

Langues et religions indo-iraniennes

M. Jean KELLENS, professeur

COURS : Promenade dans les Yašts à la lumière de travaux récents (suite)

Les Yašts 5 à Anāhitā, 9 à Druuāspā, 15 à Vāiiu et 17 à Aši étudiés cette année n'ont pas fait l'objet de réexamens nouveaux, du moins qui fussent publiquement accessibles. La réédition du Yašt 15 par Stig Wikander (*Vayu*, Leipzig 1941) est ancienne et vieillie, quoiqu'elle fourmille de remarques qui méritent la considération la plus soignée ; celles du Yašt 5 par Norbert Oettinger (München 1983) et du Yašt 9 par Sara Circassia (Ravenna 1999) sont pour l'instant à l'état de travail académique. Ces Yašts ont cependant fait l'objet, ces dernières années, de nombreuses études de détail dont l'importance exige la critique et la synthèse*.

1. Les « catalogues de sacrificants »

Les Yašts 5, 9, 15 et 17 ont en commun d'être partiellement consacrés à dresser la liste des héros du passé qui ont sacrifié à la divinité titulaire de l'hymne. Eva Tichy (« Indoiranische Hymnen » 93-94, in *Hymnen der alter Welt im Kulturvergleich*, Orbis Biblicus et Orientalis 131, 1994, 79-95) a défini ce schème rhétorique comme « Adorantenkatalog », une expression que je lui emprunte avec enthousiasme, mais en conservant au verbe *yaz* toute sa spécificité technique, donc en substituant « sacrificant » à « adorateur ». Chaque catalogue comporte la même teneur informative : il dit qui a sacrifié, dans quel ordre, où, comment, dans quel but et avec quel résultat. Mais à côté de ce point commun évident, il faut relever d'emblée une série de divergences :

1. Les personnalités divines dont le Yašt comporte un catalogue de sacrificants sont très diversement connotées. Vāiiu est un dieu hérité du passé indo-iranien.

* Les renvois, inévitablement fréquents, aux travaux d'Arthur Christensen obéissent aux conventions suivantes. Chr. I : *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. I, Stockholm 1917 ; Chr. II : *id.*, vol. II, Leiden 1934 ; Chr. III : *Les Kayanides*, København 1932 ; Chr. IV : *Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes*, København 1943. Je remercie Norbert Oettinger et Sara Circassia d'avoir mis leur travail à ma disposition.

L'entité allégorique Aši porte un nom que nous lisons dans les Gāthās, mais sans pouvoir discerner avec certitude si l'abstraction est déjà personnifiée. Anāhitā et Druuāspā ont en commun, outre leur sexe, de n'être désignée ni par leur nom, ni par un titre¹, mais par leur(s) épithète(s) privilégiée(s), et d'entretenir de possibles connexions cosmologiques (Anāhitā avec la voie lactée et Druuāspā avec l'étoile polaire). Par ailleurs, les deux divinités sont d'une importance déséquilibrée. Alors qu'Anāhitā est une vedette du panthéon mazdéen à partir de l'Avesta récent, Druuāspā, sans son Yašt et la mention subséquente du Siroza, ne serait connue que par deux monnaies kouchanes, où elle a changé de sexe, et une attestation dans les suppléments au *Šāyest nē- Šāyest* (Kotwal, *Supplementary Texts to the Šāyest nē-Šāyest*, 1969, 23), comparativement documentées par le rituel domestique védique du *Dhruvāśvakalpa*.

On ne peut non plus établir un rapport ferme entre ces divinités et les fonctions traditionnelles. Anāhitā et Aši sont certes des déesses fécondantes, quoique la seconde soit aussi membre du cortège de Miθra et exerce, en tant que sœur de la *daēnā*, une fonction eschatologique. Pourtant, toutes les demandes qui leur sont adressées, mises à part celles qui relèvent de la péripétie personnelle (comme celle de Pāuruua et de Yōišta dans le Yašt 5), sont exclusivement de nature guerrière ou religieuse. Notre information sur Druuāspā est trop limitée pour que nous puissions lui assigner quelque fonction que ce soit et si Vāiiu passe pour le prototype le plus brutal du dieu guerrier, cela est tout entier induit de données comparatives indiennes. Selon son Yašt, il est le seul des quatre divinités en question à qui des femmes sacrifient (Yt 15.32 et 39), et dans le but de trouver un mari et de pouvoir engendrer (Yt 15.39). Rien de tout cela ne fait sens a priori.

2. Les Yašts à catalogue de sacrifiants ont été introduits de manière distincte dans le processus de canonisation. Il est possible que le Yašt 17 à Aši ait été extrait à date ancienne du texte consacré au *x^{ar}arənah* qui nous est connu sous la forme du Yašt 19 (Kellens, JA 284. 1, 1996, 89), mais cela reste une conjecture et il est possible que le morceau retranché ait reçu des additions destinées à l'amplifier, dont le catalogue des sacrifiants. Le Yašt à Anāhitā ne figure pas dans la liste canonique de Yasna 1-7, mais bien dans celle du Visprad 1-2 (ibidem 97). Par contre, aucun passage de l'Avesta ne témoigne de l'existence de textes sacrificiels consacrés nominalement à Vāiiu et à Druuāspā. En corollaire, si ce n'est Aši, ces divinités n'ont avec les jours du mois que le rapport secondaire défini par leur place dans le corpus des Yašts et entériné par le Siroza (Anāhitā : les eaux, Druuāspā : l'âme de la vache, Vāiiu : le vent et *rāman-*).

1. Sur cette absence de titre, voir Kellens, *Panthéon de l'Avesta ancien*, 1994, 22-23. Anāhitā est un nom de convention, parfaitement anachronique, en fait la troisième et dernière des épithètes qui, à défaut de nom, servent à désigner la déesse. Je pense que le vrai nom d' Anāhitā est *ap-* au singulier, donc la Rivière par excellence, par opposition à *ap-* au pluriel, « les eaux » comme élément. L'hypothèse de *hr-* avancée par Pirart (in *Syntaxe des langues indo-iraniennes anciennes*, 1997, 156-159) paraît absurde, mais uniquement du fait de sonorités qui nous semblent incongrues, car elle repose sur l'observation exacte que deux pronoms enclitiques ne peuvent se succéder comme ils semblent le faire dans Yt 5.1 etc. *yazaēša mē hīm* et Yt 5.129 *mišrī zī mē hīm*.

3. Trois catalogues de sacrificants ont la même importance proportionnelle dans l'économie de leur Yašt respectif : ils représentent à peu près la moitié de l'hymne, un peu plus dans le Yašt 15 à Vāiiu (strophes 2 à 41 sur les 57), un peu moins dans le Yašt 17 à Aši (strophes 23 à 52 sur les 61), assez exactement dans le Yašt 5 (strophes 16 à 51 et 97 à 118 sur les 133, en faisant abstraction de la liste des sacrificants secondaires de 52 à 83). Par contre, le catalogue du Yašt 9 à Druuāspā constitue à lui seul la matière même de l'hymne (33 strophes), qui n'a d'original que ses deux strophes d'introduction.

4. Chaque catalogue de sacrificants est inséré dans un cadre rhétorique différent. Pour ne plus parler du Yašt 9, le catalogue du Yašt 15 à Vāiiu ouvre l'hymne et est suivi par une *nāmastuti* (42-52)², puis un *frašna* où le dieu pose ses exigences rituelles (53-57)³ ; celui du Yašt 17 à Aši est encadré par le récit de deux mythes, celui de la confrontation entre Aši et Zaratuštra (6-22) et la traque de la déesse par les enfants impubères des clans Tūra et Naotara, ce dernier récit étant exemplatif de l'exclusion des indésirables (53-61)³. Non seulement le Yašt 5 à Anāhitā est plus long et plus complexe que les autres (il ne sert à rien pour l'instant de chercher à établir sa structure précise), mais il a ceci de particulier que sa formule d'introduction est fondée sur la 2^e sing. opt. prés. *yazaēša* « sacrifie ! » et non sur la 1^{re} plur. ind. prés. *yazamaide* « nous sacrifions ». Il s'agit donc fondamentalement d'un texte de type *frašna* et il y a de bonnes raisons de croire qu'un *frašna* formulant des ordres à l'optatif présent était défini par le terme *dāta*- « texte prescriptif ». Le Yašt 5 relève donc d'un genre rhétorique tout à fait spécial : c'est un *dāta* consistant en l'injonction à sacrifier⁴.

5. Il faut insister sur le fait que les quatre catalogues ne sont pas identiques, mais se répartissent en trois variantes : celle du Yašt 5, celle du Yašt 15 et celle des Yašts 9-17, ces deux derniers textes ne différant que par la description de la manière dont la divinité réagit au sacrifice qui lui est offert⁵. Chaque liste mentionne impérativement le protagoniste, le lieu et le type de sacrifice, mais il y a des différences. La liste des sacrificants est variable et plus ou moins détaillée, la localisation du sacrifice peut changer de concert avec l'événement qui l'a inspiré et le Yašt 15 ne mentionne qu'une seule manière sacrificielle, qui lui est propre. Le catalogue du Yašt 5 est certes le plus long et il a ceci de particulier qu'il est ouvert à des héros secondaires, compagnons de ceux qui constituent l'ossature de la liste, mais il ne faut pas pour cela le considérer démesurément

2. Ce genre rhétorique, encore attesté dans le Yašt 1, fait l'objet d'une étude à paraître de Panaino.

3. Les motifs « exigences rituelles » et « exclusion des indésirables » ont été définis par Skjaervø (Sprache 36, 1994, 213-225).

4. Le Vidēvdād répond presque tout entier au genre *dāta*, qui entre dans la composition de son titre (*vidaēuua- dāta-*). L'existence de textes *dāta* sacrificiels me paraît confirmée à la fois par Yt 10.119 *miθrəm yazaēša*, fragment d'un type identique à celui du Yašt 5, et par l'inscription Persépolis h de Xerxès, qui associe clairement la notion de *dāta* et l'injonction optative à sacrifier (49-50 *avana dāta pariḍiy... auramazdām yadaišā*). Éric Pirart a fait la même observation (à paraître), mais en tire des conclusions que je ne puis partager.

5. Aši semble prise d'une agitation frénétique pour satisfaire le sacrificant (*pairi. tacat pairi. jasat*).

comme un témoin privilégié. Les deux autres variantes lui apportent des compléments utiles et parfois décisifs (comme Yt 9-17 à propos de Yima). Partant, il n'est pas pertinent a priori de définir les Yašt 9 et 17 comme des compilations tardives dès lors que leur matériel formulaire n'est pas visiblement emprunté à un texte connu et est d'une grammaire ni plus ni moins valide que celle des autres variantes.

Nous devons comparer sur un pied d'égalité les trois variantes du catalogue et les rapporter à d'autres textes relatifs à l'histoire mythique de l'Iran, principalement le cœur du Yašt 19 au *x^aarənah* (25-44 et 70-87) et le début du *Hōm Stōm* (Y 9.3-15), accessoirement quelques strophes du Yašt 13 (9-104 et 130-138) et l'*Āfrīn-ī Zardušt*. Ainsi pouvons-nous espérer mieux comprendre ce que les catalogues de sacrifiants disent d'une triple histoire, celle du genre humain, celle de l'entité territoriale iranienne et, peut-être, celle du sacrifice.

