود غواصا.]

داود داودا، داود غواصا.

مینا وسرا، گوهر شناسا.

گرچک داودا، ها داود راسا.

- ۳ [داود حساوا].
 داود داودا ، داود حساوا .
 نجاخ ودستا ، پانه رکاوا .
 هرکو هاواری ، هاداود یاوا .
- ۴ [داود تیز هوشا].
 داود داودا ، داود تیز هوشا .
 نه بره دیوان ، آی هام شوشا .
 سر جهانی ، هاداود پوشا .
- ۵ [داود بی لافا].
 داود داودا ، داود بی لافا .
 هنکاسی منیو ، قاف اندر قافا .
 کشتیش گل داهه ، نوگیج وطافا .
- ۶ [داود بیطالا].
 داود داودا ، داود بیطالا .
 یخر چمنا ، مکیشو نالا *
 حاضر نه مابین نعل و بسمارا .
- ۷ [نه پس ونه پیش].
 داود داودا ، نه پس ونه پیش .
 تیر مصطفاش ، نریان ورو کیش .
 مکرو دیوان ، عرضه گرگ و میش .
- ۸ [نه پیش ونه پس].
 داود داود ، نه پیش ونه پس .
 حکم مصطفاش ، دریان ورودس .
 بی رضای داود ، کس نویرو کس .
- ۹ [کل کراماتش].
 داود حاضرین ، کل کراماتش .
 وسته وی اوجم ، مال و میراتش .
 اورو دوشاهی ، بی و خلاتش .

Transcription du texte

Kalām-i Dāwūd

1. [*bar-aw dēwānī.*]
Dāwūd [hā] āmā bar-aw dēwānī.
šāh sūār mabō dūstān mizgānī
2. [*Dāwūd ġawwāš-ā.*]
Dāwūd Dāwūd-ā, Dāwūd ġawwāš-ā.
mēnā-wa-sar-ā, gawhar-šīnās-ā.
Garčak Dāwūd-ā, hā Dāwūd rās-ā.
3. [*Dāwūd ħisāw-ā.*]
Dāwūd Dāwūd-ā, Dāwūd ħisāw-ā.
nijāx-wa-dast-ā, pā-na-rikāw-ā.
har kō hāwār-ē, hā Dāwūd yāwā.
4. [*Dāwūd tēz-hōš-ā.*]
Dāwūd Dāwūd-ā, Dāwūd tēz-hōš-ā.
na baṛa-y dēwān, āy hām-šōš-ā.
sirr-i jahānī, hā Dāwūd pōšā.
5. [*Dāwūd bē-lāf-ā.*]
Dāwūd Dāwūd-ā, Dāwūd bē-lāf-ā.
hangām-ē manyō Qāf andar Qāf-ā.
kaštī-š ġil-dā-wa naw ġēj-u řāfā.
6. [*Dāwūd baytāl-ā.*]
Dāwūd Dāwūd-ā, Dāwūd baytāl-ā.
yuxur čaminā makēšō nālā.
hāđir na mā-bayn [-i] na'l-u bismār-ā.
7. [*na pas-u na pēš.*]
Dāwūd Dāwūd-ā na pas-u na pēš.
tīr-i Muštāfā-š n'ryān war-aw kēš.
makarō dēwān [-i] 'arđa-y gurg-u mēš.
8. [*na pēš-u na pas.*]
Dāwūd Dāwūd-ā, na pēš-u na pas.
ħukm-i Muštāfā-š d'ryān war-aw das.
bē-riđā-y Dāwūd kas na-wyarō kas.
9. [*kuł kirāmāt-iš.*]
Dāwūd hāđir-an kuł kirāmāt-iš.
wasta-wi aw jaam māl-u mīrāt-iš.
aw-rō du-šāhī bi wa xałāt-iš.

Traduction du texte

Les Paroles sur Dāwūd

1. [Hors de la cour.]
Oh, Dāwūd sort hors de la cour.
Le roi-[cavalier] monte à cheval, ô Compagnons bonne nouvelle!
2. [Dāwūd est celui qui plonge dans la mer.]
Dāwūd est Dāwūd, Dāwūd est celui qui plonge dans la mer.
Il porte un casque gris-bleu, il est le connaisseur des perles.
Garčak est Dāwūd, Dāwūd est équitable.
3. [Dāwūd rend les comptes.]
Dāwūd est Dāwūd, Dāwūd rend les comptes.
Il tient à la main une hache, le pied posé dans l'étrier.
Où on appelle au secours, oh, voilà Dāwūd qui arrive.
4. [Dāwūd est perspicace.]
Dāwūd est Dāwūd, Dāwūd est perspicace.
Du Côté de la cour, ...⁴¹
Oh, Dāwūd cache en lui le secret du monde.
5. [Dāwūd est sans vantardise.]
Dāwūd est Dāwūd, Dāwūd est sans vantardise.
Chaque pas qu'il fait évalue la distance entre le *Qāf* et le *Qāf*.
Il a détourné le bateau de la prise du tourbillon.
6. [Dāwūd est connaisseur des chevaux.]
Dāwūd est Dāwūd, Dāwūd est connaisseur des chevaux.
Il a fait courber le coursier farouche qui poussait des gémissements.
Il est présent entre le fer et le clou.
7. [En arrière et en avant.]
Dāwūd est Dāwūd, en arrière et en avant⁴².
On a mis la flèche de Muṣṭafā dans son carquois.
Il jugera la requête et du loup et de la brebis.
8. [En avant et en arrière.]
Dāwūd est Dāwūd, en avant et en arrière⁴³.
On a posé dans sa main l'ordre de Muṣṭafā.
Sans consentement de Dāwūd personne ne dépassera personne.