2. De si nombreux « premiers hommes »

D'après le Yašt 19 et les catalogues de sacrifiants, trois personnages successifs représentent le type du premier homme : Haošiiāṇha, Urupi azinauuant (évoqué seulement par Yt 15.11) et Yima. Il faut leur adjoindre, en amont, Gaiia marətan, mentionné dans quelques évocations de frauuašis (Y 13.7, Y 26.5, 10, Y 67.2, Y 68.22, Vr 21.2, Yt 13.87, 145), et les jumeaux Mašiiā-Mašiiānag, inattestés, mais dont le nom est orthographié à la manière avestique dans les livres pehlevis. Il faut encore ajouter un « outsider » au statut comparatif imposant, Vīuuāṇ^hhaṇt, qui n'est connu que pour être le père de Yima (Y 9.4). L'ampleur de ce groupe des origines pose des problèmes complexes qui tiennent tant aux lacunes des sources qu'aux difficultés de l'interprétation du mythe.

L'Avesta tait le lien généalogique qui devrait logiquement exister entre les trois sacrifiants et la tradition pehlevie présente sur ce point des divergences considérables. Hōšang (Haošiiāṇha) est le rejeton incestueux de Mašiiā-Mašiiānag, directement ou via une (Syāmag-Našāg) ou deux (Syāmag-Našāg, puis Fravāg-Fravāgēn) autres unions gémellaires (Chr. I 110-113). Taxmōrub (Urupi azinauuant) est présenté comme le frère, tantôt de Vīvangān (Vīuuāṇ^hhaṇt), tantôt de Yam (Yima) (Chr. I 135), et Vīvangān descendrait de Hōšang, lui aussi directement ou via un (Jangad) ou deux (Jangad, puis Ajangad) intermédiaires obscurs (Chr. II 78-80).

Comme la comparaison indo-iranienne ne peut s'appuyer que sur l'équivalence de deux noms, Vivásvant : Vīuuāṇ^hhaṇt et Yamá : Yima, ce foisonnement n'inspire pas confiance et Christensen, en une simplification radicale, a pu conclure avec toutes les apparences de la vraisemblance que, dans l'état ancien du mythe, Yamá : Yima était le seul véritable premier homme (Chr. II 32-62). Voire. En 1957, le linguiste Karl Hoffmann a publié un article, *Mārtāṇḍa und Gayōmart*, qui est resté son unique contribution à la mythologie comparative et qui aurait pu bouleverser notre compréhension du mythe indo-iranien des origines humaines

s'il n'était resté étonnamment méconnu (MSS 11, 1957, 85-103 = Aufs. 422-438, version anglaise dans *German Scholars on India*, vol. II, 1976, 100-117 = Aufs. 715-732).

Plusieurs textes védiques en prose font le récit suivant de la naissance des dieux Ādityas. Aditi, la mère des dieux, cuit une bouillie de riz pour les dieux (qui, logiquement, sont donc des dieux préexistants à ses fils, comme les Vasus et les Rudras). Elle mange ce qu'il en reste et engendre deux jumeaux, Dhātār et Aryaman. Après des opérations identiques, elle engendre, la première fois, Mitra et Varuṇa, la seconde, Amśa et Bhaga. Aditi se dit alors que si elle a obtenu des jumeaux en mangeant le reste, elle obtiendrait mieux encore en inaugurant le plat. Or ceci est une faute. C'est une faute rituelle, si la bouillie a cette fonction, car le sacrificant ne peut manger avant les dieux, et c'est aussi une faute domestique, car la femme ne peut manger avant l'homme. Pourtant, cela marche. Les deux nouveaux fœtus sont si prometteurs que les Ādityas déjà nés prennent peur et provoquent l'avortement de leur mère. L'un des deux embryons se met d'emblée debout, rempli d'une vitalité inouïe : ce sera Indra, le grand dieu guerrier. Mais l'autre tombe par terre sous la forme d'un « œuf mort » (*mṛtām āṇḍām*) et c'est de lui que naîtront les hommes « fils de l'œuf mort » (*mārtāṇḍā-*). RS 10.72.8-9 fait allusion à ce mythe : « Aditi eut huit fils nés de son corps. Elle rejoignit les dieux avec sept d'entre eux, mais jeta de côté l'œuf mort. Aditi rejoignit avec ses sept fils la génération divine, mais l'œuf mort, elle l'abandonna pour la reproduction et pour la mort (*prajāyai mṛtyāve*). » Puis les événements se compliquent. Aditi demande à ses fils de sauver leur malheureux frère. Ils le transforment en une véritable divinité, Vivasvant, qui devra toutefois leur rendre le sacrifice et leur faire don de sa descendance. Ce huitième Āditya épouse Saranyū, fille du dieu forgeron Tvaṣṭar, et engendre avec elle deux nouveaux jumeaux, Yama et sa sœur Yamī. Après quoi, lassée des rapports conjugaux, Saranyū crée une forme féminine à son image, que Vivasvant féconde et qui produit Manu, père direct de l'humanité mortelle. Pourtant, c'est Yama qui sera le premier à vivre une destinée humaine complète, c'est-à-dire à subir finalement la mort, qu'il aurait délibérément choisie, selon RS 10.13.4, « pour l'amour des dieux et de la descendance » (*devébhyaḥ kām ... prajāyai kām*), c'est-à-dire afin de pouvoir sacrifier et se reproduire.

Nous sommes à présent en mesure de mieux cerner le problème des « premiers hommes » avestiques. Selon le mythe indo-iranien, l'homme est fils et frère des dieux, mais, à la suite d'un incident de parcours (un avortement en Inde), il se trouve soumis à une mortalité qu'il porte inscrite dans son nom, Mārtāṇḍa ou Gaiia marōtan. La capacité de sacrifier et de se reproduire, qui lui échoit en échange, est à la fois un devoir de sujétion envers les dieux et un espoir de salut. Le fait que la comparaison indo-iranienne n'est pas réduite à la succession Vivāsvant : Vīuuaṇ'haṇt-Yamā : Yima dévoile brusquement le simplisme de l'hypothèse de Christensen. Nous connaissons en réalité les deux extrémités d'une histoire qui s'est complexifiée différemment de part et d'autre de l'Indus :

Mārtāṇḍá : Gaiia marətan et Yamá : Yima⁶, entre lesquels Vivásvant : Vīuuaṇʰhaṇt s'insère en demeurant une énigme, car il est un dieu au rapport incertain avec Mārtāṇḍa en Inde, un homme (*mašīia-*) d'origine obscure en Iran.

Nous ne connaissons pas vraiment les causes que la pensée iranienne attribue à la mortalité humaine, car l'Avesta n'en parle pas et les textes pehlevi rassemblés par Christensen (I 13-30) s'expriment de telle sorte qu'on ne comprend pas bien si elle résulte d'un plan divin, d'une agression démoniaque ou des deux à la fois (le plan prévoyant l'agression). Une concordance textuelle, d'apparence innocente, entre le Veda et l'Avesta nous permet d'apporter une précision, du moins pour l'état commun du mythe. RS 1.5.6. fait référence en ces termes à la naissance extraordinaire d'Indra : *tvám sutásya pītāye sadyó vṛddhó ajāyathāḥ ; índra jyāiṣṭhyāya sukrato* « pour boire le jus-pressé, tu es né grand tout de suite, ô Indra, pour obtenir l'état de plus âgé, ô toi qui a une bonne efficacité. » Indra est né avec toute sa taille, si bien que, quoique né le dernier, il est devenu l'aîné de ses frères et a obtenu le privilège de boire le soma. Or, une idée analogue est exprimée dans la strophe gâthique 31.8 *at̐ θβā mōṇhī paouruuīm mazdā yazūm stōi managhā* « je pense par la pensée que tu es l'aîné, ô Mazdā, quoique tu sois le cadet. » On peut en inférer que, dans le mythe indo-iranien, la mortalité humaine apparaissait comme la contrepartie de la force qui assurait la prédominance d'un dieu sur les autres, Indra en Inde, Ahura Mazdā en Iran. Ainsi, à une époque ancienne que seule la comparaison permet d'entrevoir, la mythologie était déjà investie par la théologie.

L'ossature préhistorique du mythe, constituée par le trio Gaiia marətan, Vīuuaṇʰhaṇt et Yima, était donc déjà étoffée à l'époque avestique. On comprend que si l'Iran ne retient, de la parenté de l'homme avec les dieux, que le rapport père/mère-fils et introduit dans la série des premiers hommes le couple jumeau Mašya-Mašyānag, cela va de pair avec son idéologie de l'inceste. L'humanité est issue de trois engendremens successifs qui répondent aux trois types possibles d'inceste. L'union du grand dieu Ōhrmazd (Ahura Mazdā) et de sa fille Spandarmat (Spəntā Ārmaiti), qui est la terre, produit Gayōmard (Gaiia marətan). Lorsque Gayōmard meurt, son sperme tombe à terre et féconde sa mère Spandarmat. À cet endroit naît, sur une tige de rhubarbe, le couple Mašya-Mašyānag, jumeaux siamois qui se différencient sexuellement à l'âge de la nubilité et dont l'union est à l'origine de l'humanité. Cependant, cela n'explique pas tout. Pourquoi le troisième inceste n'a-t-il pas été attribué à Yima et comment rendre compte des figures de Haošiiaṇḥa et de Urupi azinauuaṇt ? Avant d'invoquer une prétendue aversion « zoroastrienne » pour Yima et des développements romanesques gratuits, il faudrait mieux comprendre le mythe essentiel et déroutant de Yima.

6. Ces deux personnages ne font pas double emploi si on fait la distinction entre prototype de l'humanité et premier homme (Hartman, *Gayōmart*, 1953, 27-37).

3. Le mythe de Yima.

Trois prétendues évidences doivent être tenues en suspens si on veut discerner les articulations du mythe de Yima :

1. Yima est un roi. Le caractère royal de Yima, tenu pour une évidence par Christensen (Chr. III passim) aussi bien que par Dumézil (*Mythe et épopée II*, 1971, 239-374), est la projection d'autres niveaux chronologiques ou le produit d'une sémantique imprécise. Que le type du premier homme se confonde nécessairement avec celui du premier roi dans les mythologies indo-européennes anciennes est une idée qui demanderait à être vérifiée et c'est l'œuvre même de l'épopée persane que de présenter l'histoire mythique de l'Iran comme une chronique dynastique, ce qu'elle n'est pas à l'origine. Considérer le mot *x^varənah-* comme l'expression de la gloire royale est anachronique et *xšaθra-* comme celle du pouvoir royal radicalement faux⁷.

2. Yima a commis une faute qui anéantit son œuvre d'immortalité et cause sa propre fin. Cette idée est fondée sur la concordance entre la seule strophe gâthique qui fasse référence à Yima (Y 32.8) et le passage du Yašt 19 (34-38) mentionnant la triple faute provoquant la triple fuite du *x^varənah*. Or, ces deux témoignages sont profondément dissemblables. La faute des Gâthâs est appelée *aēnah-*, un mot dont les attestations récentes sont résiduelles (Y 65.11 et le prés. dénom. *aēnaŋha-* de Y 9.29), et la strophe présente trop de difficultés pour que nous puissions comprendre en quoi cette faute a consisté (Kellens-Pirart, TVA III, 1991, 86 sq.). Les trois fautes du Yašt 19 ont un rapport explicite avec le mensonge, mais il se pourrait qu'elles n'aient créé qu'une contrariété passagère (cet annuaire 1997-1998, 745-747). Il est troublant que le long récit circonstancié que le Vidēvdād 2 fait de l'œuvre de Yima ne comporte aucun motif peccamineux.

3. Le mythe de Yima est composite et incohérent. Ses deux épisodes constitutifs, l'instauration de l'immortalité et la construction du *vara*, constituent des motifs universels (l'âge d'or, le déluge), mais aussi incompatibles. Dumézil écrit admirablement : « Comme les auteurs de comédies ou de romans qui, d'une édition à l'autre, renversent le sens de la dernière péripétie, résolvent "bien" une intrigue qui, d'abord, finissait "mal", l'Avesta ajuste en somme deux conceptions difficilement conciliables du règne de Yima » (op. cit., 246 sq.). Mais méfions-nous : il reste à voir si on n'a pas renoncé trop vite à trouver une interprétation compatible.

7. L'équivalence de l'épithète fondamentale de Yima, *xšaēta-*, avec scr. *kṣāita-*, dit de Soma, et sa traduction par « Herrscher » ont été proposées par Geldner (*Studien zum Avesta*, 1882, 124) à une époque où on pensait que le présent *kṣāyati* « être maître de » dérivait de la même racine *kṣi* que *kṣēti* « habiter » (ainsi Grassman et Whitney). Wikander, à qui nous devons la version moderne de cette interprétation (*Studia Linguistica* 5, 1951, 89-94), reconnaît très honnêtement que ni le rapprochement avec sogd *xšyδ* « seigneur », ni celui avec v.-p. *axšaina-* « de couleur mate » n'ont une autorité étymologique décisive. Si nous laissons parler les textes, il est tentant de considérer simplement que si Yima est *xšaēta-* « éclatant » comme le soleil, c'est parce qu'il lui ressemble (*huuara.darasa-*).

En dépit de quelques énigmes et de quelques lacunes — une faute et un jumeau pareillement introuvables —, Yima est de loin le héros avestique dont nous connaissons le mieux l'histoire, bien mieux que celle de Zaraθuštra. Nous le devons au deuxième chapitre du Vidēvdād qui est à ce mythe ce que le karde 6 du Yt 8 (10-34) est au mythe de Tištriia : une narration explicite dans le style *frašna* (cet annuaire 1998-1999, 697 et 703). Et, quelques découvertes récentes ayant permis d'élucider certains épisodes, la collation des diverses sources avestiques nous met en mesure de distinguer nettement les phases successives de l'œuvre de Yima :

1. La nature humaine. Yima, comme déjà son père, est pleinement un homme (*mašīia-*). La comparaison des données védiques et avestiques récentes ne livre donc aucun accès à un état du mythe où *Yama serait le dieu des morts, comme Fussman en a fait l'hypothèse sur la base des données dardes et kafires (JA 1977, 21-68). Mais cela ne signifie pas que cette variante n'a pas existé.

2. L'élection divine. Yima est un personnage d'une importance singulière dans le mythe iranien des origines. Comme Zaraθuštra et deux autres héros seulement, il doit sa naissance à un pressurage effectué par son père (Y 9.4)⁸ et, comme Zaraθuštra seul, Ahura Mazdā en fait l'interlocuteur de ses *frašna* « entretiens » (V 2. 1-2). Je ne dirais plus, comme je l'ai fait naguère (AI 23 : *Orientalia Duchesne-Guillemin*, 1984, 281), que Yima et Zaraθuštra sont « rivaux et parents », ni que le premier est le « précurseur grandiose et failli » du second. Avant de parler de rivalité — improbable — et de faillite — relative —, il faut relever que leur statut privilégié de confident d'Ahura Mazdā tient aux analogies de leur rôle historique : eux seuls parmi les héros du passé ont fait œuvre d'immortalité, mais à une époque, dans un esprit et selon des techniques différentes.

3. Le projet rejeté. Yima refuse d'instaurer la *daēnā*, comme le lui propose Ahura Mazdā. Malheureusement, les termes de la proposition d'Ahura Mazdā et ceux du refus de Yima ne sont parfaitement ni identifiables, ni compréhensibles (cet annuaire 1997-1998, 760 n. 39). Quoi qu'il en soit, l'épisode est réellement déconcertant. Pourquoi Ahura Mazdā souhaite-t-il instaurer la *daēnā* alors que l'humanité est encore réduite à quelques individus ? Pourquoi, ensuite, renonce-t-il à son plan avec tant de désinvolture et de bonne grâce en proposant immédiatement un autre projet ?⁹ Il faut voir, cependant, qu'une logique contrastée unit

8. Le texte ne permet malheureusement pas de préciser si la génération somique a facilité la génération sexuée ou s'y est substituée.

9. Une grande part de la difficulté réside bien entendu dans le mot *daēnā* lui-même, auquel on attribue traditionnellement deux sens en apparence hétéroclites : « religion » et « âme-pérégrinante ». Ma conviction est que, dans le cas où le mot ne désigne pas de façon immédiate l'âme féminine qui se réunit à l'âme masculine du défunt, il désigne le secteur de la religion qui permet de réaliser cette réunion. Quand j'écris « instaurer la *daēnā* », j'entends donc « instaurer les pratiques sociales (mariage incestueux) et culturelles (sacrifice d'un type particulier) qui assurent la réunion des deux âmes. »

les deux projets successifs. Refuser la *daēnā*, c'est d'une certaine manière refuser de mourir.

4. Le projet accepté. Ahura Mazdā propose un projet de substitution : « Multiplie mes êtres-vivants, fais grandir mes êtres-vivants, accepte d'être le protecteur de mes êtres-vivants » (V 2.4.). Il s'agit donc de pourvoir les espèces vivantes des processus biologiques de croissance (*vard*) et de reproduction qui les multiplieront (*frād*). Ce programme de développement du monde vivant contraste à l'évidence avec celui de la *daēnā*, puisqu'il implique un excédent de la reproduction sur la mort et une différenciation croissante des individus qui conduit à l'abandon des incestes et, tout particulièrement, des incestes gémellaires qui ont produit les générations humaines jusqu'à Yima lui-même. Yima accepte cette mission en reprenant les termes d'Ahura Mazdā, mais il y inclut, comme s'il s'agissait d'un projet personnel, l'instauration de l'immortalité : « Tant que j'exercerai mon pouvoir, il n'y aura ni vent froid ni vent chaud, ni souffrance ni destruction » (V 2.5.). Or, ce dessein ne cadre pas avec celui d'Ahura Mazdā : il exige que le cycle biologique se fige à un moment donné (pour l'homme, ce sera à quinze ans) et Yima expérimentera dans les faits l'incompatibilité entre la reproduction et l'immortalité. Le refus de mourir et le projet d'immortalité auraient-ils été sa faute fondamentale ?

5. Les outils de Yima. Pour accomplir son projet, Yima use du *xšaθra*. V 2.7 nous dit avec la clarté la plus explicite en quoi consiste ce pouvoir. Ce n'est nullement le pouvoir royal, mais la force magique qui émane des deux instruments que lui confie Ahura Mazdā, la baguette (*aštrā-*) et le cor (*suβrā-*)¹⁰. Une fois que ces deux outils de pâtre lui ont été remis, V 2.7 constate : *yimō asti bərəθve xšaθraiiā* « voici Yima en possession des deux *xšaθra* ». L'optatif prétérit itératif de Y 9.5 *yauuata xšaiiōit* ... *yimō* « tout le temps que Yima a usé de son pouvoir » confirme que le pouvoir de Yima consiste en un acte qui peut être répété.

L'efficacité de ce *xšaθra* est soutenue par le sacrifice aux divinités qu'évoquent les catalogues de sacrifiants. Par contre, la possession du *x^varənah* « force-d'abondance » n'est pas la cause, mais la conséquence du pouvoir de Yima. Yt 19.31 enseigne avec précision que le *x^varənah* a été son apanage « pendant le long temps où il usa de son pouvoir » (*darəθmciṭ aipi zruuānəm yaṭ xšaiiata*) et permet ainsi de comprendre que le superlatif *x^varənaγ^hastəmō zātanaṃ* ... *mašiiānaṃ* que Y 9.4 et Yt 15.16 appliquent à Yima est de nuance temporelle. Yima est « celui des hommes nés jusqu'alors qui disposa le plus longtemps du *x^varənah* », c'est-à-dire plus longtemps que Haošiiarha et Urupi azinauuant.

10. Notre compréhension de l'épisode a été bouleversée par l'identification de cet instrument : Duchesne-Guillemin, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de 1979, 1980, 539-549, d'après Tafazzoli, cité p. 541 n. 3. Puis Kellens, VA, 1984, 309-311 et AI 23 = *Orientalia Duchesne-Guillemin*, 1984, 269-272.

6. Première opération : faire comme les prédécesseurs. Selon Yt 5.26 (voir aussi Yt 19.31), Yima fait d'abord à Anāhitā la même demande que Haošiiāṇḡa : exercer le contrôle suprême (*upəməm xšaθrəm*) sur les êtres maléfiques, à savoir les démons et leurs fidèles (*daēuuānəm mašiiānəmca*), les sorciers et les sorcières (*yāθβānəm pairikanəmca*) et les trois variétés de prêtres maudits (*sāθrəm kaoiiānəm karafnəmca*)¹¹. Yima commence donc par faire ce qu'ont fait ses prédécesseurs, mais partiellement. Il faut relever comme un fait hautement significatif qu'il ne demande pas à tuer ses adversaires. Comme j'y ai insisté (cet annuaire 1997-1998, p. 759), les ouvriers de l'immortalité (Yima, Zaratuštra, le saōšiiānt final), et eux seuls, ne tuent pas. Et des trois, Yima est le plus innocent : le saōšiiānt fait tournoyer une arme et Zaratuštra jette des pierres.

7. Deuxième opération : frustrer les démons. Selon Yt 5.26 et Yt 19.32, au lieu de tuer les démons, Yima leur enlève la jouissance de six biens, énumérés deux par deux *istišca saokāca*, *fšaonišca vaθβāca*, *θrafsca frasastišca*, c'est-à-dire, selon moi, la quête et la lueur (la lumière du feu rituel et le repérage du sacrifice qu'elle permet), le petit et le gros bétail, l'assouvissement rituel et l'énoncé solennel des qualités (cet annuaire 1997-1998, p. 760 n. 8). La cohérence de la série exigerait que le petit et le gros bétail représentent les victimes de l'immolation, mais la variante formulaire de Yt 9. 9-10 fait une autre suggestion, que nous allons examiner.