⁴¹ Les points remplacent une phrase obscure, *āy hām sūšā*, que je n'ai pas pu déchiffrer jusqu'ici. Le *-ā* final représente de toute façon le verbe de relation sous forme enclitique à la 3^e pers. sg. de l'indic. présent.

⁴² Peut être interprété comme « ... dans le passé comme dans l'avenir ».

⁴³ Éventuellement au sens de « ... dans l'avenir comme dans le passé ».

9. [Tous ses prodiges.]

Dāwūd est présent avec tous ses prodiges.

Son bien et son héritage sont reflétés dans l'Assemblée.

En ce jour-là, les « deux sous » lui furent offerts en don.

APPENDICE

Texte gourani honorant les attributs de Dāwūd.

Le traité de *'Ālam-i Ḥaḡīqat* (ms. personnel) ⁴⁴ après avoir identifié Dāwūd avec Malak-Ṭāwūs ⁴⁵ dont l'appellation — toujours selon l'auteur — est, dans la *Shari'at* (l'Islam canonique), Shayṭān (le Satan), mentionne les vers gouranis suivants à partir d'un manuscrit de *Daftar* en sa possession :

[توصیف مقامات کوسوار]

(مستخرج از دفتر عالم حقیقت. نسخه خطی شخصی، ص :

۱۳-۱۴)

۱. ازلی خدمت ریا بار داود
- سرنه ثبت سر صاحبکار داود
۲. حواله دیوان کرمدار داود
- سالار سر سان سپای یار داود
۳. حکم انس وحش مورمار داود
- نه هفت تخته سر راوکار داود
۴. قز باش قطاری شمار داود
- واسطه سرور کوپسار داود
۵. چرخچی جهان بر بار داود
- پرنده بی پر نور نارداود
۶. ناظر وزیر وکیل یار داود
- همه جا حاضر نه پیوار داود
۷. امور جهان نطومار داود
- پرنده چون برق تعجیل کار داود

⁴⁴ Écrit par Raḡīm Kākāyī, connu plus souvent sous le nom de Kā-Raḡīm.

⁴⁵ La figure très à l'honneur chez les Yazīdīs.

- ۸ . نلای صاحبکار واگذار داود
گرچک سی دیوان کوسوار * داود
- ۹ . وفرموده حق زبردست داود
نروژ تنگ دا فریادرس داود
- ۱۰ . دوست زورآور پیر ومیر داود
چابک چالاک جهانگیر داود

1. Dāwūd est celui dont le service est prééternel; la résignation est son lot. Dāwūd est celui qui connaît le Registre du Secret de *Ṣāhib-kār* (Dieu, le Maître qui met tout en œuvre).
2. Dāwūd est celui dont le *Karam-dār* (Dieu, le Maître de générosité) s'adresse à lui dans la cour. Dāwūd est le chef suprême des rangs de l'armée de *Yār* (Dieu, l'Ami).
3. Dāwūd détient le pouvoir sur les humains, les quadrupèdes, les insectes et les reptiles ⁴⁶. Dāwūd est le Chasseur [présent] dans les sept couches ⁴⁷ du Secret.
4. Dāwūd est à la tête d'un innombrable défilé [d'amis]. Dāwūd est la cause de la joie pour les habitants de Kūpasār ⁴⁸.
5. Dāwūd est *Carkha-ēī* (Éclaireur, arbalétrier) du monde sur la terre et dans la mer. Dāwūd est celui qui vole sans ailes dans la lumière et dans le feu ⁴⁹.
6. Dāwūd est l'Intendant, le ministre et le représentant de *Yār* (Dieu, l'Ami). Dāwūd est omniprésent dans le monde non-apparent.

⁴⁶ Le texte porte *ins* (humains), *waḥš* (animaux), *mūr* (fourmi) et *mār* (serpent) qui représentent respectivement les classes des humains, des quadrupèdes, des insectes et des reptiles.