8. Troisième opération : instaurer l'immortalité. La plupart de nos sources décrivent cette opération en la distribuant dans le triptyque « bétail et hommes non soumis à la destruction, eaux et plantes non soumises à la sécheresse, nourriture inépuisable alors même qu'on la mange » (Y 9.4, Yt 15.16, Yt 19.32), ou en énumérant les absences constitutives de ce qu'on a appelé un âge d'or (vent froid et vent chaud, vieillesse et mort, jalousie instiguée par les démons) (Y 9.5 Yt 15.16 Yt 19.33 V 2.5). Mais le témoignage essentiel est celui de la variante formulaire de Yt 9.9-10, qui fond les données de la deuxième et de la troisième opération : 9. *dazdi mē vaṇhi səuište druūāspe taṭ āiiaptəm yaθa azəm fšaoni vaθβa auua.barāni auui mazdā dāmābiiō yaθa azəm amərəxtīm auua.barāni auui mazdā dāmābiiō* 10. *uta azəm apa.barāni uua šuδəmca taršnəmca haca mazdā dāmābiiō uta azəm apa. barāni uua zaouruuəmca mərəθiiūmca haca mazdā dāmābiiō uta azəm apa. barāni uua garəməmca vātəm aotəmca haca mazdā dāmābiiō hazaṇrəm aibi. gāmanəm* « 9. Accorde-moi ce succès, ô bonne et très opulente Druuāspā, que j'apporte le petit et le gros bétail dans les instaurations de Mazdā, que j'apporte l'indestructibilité dans les instaurations de Mazdā, 10. que j'emporte la soif et la faim des instaurations de Mazdā, que j'emporte la vieillesse et la mort des instaurations de Mazdā, que j'emporte le vent chaud et le vent froid des instaurations de Mazdā, (tout cela)

11. *vīspanəm daxiiunəm*, qui suit directement *xšaθrəm* et occupe la place dévolue à *paiti būmīm haptaiθiiānəm* dans Yt 19.31, doit être génitif subjectif de *xšaθrəm* par opposition aux génitifs objectifs *daēuuānəm* etc. Il y a *ubhayaprāpti*.

pour mille ans. » Yima rend les vivants immortels en procédant selon un double mouvement : il emporte ce qui était et il apporte ce qui n'était pas. Il fait donc œuvre de démiurge en corrigeant l'ordre divin. Il introduit dans celui-ci, avec l'aide du dieu lui-même, il est vrai, la possession du bétail et de l'immortalité, il en retranche la faim et la soif, la vieillesse et la mort, le vent froid et le vent chaud. Accessoirement, il faut en conclure que le bétail était en possession des démons, à titre de richesse ou de victimes virtuelles, avant que Yima en fasse des êtres-vivants d'Ahura Mazdā (*mē/tē gaēθā* V 2. 4-5) et la propriété des hommes. On peut légitimement penser que ce double mouvement contraire, emmener et amener, est lui aussi provoqué par l'usage des deux outils de Yima, le premier par la baguette centrifuge et le second par le cor centripète. On voit que l'épithète *huuqθβa-* « aux beaux troupeaux » accordée systématiquement à Yima n'est pas vaine, mais se réfère à ce qui est la constance même de son œuvre. Yima est non seulement le pâtre d'animaux si nombreux qu'il peut se permettre des hécatombes, il l'est aussi des richesses et des bénéfiques rituels des démons, de la mort et de l'immortalité, de la terre qu'il va agrandir, des astres dont il décorera le *vara* et des vivants d'élite qu'il sauvera de l'hiver.

9. L'impossible immortalité. À trois reprises après trois cents ans, Yima devra agrandir la terre devenue trop petite en la conduisant avec la baguette comme s'il s'agissait d'un troupeau. L'Iran a donc mis en scène de manière romanesque un schème conceptuel sur lequel les Indiens ont eux aussi spéculé, au témoignage de RS 10. 72.9, qui présente Mārtāṇḍa abandonné « pour la reproduction et pour la mort » (*prajāyai mṛtyāve*). Yima expérimente, par les faits d'une situation dont il est l'auteur, l'incompatibilité entre la reproduction et l'immortalité.

Il est possible que la triple faute de Yima (Yt 19. 34-38) soit en rapport avec la triple extension de la terre, comme l'a suggéré Panaino (Kratylos 42, 1997, 70), et elle a peut-être consisté, dans la confrontation avec la difficulté, à soupçonner Ahura Mazdā de mensonge (cet annuaire 1997-1998, p. 746). Et si Yima a commis une seule faute fatale, il est possible qu'elle ait été inscrite dans un projet qui lui était personnel, conduisait à l'impasse et avait pour conséquence inéluctable, comme nous allons voir, l'intrusion du démoniaque dans le monde matériel.

C'est ici qu'il faut noter que les épithètes traditionnelles de Yima, exhaustivement rassemblées dans Y 9.4¹², sont fréquemment à connotation solaire. Ainsi *srīra-* et *xšaēta-*, certes, mais, plus précisément, *huuarə. darəsa-*, à qui la détermination par le génitif *mašiiānaṃ* confère une valeur de superlatif dans une expression qu'il faut comprendre comme « le seul homme qui ait eu l'apparence du soleil. » La nature solaire de Yima est peut-être le leg estompé de son père

12. *auruuā-* est irréductiblement incompréhensible. La traduction usuelle par « rapide » reproduit une conjecture du traducteur pehlevi fondée sur l'homonymie approximative, mais étymologiquement incompatible, avec *auruuant-*. L'hypothèse plus ancienne de Geldner (KZ 28, 1887, 189-190) est sans valeur.

Vīuauṇʰant / Vivasvant, mais elle résulte surtout, dans l'économie du mythe avestique, de la manière dont Yima s'y prend pour agrandir la terre : il se dirige avec elle vers les lumières, à midi, en empruntant le chemin du soleil (V 2. 10, 14 et 18 *raocā ā upa rapitβam hū paiti adβanəm*). Le pasteur de la terre a bel et bien pris la forme et la place du soleil pour amplifier sa trajectoire d'est en sud, de sorte que la terre se trouvât à la fin deux fois plus grande qu'au début.

10. Deux réunions. Quelque temps après le troisième élargissement de la terre, Ahura Mazdā convoque l'assemblée (*hanjamanəm fra + bar*) des « dieux aériens » et Yima celle des « hommes les meilleurs » (V 2.20). Ces deux rassemblements fondent une *daṇhu* idéale appelée *airiiana- vaējah- vaṇhuiā dāitiiaiā*, littéralement « tourbillon iranien de la (rivière) bonne et adéquate », où vivent avec les dieux les humains d'élite qui peupleront le *vara* et donneront naissance à la nation iranienne. Mais il leur faudra aussi affronter le grand hiver, qui met fin à l'immortalité de Yima.

11. Le grand hiver et la construction du *vara*. À l'issue des deux réunions, Ahura Mazdā annonce à Yima qu'un grand hiver va fondre sur la terre et décimer les espèces vivantes (V 2. 21-24). Cet hiver est certes une fabrication d'Aṇra Mainiiu, une instauration des démons comme le dit explicitement V 1.2, mais il a ceci de positif qu'il va détruire ce qu'il y a de mauvais dans le monde matériel (V 2.22 *ahūm astuuantəm aṇəm*). La caverne artificielle¹³ que Yima construit selon la technique des potiers est destinée à abriter les exemplaires « les plus grands, les meilleurs et les plus beaux » des espèces vivantes (V 2.35). Au-delà de la péripétie, le grand hiver et l'entreprise qui y remédie ont une fonction eugénique. La multiplication et la diversification des vivants, que l'immortalité de Yima avait permises, ont eu pour effet d'introduire de mauvaises choses dans le monde matériel, constituant pour celui-ci le temps du mélange. Le mélange perdurera après le grand hiver, mais, du moins, les vivants du *vara* et, donc, les ancêtres des Iraniens seront dépourvus des tares physiques et mentales définies comme « marques d'Aṇra Mainiiu » (V 2.37). Cette pureté originelle devra être remémorée dans le sacrifice, qui exige l'exclusion de certains indésirables (par exemple Yt 5.92).

12. Tout recommence. L'Avesta nous laisse dans l'ignorance de ce qu'il advint de Yima après l'ultime service rendu à l'instauration divine et au genre humain. Tout au plus donne-t-il à entendre qu'il ne s'est pas installé dans le *vara*. Les sources pehlevies enseignent qu'il mena, durant un siècle, une existence pénible et menacée, avant que ses ennemis le découvrent et le mettent à mort. Ne concluons pas trop vite que cette déchéance finale est l'effet de la fameuse faute. Peut-être Yima partagea-t-il tout naturellement la misère du monde ployant sous l'hiver et infesté par les démons. Trois sources seulement, le *Bundahišn*, la *Rivāyat pehlevie* jointe au *Dādestān- ī dēnīg* et le *Jāmāsp Nāmag* (Chr. II 21 et

13. Car nous savons à présent que le *vara-* (= scr. *valā-*) n'est pas un enclos, mais une caverne (Hauschild, MIO 7, 1959, 25 n. 40, puis Gershevitch, in *Memorial de Menasce*, 1974, 66-69).

28-29) mentionnent la sœur jumelle de Yima, Yamāg. C'est par elles seules que nous savons qu'il y eut bien un équivalent iranien de l'indienne Yamī et que Yima, durant son dernier siècle lamentable, redécouvrit avec elle les plaisirs et les bienfaits de l'amour incestueux/gémellaire.

Nous voici en mesure d'affiner la comparaison entre le mythe indien et le mythe iranien. Il faut admettre que les données du mythe indien sont primaires : à l'origine, *Yama était bien le premier homme, le premier mort et le premier occupant du paradis¹⁴. Trop de détails du mythe iranien apparaissent comme les motifs déviés de cette représentation pour qu'il en aille autrement : le cor, la construction du *vara* et le rassemblement dans l'*Airiana Vaējah* (avec la concordance lexicale scr. *saṃgamāna*- : av. *haṇjamana*-) doivent bien correspondre, respectivement, au pipeau qui annonce l'heure de la mort, à la fondation du paradis et à l'accueil des âmes. Le mythe iranien est donc innovant. Mais ce qui fonde l'innovation, ce n'est ni l'incohérence, ni l'inversion du rapport avec la mort, c'est l'inversion chronologique des épisodes. Yima est le constructeur du paradis *avant* d'être le premier homme. Avec le *vara*, Yima construit le paradis de la première époque du trimillénaire, qui fut caractérisée par l'immortalité avant de sombrer dans l'hiver. Puis, s'unissant à sa sœur jumelle, il est à l'origine des hommes de la seconde époque, qui s'achève avec l'instauration de l'immortalité mentale par Zaratuštra.

Dans cette optique, on s'explique assez bien les nuances qui ont été apportées aux rôles hérités de Yima. Il ne pouvait être le tout premier homme de la première époque du trimillénaire. L'entreprise de multiplication et de diversification des êtres-vivants n'était possible que si ces derniers se trouvaient déjà en nombre suffisant pour se ramifier. Haošiianha et Urupi azinauuant doivent peut-être l'existence à cette nécessité. Yima ne pouvait être non plus, avec sa sœur jumelle, l'unique source de l'humanité de la deuxième époque. La diversification des vivants et le mélange avec le mal qui en est le corollaire sont des données définitives qui déterminent les débuts mêmes de la deuxième époque. L'humanité qui va peupler le monde en attendant Zaratuštra a au moins une triple origine : Yima sans doute, mais aussi ses compagnons de l'*Airiana Vaējah*, dont, à coup sûr, Ōraētaona et Kərəsāspa, et, peut-être, quelques évadés du *vara*. Dès lors, l'inceste gémellaire de Yima n'est pas l'acte nécessaire au deuxième commencement, mais la remémoration du premier et l'anticipation du *xvēdōdah*, qui sera la condition de la deuxième immortalité.

Par ailleurs, il est évident que le *vara* n'est pas un paradis comme on l'entend d'ordinaire. Ceux qui le peuplent n'ont pas connu la mort : leur état n'est pas l'âme, mais le germe (*taoxman*-). Ils n'appartiennent pas au passé, mais à l'avenir : le *vara* n'est pas la destination ultime de leur existence, mais la base d'où

14. « Occupant » est le mot le plus neutre. À l'origine, *Yama est peut-être le constructeur du paradis (Kellens, in *Languages and Cultures ... in Honor of Edgar C. Polomé*, 1988, 332), mais non à coup sûr l'explorateur du chemin qui y mène (Kellens, JA 283.1, 1995, 48-49).

ils surgiront le moment venu. Pourtant, le contraste n'est pas fondamental avec le paradis dont Zaraθuštra livrera l'accès. Les hôtes de celui-ci sont certes de nature essentiellement mentale, mais ils y ont été engendrés par l'union du *uruuan* et de la *daēnā* et ils en jailliront en tant que *saošiiaṇts* quand le quatrième trimillénium sera révolu.

Le vieux mythe indo-iranien a donc été bouleversé dans une visée spéculative fondée sur la représentation que les Iraniens avaient de leur origine. Celle-ci se présente comme un long processus de trois mille ans qui mène de Gaiia Marətan, prototype du genre humain, à Zaraθuštra, auteur de l'immortalité que peuvent espérer les hommes d'aujourd'hui. Le passé et le futur sont ponctués par trois essais d'immortalité (cet annuaire 1997-1998, 759-764) auxquels correspondent trois types particuliers de paradis : le *vara*, la maison d'Ahura Mazdā et, enfin, la terre elle-même rendue aux corps définitivement immortels. L'innovation semble bien avoir eu pour moteur la doctrine des millénaires et une représentation complexe et singulière de l'immortalité.

4. Le nouveau début.

Des deux héros *θraētaona* et *Kərəsāspa*, nous savons qu'ils sont contemporains de Yima, d'après Yt 19. 36-38, mais plus jeunes que lui, d'après Y 9. 7-10 (cet annuaire 1997-1998, 747-8). Ce sont eux qui, dans l'épreuve, sauveront les êtres-vivants restés à l'extérieur du *vara*. La description de leur personnalité et de leur œuvre s'ordonne en un jeu subtil de ressemblances et de contrastes.

1. En principe, les deux héros sont d'une importance égale, puisqu'ils doivent pareillement la naissance à un pressurage de haoma (Y 9. 7, 10) et sont aptes à saisir le *x^aarənah* fuyant Yima (Yt 19. 36-38). Mais leur figure n'aura pas le même destin. *θraētaona* s'installera pesamment, à la suite de Yima, dans la succession des rois d'Iran, tandis qu'on retiendra surtout de *Kərəsāspa* l'action que, réveillé de sa dormition, il mènera à la fin des temps (déjà, implicitement, Yt 13. 61,131). L'Avesta traite différemment des deux personnages. *θraētaona* est mentionné dans tous les catalogues de sacrifiants par une formule identique (Yt 5.34 Yt 9.14 Yt 15.24) qui, l'extension finale concernant *Saṇhauuac* et *Arənanuuac* mise à part, figure aussi dans Y 9.8 et dans Yt 19.37. *Kərəsāspa* n'apparaît que dans les catalogues du Yt 5 (37-39) et du Yt 15 (27-29), mais tous les passages qui parlent de lui sont différents, y compris Y 9. 10-11 et Yt 19. 38-44, ce dernier si disproportionné qu'il apparaît, selon le mot de Humbach (*Zamyād Yašt*, 1998, 115), comme une véritable digression.

2. C'est l'effet de la diversification des vivants, *θraētaona* et *Kərəsāspa* sont les premiers héros avestiques socialisés. Le premier est présenté comme l'enfant d'un clan, selon une formule dont la variante sans ellipse figure dans Yt 15.23 et Yt 19.31 : *vīsō puθrō aθβiianōiš vīsō sūraiia θraētaonō* « *θraētaona*, chef présomptif du clan opulent des fils d'Āθβiia. » *Kərəsāspa* n'est explicitement associé à aucun cercle d'appartenance sociale, mais lui-même (Yt 13. 61, 136)

et son père *θrita* (Y 9.10) portent un nom qui s'applique d'évidence à un ensemble social plus vaste que la lignée : *sāma*- « noirâtre ».

3. Si *θraētaona* et *Kərəsāspa* sont l'un et l'autre *sūra*- « opulent » par leur origine (pour *θraētaona*, voir ci-dessus, pour *Kərəsāspa*, voir Y 9.10 *θritō ... səuuīštō*), la puissance spécifique du premier est la « capacité de résistance » (Yt 19.36 *vərəθrauuān*- : *vərəθrauuastəma*-), celle du second la « force supérieure » (Yt 19.38 *uyra*- : *aojišta*-). Il est tout de même saisissant que *Kərəsāspa*, dans la strophe immédiatement consécutive, soit paré de la même qualité que l'adversaire de *θraētaona*, *Aži Dahāka* (Yt 19.37 et sim. *ažīm dahākəm ... aš.aojañhəm daēuūtīm drujīm ... yəm aš.aojastəmām drujīm*). De tels détails ne peuvent être indifférents, mais que signifie celui-ci ? Il faut aussi relever le lien particulier et insistant établi entre *Kərəsāspa* et la virilité par l'épithète systématique *naire.manah*- (Y 9.11, Yt 5.37, Yt 15.27, Yt 19.38, 44) et l'association avec la déesse mineure *nairiā*- *ham.vərəiti*- (Yt 19.38-39). Mais la rection des verbes *man* « penser » et *var* « envelopper » sur quelque chose qui soit de nature virile est trop mal documentée pour que nous saisissons la portée exacte de ces appellations.

4. Le champ d'action des deux héros se situe aux limites du monde connu. *θraētaona* agit dans les confins, au bord de la *Raṇhā*, l'océan du bout du monde (Yt 5.61-63) ou dans une contrée appelée *varəna caθru.gaoša* (Yt 5.33, Yt 9.13, Yt 15.23), qui, selon VI.17, présente des « marques hors normes et non iraniennes ». *Kərəsāspa* fait de même (Yt 15.27 « au défluent de la *Raṇhā* ») ou « agit dans l'altitude » (Y 9.10 *uparō.kairiia*-), altitude qui peut être modeste, si c'est le dos du serpent cornu (Y 9.11, Yt 19.40), ou formidable, si c'est la mer Vouru.kaša, le réservoir céleste des eaux (Yt 5.38).

5. Si les deux hommes ont en commun de tuer des serpents ou, si on veut, des dragons (*aži*-), *θraētaona* débarrasse le monde d'un seul adversaire, mais majeur, *Aži Dahāka*, tandis que *Kərəsāspa* fait figure de tueur en série, ce qui semble lui avoir été reproché (Nyberg, in *Oriental Studies Pavry*, 1933, 338 = A1 7, 1975, 381).

6. Dans un cas comme dans l'autre, le lien avec la gémellité n'est pas rompu, mais il s'estompe et se dépouille de sexualité incestueuse. *θraētaona* reprend à son compte les deux amantes d'*Aži Dahāka*, les sœurs jumelles *Sanhauuac* et *Arənuuac* (Yt 5.34, Yt 9.14, Yt 15.24), sœurs de *Yima* selon les sources pehlevies (Chr. II 51 n. 6 et 50). *Kərəsāspa* est lui-même jumeau, mais d'un frère.

7. Fruits du temps du mélange, les deux héros ont des unions sexuelles troubles. *Sanhauuac* et *Arənuuac* ne sont pas démoniaques, mais elles ont été contaminées par leur amant, ce qui, selon le *Shāhnāme*, requiert une purification (Mohl, *Livre de Feridoun et de Minoutchehr*, 1924, 56). *Kərəsāspa* s'unit à une *pairikā* « sorcière » (V 1.9), qui n'est peut-être autre que la grande *pairikā* enlevée à son adversaire *Pitaona* (Yt 19.41).

5. La localisation du sacrifice

Presque tous les sacrifiants organisent leur cérémonie dans une région dûment nommée, de telle sorte que les catalogues paraissent composer une géographie historique du trimillénaire. Mais si on veut en découvrir la clef, il faut au préalable écarter une difficulté grammaticale qui n'a guère retenu l'attention : la diversité foisonnante des constructions qui expriment cette localisation. Il n'existe pas moins de quatorze possibilités :

1. la localisation ne fait véritablement défaut que pour Urupi azinauuant (Yt 15.11). Mais voir n° 13.

2. dans deux cas, l'occasion du sacrifice est substituée au lieu. Ainsi Jāmāspa : Yt 5.68 *yaṭ spāδəm pairi.auuaēnaṭ dūrāt aiiaṇtəm rasmaoiio* « quand il eut vu l'armée venir de loin en rangs de bataille. » Tusa offre à Anāhitā le sacrifice d'urgence des guerriers : Yt 5.53 *raṭaēštārō barəšaēšu paiti aspanəm* « (comme) les guerriers chaque fois qu'il faut saisir la crinière des chevaux » (sur cette expression, voir cet annuaire 1998-1999, 691). Puis il affronte ses adversaires *upa duuarəm ... apanō.təməm kaṇhaiia* « à la porte la plus accessible de Kaṇha » (Kellens, JA 284.1, 1996, 44).

3. la situation délicate de Pāuruua exclut l'organisation immédiate d'une cérémonie : Yt 5.61 *yaṭ dim usca uzduuṇaiiaṭ ... θraētaonō* « lorsque θraētaona le fit monter dans les airs ». Le sacrifice promis est localisé, mais non dans la dépendance du verbe *yaz* : Yt 5.63 *hazaṇrəm tē azəm zaōθranəm ... barāni auui āpəm yam raṇḥam* « j'apporterai mille libations pour toi vers la rivière Raṇhā ».

4. le locatif seul est réservé aux sacrifices d'Ahura Mazdā (Yt 5.17 Yt 15.2) et de Zaratuštra (Yt 5.104 Yt 9.25 = Yt 17.45), qui ont pareillement lieu *airiēne vaējahi vaṇhuiiā dāitiiaiiā* « dans le tourbillon iranien de la rivière bonne (et) adéquate ». Voir toutefois n° 6 et 14.

5. *upa* + accusatif est de loin la construction la plus fréquente : *upa taērəm haraiiā* (Haošiiarḥa : Yt 15.7), *upa kuuirintəm dužitəm* (Aži Dahāka : Yt 15.19) *upa varənəm caθru.gaošəm* (θraētaona : Yt 9.13 = Yt 17.33, Yt 15.23), *upa guδəm apaṇārəm raṇḥaiiā* (Kərəsāspa : Yt 15.27)¹⁵, *upa spaētitəm razurəm upa vīmaiδīm razuraiia* (Auruuasāra : Yt 15.31), *upa duuarəm ... apanō.təməm kaṇhaiia* (les Vaēsakas : Yt 5.57), *upa ... apam napātəm* (Ašauuazdah : Yt 5.72), *upa āpəm vītaṇḥaitīm* (Vistauru : Yt 5.76), *upa zraiio vouru.kašəm* (Arəjaṭ.aspa : Yt 5.116). Voir aussi n° 8.