⁴⁷ « Les sept couches » traduit l'expression *haft-takhta* هفت تختة équivalent de *haft-tabaq* هفت طبق utilisée dans d'autres textes (voir par ex. verset 8, hémist. 3 des *Cinquante-deux versets de Cheikh Amīr* en dialecte gourani (M. Mokri, *J. A.*, Paris, 1956, pp. 391-422. — Cf. en particulier les pages 395, 412 et 416).

⁴⁸ Ce terme est ici une variante — due sans doute à des raisons de rimes — du mot Kūpasā. Les Kūpasāyī (les habitants de Kūpasā à Luristan), comme leurs voisins de la région du Dīlān, étaient des fidèles ahl-i Ḥāqq. Le texte de *Tadhkira-ye a'lā* rapporte certaines de leurs histoires. Voir W. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, Bombay-Leiden, 1950-1953. Cf. texte persan, les pages 104, 105, 110, 118 et 138.

⁴⁹ On peut également traduire : « Dāwūd est celui qui vole sans ailes, il est la lumière, il est le feu ».

7. Dāwūd détient le rouleau [de l'ordre] concernant les affaires du monde. Dāwūd, agile et rapide, prend vol à l'instar d'un éclair.
8. Dāwūd est l'Exécutant des charges auprès de *Ṣāhib-kār* (Dieu, le Maître qui met tout en œuvre).
Dāwūd est le Page⁵⁰ de la cour, le cavalier au coursier gris⁵¹.
9. Dāwūd est puissant (à l'action suprême) selon la parole de Dieu. Dāwūd est secourable aux jours de détresse.
10. Dāwūd est un Compagnon doué de force; il est le *Pir* (le Maître) et le *Mir* (émir).
Dāwūd est rapide, Dāwūd est agile, Dāwūd est le vainqueur du monde⁵².

⁵⁰ Le texte porte *Garčak-sī* traduit par le mot superposé *ghulām* (= Page) que l'auteur du traité a ajouté d'une écriture plus fine.

⁵¹ Par un *lapsus calami*, le copiste a écrit *gūšwār* گوشوار (= boucle d'oreille) qu'on doit lire sans le moindre doute *Kaw-sūār* کوسوار (= Cavalier au coursier gris).

⁵² L'analogie du style et de l'accent que l'on trouve entre ces derniers vers et le 57^e paragraphe de *Rām-yasht* (yt. XIV) et même plusieurs autres est frappante et même troublante. Autant qu'on le sache aucun texte ancien gourani ne comporte ces vers, cités uniquement par l'auteur du traité '*Ālam-i Haqīqat* : il est probable que leur composition est postérieure au XVIII^e siècle pour ne pas les fixer au siècle dernier. Le recoupement d'autres données, étudiées ailleurs, n'est pas sans méconnaître la nature d'un certain nombre d'interventions récentes.

SUMMARY

THE RIDER OF THE GREY STEED, TAMER OF THE WIND

The deeds of prowess and the missions of the Celestial Agent, Guide of the Companions, mainly entrusted with furthering the affairs of the world, are depicted in a hitherto unpublished opusculum of the *Ahl-i Haqq* (the Worshipers of Truth) in old Gurani language. This Agent, one of the Seven Entities commonly known as the *Haft-tan* (the Seven Companions) is identified with the Angel Mikâ'il, often called Pir-Dâwûd and surnamed *Kaw-sûâr* (the Rider of the Grey Steed). The wind, considered as a mount, is placed under his authority. The *Kaw-sûâr* is pre-eminently the Justicer, ready to succour and to respond to any call anywhere. According to a mythical-historical event (as narrated in the *Dawra-y Diwâna-gawra*), he rode the wind and rescued a ship in distress, aboard which were the Master of the pre-eternal Pact and a host of adepts of other creeds. He pulled the ship out of the clutches of the whirlpool and was rewarded by a gift from the King of the world.

Apart from Islamic Shiite elements, traces of ancient Iranian and Mesopotamian myths under their folkloric guise are mingled with the functions ascribed to this Entity.

The phenomenological and comparative study of ideas and religions, as well as the analysis of the epical and mythical themes (and of the doctrines which orthodox Islam regards as heretical), remain fruitful and enlightening in this respect. A comparison has been made here between the Rider and the Avestic Vâyu (and his acolyte Vrðragna, the god of Victory). Several data contained in the *Bahrâm-yasht* and *Râm-yasht* (the 14th and 15th *yasht* of the Avesta), as well as in the Pahlavi Mazdean texts on cosmogony, are also discussed here. Islamic legends and in particular folkloric data precede the comments and the explanatory notes which accompany the text and the translation.

An earlier study (M. Mokri, « The Winds of Kurdistan », *J.A.*, 1959, pp. 472-505) examines the terminology, the meteorological, folkloric and legendary aspects of the winds, as well as their bearing on the rural and agricultural life. These two essays will be followed by a third one in due time.