6. *upa* + locatif, attesté deux fois, est suspect. Quoiqu'elle soit usuelle en sanscrit védique, cette construction est très pauvrement représentée dans l'Avesta. On ne trouve, en dehors des catalogues, que Y 10.17 *upa darəzāhu* « dans les liens » et Yt 12. 18-19 *yaṭciṭ ahi rašnuuō ... upa aodaēšu raṇḥaiiā ... yaṭciṭ ahi*

15. *guδəm* serait-il simplement la mutilation de **gufrəm* ? Ce serait alors « au défluent (le plus) profond de la Raṇhā ».

... *upa sanake raḡhaiiā*¹⁶, où on est tenté de reconnaître un emploi de *upa* + *ah* (scr. *upa* + *as* « atteindre » se construit avec l'accusatif et c'est ainsi que le texte continue : 20. *yaṭciṭ ahi ... upa karanəm aḡhā zəmō ...* 21. *yaṭciṭ ahi ... upa vīmaiḍīm aḡhā zəmō*). Les trois attestations de *upa upa.bdi haraiiā* (Hao-šiiarḡha)¹⁷ sont troubles : la préposition *upa* est omise par P13 K19 L18 W2 K12 dans Yt 5.21, par P13 L18 K12 O3 dans Yt 9.3 et H3 donne l'intéressante leçon *upapabda* dans Yt 17.24. Or, la suppression de *upa*, qui pourrait être un bégaïement, restaure l'octosyllabe lorsqu'il y a adjonction de *bərazō* suivi de l'octosyllabique *srīraiā mazdaḡataiā* (Yt 9.3 = Yt 17.24 et Ml 2 dans Yt 5.21). Quant à *upa varənaēšu caḡru.gaošaēšu* (ḡraētaona : Yt 5.33), où *upa* détruit aussi l'octosyllabe, il a peut-être été influencé par la variante *upa varənəm caḡru.gao-šəm* présente dans la tradition manuscrite¹⁸.

7. *pašne* + génitif : *pašne varōiš pišinarḡhō* (Kərəsāspa : Yt 5.37), *pāsne varōiš caēcastahe* (Haosrauuh : Yt 5.49 Yt 9.21 = Yt 17.41), *pašne āpō dāitiiaiā* (Vīštāspa : Yt 9.29 = Yt 17.49, Zairi.vairi : Yt 5.12). Bartholomae (AIW 885) explique *pašna-* par (s)*pas* « voir », donc « quand il fut en vue de... », mais, la construction n'étant attestée qu'avec des hydronymes, il est tentant de renoncer à cette étymologie, qui pose la difficile question du traitement de **k* devant *n*, au bénéfice de l'hypothèse contextuelle « sur la rive de ... ».

8. *pašne* + accusatif, de *pašne āpəm frazdānaom* (Vīštāspa : Yt 5.108), est une aberration. Substitution de *pašne* à *upa* par confusion formulaire ?

9. *paiti* + locatif : (*haṅkaine paiti aḡhā zəmō* (Fraḡrasiiān : Yt 5.41), *barəzište paiti barəzahi haraiḡiiō paiti barəzaiā* (Haoma : Yt 9.17 = Yt 17.39). Le second *paiti* ne régit pas le génitif, mais un nouveau *barəzahi* sous-entendu : « sur la plus haute des hauteurs, (c'est-à-dire) sur (celle) de la haute Haraiṭ ».

10. *paiti* + ablatif. *hukairiīāt paiti barəzarḡhaṭ* (Yima : Yt 5.25) étant illusoire (voir n° 13), il reste *ərazifiīāt paiti garōiṭ* (Kauui Usan : Yt 5.45). *paiti* + ablatif a le sens bien répertorié de « depuis le sommet de ... » (AIW 824 milieu).

11. *paiti* + datif, de *baβrōiš daḡhauue* (Aži dahāka : Yt 5.29), est isolé et aberrant (aussi AIW 824), mais ne peut être éliminé. On a parfois l'impression qu'il existe une syntaxe daivique.

12. *auui* + accusatif : *auui spaēitinīš razurā* (Auruuasāra : Yt 15.31), *vīsō auui naotaranəm* (Hutaosā : Yt 15.35). Cette construction qui exprime théoriquement le lieu de direction est encore attestée dans la rection de *yaz* par Yt 10.8 *yim [= miḡrəm] yazənte daḡhupataiā ... auui haēnaiā xruuišiēitiš auui ḡm. yaṅta*

16. *upa aodaēšu raḡhaiiā* est mentionné comme appellation de pays dans V 1.19.

17. J'ai proposé de lire **upa.bde*, de *upa.bda-*, d'après J10 *upa.bade* dans Yt 5.21 (NRA, 1974, 375).

18. La variante au locatif pluriel de F1, contre celle de l'accusatif singulier de J10, a été épinglée par Wikander (Vayu 56), qui fait remarquer à juste titre que la variation formulaire exclut que *varəna-caḡru.gaoša-* soit un nom de pays. Je propose de comprendre *varəna* = scr. *vārṇa* comme « peuple, gens », donc le « peuple à quatre oreilles » ou les « gens à quatre oreilles » d'un pays justement qualifié de *aravḡia-* « hors normes » (V 1.17).

rasmaoiīō. Or, Humbach a bien vu que cette phrase n'était compréhensible que si on la rapportait à Yt 10.48 *āaṭ yaṭ miθrō frauuazaite auui haēnaiiā xruuišiiēitiš auui ḥam.yaṇta rasmaoiīō*, donc « les chefs de nation sacrifient à Miθra (pour qu'il vole) vers les bandes sanguinaires, vers les deux (chefs) qui s'affrontent en rangs de bataille » (in *Neue Methodologie*, 1974, pp. 85-87). *auui* introduit donc un complément libre de *yaz*, au sens « sacrifier à telle divinité (acc.) pour qu'elle vienne vers (*auui* + acc.) ». Il en va de même dans les deux phrases qui nous retiennent, étant bien entendu que la divinité est censée venir là où se trouve le sacrifiant : « (pour que Vāiu vienne) vers les forêts blanches (Yt 15.31), vers les clans naotarides (Yt 15.35) ».

13. *haca* + ablatif est exclusif de Yima : *hukairiīāṭ haca barəzaṇḥaṭ* dans Yt 9.8 = Yt 17.28 et Yt 15.15. Il faut y associer Yt 5.25, où, contre F1 *paiti*, J 10 K 12 et Ml 2 lisent aussi *haca*. *haca* + ablatif étant l'antonyme de *auui* + accusatif, il est probable que Yima sacrifie aux divinités « pour qu'elles viennent du mont aux sangliers ». Cette hypothèse est confirmée, dans le cas d'Anāhitā, par les passages qui nous la présentent venant vers le fidèle depuis les montagnes où, selon *Bundahišn* 12.2.5, elle prend sa source (Yt 5.96 *hukairīm barəzəm ... yahmaṭ mē haca frazgaḍaite arəduui* ; indirectement Y 65.3). Dans le cadre de cette interprétation, le sacrifice de Yima n'est pas localisé. Ceci ne constitue pas un argument défavorable : il apparaît alors que la localisation de Haošiiāṇḥa vaut, par ellipse de persistance, pour ses deux successeurs, Urupi azinauuaṇṭ (n° 1) et Yima. Les premiers hommes n'ont pas quitté les abords de la Harā.

14. L'accusatif seul de *paitipō duuaēpō raḡhaiiā* (Yōišta : Yt 5.81) est d'autant plus incompréhensible que *duuaēpa-*, s'il correspond bien à scr. *dvīpā-* « île », devrait être neutre. Étant donné la variation fréquente entre les signes *ā* et *e* en position finale (Kellens, in *Papers in honor of Robert S.P. Beekes*, 1998, 132), on peut faire la conjecture d'un locatif singulier **paitipe *duuaēpe* « dans l'île qui affronte le courant de la Raḡhā ».

La géographie des catalogues de sacrifiants ne mentionne aucun de ces pays (Sogdiane, Bactriane ...) dont l'existence est attestée par d'autres sources. Ses lieux de prédilection sont idéaux et imprégnés de fantasmagorie. Ils se situent hors du monde (la mer Vouru.kaša, avec ses baies Pišinah et Caēcasta¹⁹, la forêt blanche et le dieu Apām Napāt), en marquant les limites (le mont Harā et le fleuve Raḡhā) ou s'estompent dans des confins abnormes (Varəna caθru.gaoša). L'un est considéré comme le pays primordial, réel, mais inaccessible (Airriana Vaējah), d'autres sont des endroits démoniaques (le pays du castor, le Kuuirinta inaccessible, la fente dans la terre) ou légendaires (Kaḡha) dont nous ne savons rien. Seul le « fleuve aux joncs » (Vītaṇ'haiti) peut appartenir à la réalité ordinaire. Une chose est sûre : cette géographie, avec quelque subtil défaut, est circulaire. Elle va de l'Airriana Vaējah à l'Airriana Vaējah, avant de s'échapper

19. Puisque les adversaires que Kərəsāspa et Haosrauuh affrontent à ces endroits, respectivement Gaṇḍarāḡa et Fraḡrasiiān, sont connus pour hanter les eaux de la mer Vouru.kaša.

vers la mer Vouru.kaša (Yt 5), du piémont de la Harā à l’Airriana Vaējah, qui sont contigus, voire identiques (Yt 9), ou du piémont de la Harā à la maison de Vīštāspa qui, dans une autre variante, sacrifie dans l’Airriana Vaējah (Yt 15). Traduite en histoire, pour ne pas s’encombrer de nuances, elle va du dieu instaurateur ou de son premier homme au confident singulier qui clôtüre le trimillénum. Cette vision est de l’ordre du mythe. Le seul texte de théorie géographique contenu dans l’Avesta est V1 avec, dans une certaine mesure, Yt 8.2 et Yt 10.14.

6. Digression sur la géographie du Vidēvdād 1

La liste des pays de V1, à l’accusatif et avec leurs caractéristiques éventuelles, est la suivante : 1. *airitianəm vaējō* (2), 2. *gāum/gaom, suγδō.šaiianəm* (4), 3. *mourum, sūrəm ašauuanəm* (5), 4. *bāxδīm, sūrām ərəδβō.drafšām* (6), 5. *nisāim, yim aņtarə mourumca bāxδīmca* (7), 6. *harōiūm, viš.harəzanəm* (8), 7. *vaēkərətəm, dužakō.šaiianəm* (9), 8. *uruuqəm, pouru...vāstrām* (10), 9. *Xnəntəm, vāhrkānō.šaiianəm* (11), 10. *harax^vaitīm, srīrām ərəδβō.drafšām* (12), 11. *haētumanəntəm, raēuuantəm x^varənaγ^vhaņtəm* (13), 12. *raγqəm, θrizantūm* (15), 13. *caxrəm, sūrəm ašauuanəm* (16), 14. *varənəm, cavru.gaošəm* (17), 15. *yō haptahəndu* (18), 16. *upa aodaəšu raγhaiiā* (19). Dans les études qui lui ont été consacrées autour de 1940, cette liste était le plus souvent considérée comme un témoignage historique stipulant les étapes de la mission zoroastrienne (Nyberg, *Religionen Irans*, 1938, 313-327), du culte de Vāiiu (Wikander, pp. 202-207) ou de l’expansion iranienne (Christensen IV) et, plus récemment, Gnoli semble vouloir concilier Nyberg et Christensen (*Zoroaster’s Time and Homeland*, 1980, 59). Dans cette perspective, le problème essentiel paraissait l’identification des pays mentionnés et celle-ci a été forcée à tout prix, avec des arguments parfois lamentables, souvent arbitraires, toujours déduits d’une thèse a priori sur le « berceau du zoroastrisme », nord-occidental selon les uns, oriental selon les autres. Cette démarche est le corollaire évident de la conception que l’on avait alors du texte avestique : une épave incohérente, maintes fois désarticulée et colmatée, mais dont la substance livrait plus d’histoire que de mythologie²⁰. Il serait aberrant que nous poursuivions l’analyse dans cette perspective historiquement connotée et que nous avons tous, en traitant d’autres questions, abandonnée.

Une approche plus humble et dénuée d’intention apodictique consisterait, d’une part, à entretenir un certain scepticisme sur les possibilités d’identification, d’autre part, à poser en théorie que c’est le sens du texte qui devrait nous livrer le principe de l’énumération et non l’inverse. Dès lors qu’il est démontré que

20. Cette conception est, comme on sait, la colonne vertébrale des travaux de Christensen. Son caractère pernicieux se manifeste pleinement dans la manière dont Benveniste (BSOS 7, 1933, 271) considère le grand hiver qui afflige l’Airriana Vaējah : puisque qu’un pays affligé d’un tel climat ne peut logiquement être « le meilleur en premier lieu des pays », la notice de V1.3 ne peut être qu’une interpolation (arsacide) insoucieuse du contexte. Benveniste laisse ainsi échapper une information de première grandeur dont l’approche mythologique, fût-elle dévoyée, fait une évidence : l’hiver du Vidēvdād 1 est le même que celui du Vidēvdād 2 (Molé, JA 1951, 288).

les toponymes iraniens sont voyageurs²¹, il faut admettre que l'instabilité peut affecter tous ceux qui ne sont pas sûrement et exactement situés grâce à d'autres sources. Par ailleurs, on ne peut ignorer ce qu'implique l'évidente construction du texte en miroir : le premier et le dernier pays sont accablés du même fléau, un hiver démoniaque et aberrant, la Margiane (3) et Caxra (13) sont pareillement *sūrəm ašauuanəm* « opulent et soutenant l'Agencement », la Bactriane (4) et l'Arachosie (10) *srīram ərəδβō.drafšam* « belle, à la bannière verticale »²².

La clôture *sūrəm ašauuanəm* isole en tête de liste l'Airiiana Vaējah et Gava, qui est soit une partie de la Sogdiane, soit une contrée limitrophe de la Sogdiane (aussi Yt 10.14), pays idéaux et prestigieux, dans l'ordre de la géographie, par leur situation dans le coin nord-est du monde iranien, au contact du point de l'aurore, dans l'ordre du mythe, par leur rôle dans la légende des origines. Elle rejette du monde iranien les trois derniers pays, que caractérisent des traits anormaux (*arəθβiia-* : hommes à quatre oreilles ou sans tête, chaleur hors saison, hiver permanent) et une population dominante (*aiβištār-*, de *aiβi* + *ah* ?) non iranienne. La clôture *srīram ərəδβō.drafšam* isole en fin de liste la Drangiane, dont les attributs sont ceux-là mêmes qui motivent le sacrifice rendu aux dieux des Yašts (la richesse et la force-d'abondance), et deux pays dont l'un, Rayā, pourrait être la Médie.

Les limites du monde iranien décrit par V1 vont donc de l'Airiiana Vaējah à Caxra et, si nous nous en tenons aux pays dûment identifiés, de la Sogdiane à la Drangiane. Il apparaît ainsi que l'énumération se développe selon un axe nord-est à sud-ouest en procédant régulièrement à des balayages vers le nord, de telle sorte qu'elle donne l'impression de progresser vers l'ouest en une succession d'arcs de cercle concentriques nord-sud de plus en plus vastes (comme l'a justement relevé Humbach, in *Bulletin of the Iranian Culture Foundation* 12, 1973, 49-50). En extrapolant, on situera l'Airiiana Vaējah au nord-est de la Sogdiane, c'est-à-dire, selon le mythe, au pied du mont de l'aurore, très exactement ce « piémont de la Harā » dont parlent les catalogues des sacrifiants, selon la géographie, dans quelques contrées de l'Hindoukouch suffisamment inaccessible et mystérieuse pour qu'on y puisse situer l'assemblée des dieux et la réserve salvatrice du *vara*. À l'autre extrémité, Rayā serait logiquement la Médie et Caxra la Perse.

La géographie de V1 ne nous apprend rien sur l'origine de quoi que ce soit. Il faut la prendre telle qu'elle se présente : elle donne l'ordre d'instauration des pays par Ahura Mazdā. Nous avons affaire à un texte d'idéologie géographique qui ordonne les pays iraniens au long d'un axe sacré qui va du point de l'aurore à la Drangiane, où se concentre le *x'arənah* collecté par la lumière et l'eau (cet

21. Voir, en dernier lieu, le bel article de Bernard à propos de Varəna = Aornos (Topoi 6.2, 1996, 475-530).

22. Christensen (IV 37 et 48) s'ingénie à rompre partiellement la similitude de ces séries épithétiques sur la base de la traduction pehlevie.

annuaire 1997-1998, 741-742). Cet axe est sacré, justement, parce qu'il se confond avec le chemin du soleil dans sa progression matinale et celui des eaux, des sources du Haētumañt/Hilmand au lac Kaṣaoiia/Hamūn²³. Dans cette perspective, la spécificité de l'Airriana Vaējah et de Gava est aussi d'appartenir à un autre bassin hydrographique, celui de la Vañ'hī Dāitiā, c'est-à-dire l'Oxus.

Deux remarques, à titre d'hypothèses vagues :

1. Rayā et Caxra surviennent, entre deux clôtures, comme une extension secondaire de la liste. V1 conserverait-il ainsi le témoignage d'une époque où, aux yeux des auteurs de textes avestiques, la Drangiane figurait aux marges occidentales du monde iranien ?

2. La seule exception perceptible à l'ordre est-ouest est la préséance de la Margiane sur la Bactriane et Nisāya. S'il y a eu souci de mettre ce pays, au prix d'une inexactitude, en contact direct avec l'Airriana Vaējah et Gava, ne s'expliquerait-il pas par le chauvinisme de ceux qui avaient l'avestique pour dialecte ?

Quoi qu'il en soit, les chapitres 1 et 2 ont parfaitement leur place dans l'économie du Vidēvdād. Ils exposent, le premier, l'origine historico-géographique, le second, l'origine historique des fléaux et des tares démoniaques dont il faut, selon les recettes du reste du livre, se débarrasser.

7. Le mode sacrificiel

La question des modes sacrificiels ne se pose que pour les catalogues du Yašt 5 et du Yt 9-17. Les sacrificiants du Yašt 15 procèdent d'une manière stéréotypée propre à ce texte : *zaranaēne paiti gātuuō zaranaēne paiti fraspāiti zaranaēne paiti upastərəāt paiti barəsmən pərənəbiō paiti yžaraiiatbiō* « sur une estrade dorée, sur un coussin doré, sur un tapis doré, en déployant le faisceau et en faisant couler les paumes. » Si on met à part le sacrifice de Haoma, qui n'est pas spécifié (Yt 9.17 = Yt 17.37), et trois sacrifices d'urgence rendus par des héros secondaires²⁴, les deux autres variantes semblent supposer deux modes

23. Cette visée est confirmée par « l'hydrographie » de Yt 8.2 (cet annuaire 1998-1999, 698 n. 20), qui montre Tištriia illuminant de ses rayons, successivement, *apəmca* « l'eau » (la rivière céleste Anāhitā), *vañ'himca* « la bonne » (la Vañ'hī Dāitiā, elliptiquement), *gəušca nəma mazdađātəm* « le nom que Mazda a donné à la vache » (jeu de mot ésotérique sur Gava), *kauuaēmca x'arənō* « le x'arənah des kavis » (en rapport avec le bassin du Haētumañt), *frauuāšimca zarađuštrahe* « la frauuāši de Zarađuštra » (en rapport avec le lac Kaṣaoiia). Par contre, le regard de Miθra, dans Yt 10.14, s'en tient, sur une ligne est-ouest, aux régions septentrionales. Le combattant antidémoniaque surveille naturellement la limite menaçante du monde.

24. Tusa (Yt 5.53) offre le sacrifice des guerriers subitement confrontés à l'ennemi (cet annuaire 1998-1999, 691). Pāuruua (Yt 5.61-63), en position critique, ne peut faire qu'une promesse. Vistauru (Yt 5.76-77), acculé par ses ennemis au bord d'une rivière infranchissable, prononce une satyakriyā. Il est intéressant de relever que celle-ci, définie comme *aršuxda-* « texte prononcé de manière rectiligne », est dite *aša* « conforme à l'Agencement » : justification précieuse alors qu'Anāhitā ne peut remédier à la situation qu'en entravant le cours des eaux, c'est-à-dire en suspendant exceptionnellement et momentanément l'ordre naturel des choses.

sacrificiels d'une fréquence très inégale. Seuls Ahura Mazdā (Yt 5.17) et Zaraθuštra (Yt 5.104, Yt 9.25 = Yt 17.45) sacrifient à la divinité (yaz + acc.) à la manière actuelle de l'Avesta récent : *haoma yō gauua barəsmana hizuuō danhaṇha maθraca vacaca śīiaoθanaca zaodrābīiasca aršuxdaēibīiasca vāγžə-bīiō* « avec le haoma mêlé de lait, avec le faisceau, avec compétence de la langue, avec la pensée-formulée, le mot et le geste, avec des libations et des textes prononcés de manière rectiligne. » Tous les autres, en apparence, assortissent leur sacrifice (pareillement yaz + acc.) d'une hécatombe, selon Geldner : *satəm aspanəm aršnəm hazayrəm gauuəm baēuuarə anumaiianəm* « cent étalons, mille bovins, dix mille moutons. »

Or, il y a ici une difficulté que Haudry a perçue en 1977 (*Emploi des cas en védique* 349) : le verbe *yaj/yaz* ne se construit jamais en double accusatif, le second étant celui des mots désignant les offrandes, pour lesquels l'instrumental est normalement requis. Huit ans plus tard, Johanna Narten (MSS 45 (*Festgabe Hoffmann*), 1985, 173-175 = *Kleine Schriften* 299-230) a montré qu'il ne convenait pas de chercher à justifier l'exception syntaxique, car la tradition manuscrite donnait massivement l'avantage à *satəe ... hazayrəe* sur *satəm ... hazayrəm*, *baēuuarə* pouvant être considéré comme hors déclinaison. La solution apportée manque cependant de vraisemblance : les thèmes *sataiia-* et *hazayraiia-* concurrents de *sata-* et *hazayra-* sont inconnus par ailleurs et leur interprétation comme locatifs du prix de victoire donne au sacrifice un but supplémentaire distinct de l'*āiiapta* demandé par le sacrificiant. Aucune autre solution ne se présente, mais je me demande si *satəe* et *hazayrəe* n'ont pas été substitués à **sate* et **hazayre* par prédilection pour la graphie finale fortement stylisée *-əe*. Et, tant qu'à postuler des locatifs, je leur accorderais plutôt une valeur de temps elliptique « lorsque l'on offre cent étalons..., lors de la cérémonie où l'on offre cent étalons ... ». Il y aurait donc, de toute manière, hécatombe.

Quelle distinction recouvre donc celle entre hécatombe et cérémonie « à l'aves-tique » ? Ce ne peut être celle entre le sacrifice des guerriers et le sacrifice de ceux qui ne sont pas guerriers, comme le pensait Darmesteter (ZA II 370 n. 21) : ni Yima ni Yōišta ne sont des guerriers. Ce n'est pas non plus celle entre sacrifice « païen » et sacrifice « réformé » : Vīštāspa et Zairi.vairi officient après Zaraθuštra. Tous les sacrifices des catalogues sont des sacrifices de demande. Chaque sacrificiant sans exception demande (*jad*) à réussir quelque chose (*āiiapta-*). La seule différence évidente est que la demande de ceux qui ne font pas d'hécatombe concerne la *daēnā*. Telle est sans doute la distinction qui règle le jeu : la demande implique la *daēnā* ou elle ne l'implique pas, et le « zoroastrisme » ne fait rien à l'affaire.

Mais tout n'est pas clair ici non plus. La demande d'Ahura Mazdā et de Zaraθuštra est de convaincre (causatif *hac* : *hācāiia-*) quelqu'un (accusatif) de faire telle chose (datif) concernant la *daēnā* (datif *daēnaiiāi*). Quel est le sens exact des verbes *man*, *vac* et *varz* combinés avec le préverbe *anu*, dont les dérivés en *-ti-* constituent les datifs régis, et comment leur rapporter le datif

daēnāiī ? La variante de Y 8.7 *haxšaiia ... fratəma nmānanamca ... aṇhā daēnāiī anumataiiaēca anuxtaiiaēca anuuarštaiiaēca* démontre que *daēnāiī* est substitué au génitif *daēnāiī*, en vertu d'une grammaire tardive ou par simple faute. Ce génitif ne s'explique dans l'économie de la phrase que si il détermine l'objet interne sous-entendu de *anumatē* / *anumataiiaēca* etc. (voir RS 6.52.1 *nā tād ... ānu manye*, et 7.38.6 *ānu tāt no jāspatir maṁsišta*, RS 10.68.10 *anānukṛtyām ... cakāra* et 10.112.5 *anānukṛtyā ... cakārtha*). Il faut donc comprendre : « convaincre un tel de reproduire dans sa pensée (la pensée) de la *daēnā*, de reproduire dans ses mots (les mots) de la *daēnā*, de reproduire dans ses gestes (les gestes) de la *daēnā*. »

Tous les Yašts commencent par une injonction à sacrifier qu'une grande partie de leur développement vise à justifier. Du point de vue rhétorique, cette justification peut prendre deux formes : le catalogue des sacrifiants, comme l'a justement relevé Tichy (loc. cit. 93-94), mais aussi la double plainte du dieu à l'optatif parfait telle qu'on l'observe dans les Yašts 8 et 10 (cet annuaire 1998-1999, 696-697). Ces deux schèmes mettent en contraste violent les textes où ils interviennent. D'une part, une justification positive, qui donne le passé en exemple à un présent jamais explicitement évoqué et fait du Yašt une longue narration épousant strictement le cours du temps ; d'autre part, une justification négative, qui condamne les manquements du passé pour contraindre le présent à la réparation²⁵ et se trouve installée au cœur du Yašt, pivot massif autour duquel gravitent des motifs désordonnés et purement descriptifs (c'est du moins l'apparence). Il est peu probable que ce clivage révèle, comme j'en ai fait l'hypothèse jadis (AI 17 = *Études mithriaques*, 1978, 268-269), deux strates chronologiquement distinctes dans le corps des dieux de l'Avesta récent : si on peut, à certains égards, considérer Anāhitā comme une divinité nouvelle, il n'en va pas de même d'Aši. La différence a plus sûrement pour ressort la finalité du sacrifice. Le sacrifice des catalogues est un sacrifice de demande dont le héros attend le pouvoir d'accomplir l'acte qui fondera son importance dans l'histoire du monde²⁶, le sacrifice des Yašts 8 et 10 est un sacrifice de renforcement (sur la notion, Panaino, East and West 36, 1986, 271-278) censé donner au dieu la volonté et la force d'accomplir ce qui est sa fonction²⁷. Cela ne signifie pas tout à fait que chaque modèle sacrificiel soit exclusif d'un certain type de divinité. Miθra, par exemple, peut être la cible d'un sacrifice de demande (Yt 10.8 et 11). Par contre, il n'est pas sûr qu'il s'impose de renforcer Anāhitā, Druuāspā, Vāiiu ou Aši, qui n'ont pas d'adversaire catégoriel à affronter de manière récurrente, comme Tištriia (Apaoša) et Miθra (Aēšma). En corollaire, les deux types

25. Laquelle s'exprime, entre autres, dans l'insistance mise à désigner les dieux par le titre de *yazata* « digne du sacrifice », qui fait défaut dans les Yašts à catalogue.

26. C'est toujours le sacrifiant qui passe à l'action, la divinité n'intervenant personnellement que pour répondre à un appel au secours ponctuel (Pāuruua et Vistauru), lequel n'est pas appuyé d'une hécatombe, fût-ce en promesse.

27. L'appropriation des vertus du dieu constitue une troisième finalité sacrificielle, mais elle ne semble permise qu'à Zaratuštra (Yt 14.28-29 etc., Yt 16, 6-7 etc.).

de divinités entretiennent un rapport différent avec le temps. Même si les hommes d'aujourd'hui leur doivent le sacrifice, les dieux des catalogues sont ceux qui ont permis à leurs sacrifiants de sauver l'humanité durant la phase de formation (jusqu'à Yima) et la phase de crise (jusqu'à Zaraḍuštra) qui constituent le troisième trimillénium. Les mécanismes dont Tištriia et Miθra assurent la maintenance, respectivement le cycle de la pluie et les phases de la lumière, n'ont été mis en place qu'une fois le chemin des eaux reconquis par les kavis et ceux de l'au-delà ouverts par Zaraḍuštra. Miθra et Tištriia sont les dieux de notre trimillénium, ce qui explique la plainte qu'ils formulent à l'irréel du passé, donnant à déplorer que les hommes ne se soient pas adressés à eux plus tôt. Ainsi, les dieux sans titre des catalogues sont avant tout les dieux du passé, les dieux yazatas sont essentiellement les dieux du présent. Ce qui ne veut pas dire que les deux types de justification sacrificielle ne constituent pas aussi la réhabilitation polémique du sacrifice nominal dû aux divinités autres que Ahura Mazdā, comme j'ai cherché à le montrer dans *Le panthéon de l'Avesta Ancien* (1994).

8. L'histoire bégaye

L'Avesta ne livre que peu d'informations sur la seconde partie du trimillénium. De l'intervalle entre θraētaona et le premier kavi, nous ne connaissons que deux noms avec leur patronyme : Manušciθra fils d'Airiiu et Uzauua fils de Tumāspa (Yt 13.131). À propos des kavis eux-mêmes, nous avons droit à l'énumération de leur nom et de leurs qualités communes (Yt 19.71-72) et nous sommes en mesure de discerner une certaine insistance sur la figure de Kavi Usan, distingué par Yt 5.45, mais la véritable information ne commence qu'avec Haosrauuah. Cette parcimonie est partagée par l'ensemble des sources ultérieures et Christensen (III 104-106) a pu penser que les quelques motifs légendaires rapportés par celles-ci étaient soit transplantés de l'histoire de Yima, soit empruntés à des contes ordinaires, donnant ainsi l'impression que des fils de θraētaona à Kavi Usan, l'histoire bégayait. Voire. Et si ces balbutiements étaient constitutifs d'une histoire qui, après Yima, se remet en marche avec des ratés et, avant Zaraḍuštra, peine à découvrir les voies de la deuxième immortalité ? Faisons le compte.

1. Un nouvel essai avorté d'instauration de la *daēnā* ? Le jumeau de Kərə-sāspa, Uruuāxšaiia, porte un nom qui ne s'explique raisonnablement que par la racine *uruuaj* traduisant le cheminement eschatologique. Y 9.10 lui attribue une science rhétorico-religieuse anachronique : il professe une doctrine (*tkaēša-*) et énonce à voix haute les textes-prescriptifs (*dātō.rāz(a)-*). Selon Yt 15.28, il est tué par un homme dont le nom, *hitāspa-*, est l'exact antonyme de celui de Vīštāspa et explique qu'il n'a pas dételé, donc, selon une symbolique possible, qu'il n'est pas arrivé au bout du voyage eschatologique.

2. Kay Kavād (Kauuāta) n'est guère connu que pour une étrange réglementation alimentaire : il interdit l'usage du vin, puis seulement son abus (Dumézil, *Mythe et épopée II*, 1971, 221-223). Or, comme l'a montré récemment Humbach

(in *Second North American Gatha Conference*, 1996, 76-78), le *Dēnkard* 9.31.12 attribue à Yam (Yima) une telle réglementation mesurée concernant l'alimentation carnée. Que ceci soit ou non à mettre en rapport avec la difficile strophe gâthique 32.8, on conçoit aisément que certains aspects contradictoires de l'œuvre d'immortalité aient pu susciter la discussion : comment manger à volonté alors que ce qu'on mange est en principe impérissable ? La réponse originale à ce problème se lit, selon moi, dans Y 9.4 et Yt 19.32 : les portions de nourriture ne diminuent pas lorsque l'on mange, donc le dégât est minimal (in *Beiträge Forssman*, 1999, 115-117).

3. Kavi Usan demande à Anāhitā exactement la même chose que les premiers hommes : le contrôle sur le monde démoniaque (Yt 5.45). Ce trait est illustré, dans la littérature ultérieure, par l'emprisonnement des démons et leur mise aux travaux forcés (Chr. III 74).

4. Beaucoup de héros mettent en œuvre des moyens désordonnés ou inadéquats pour obtenir l'immortalité ou pour atteindre l'au-delà. Dans le premier cas, il s'agit de restaurer le temps de Yima, dans le second, d'anticiper sur l'œuvre de Zaratuštra. θraētaona rôde aux bords du monde, qu'il cherche peut-être à transgresser (Yt 5.61 : veut-il franchir la Raṇhā en se débarrassant du Charon mazdéen comme Obélix d'un légionnaire romain ?)²⁸. Comme Yima et θraētaona (Chr. III 75), Kavi Usan fut un temps immortel (V 2.6 PüZ). Selon les sources ultérieures, il possédait le pouvoir de rajeunir et de ressusciter qui il voulait (importante analyse de Dumézil, op. cit. 186-196) et mit au point des véhicules pour monter au ciel (*ibid.* 181-182). Kay Xosrō (Haosrauuh) quitte volontairement le pouvoir et s'éloigne pour disparaître dans la montagne enneigée (Chr. III 117).

5. La domination sur l'axe sacré. Tandis que Yima a pu emprunter le chemin du soleil pour offrir un sursis à son œuvre, ses successeurs s'efforcent de contrôler progressivement le chemin des eaux (ce qui précise certaines remarques de Pirart, *Kayān Yasn*, 1992, 58 n.83 et JA 284.1, 1996, 13). La « pluie nouvelle » (*nō vārišnθ*) que fait tomber Uzav (Uzauua) peut être interprétée soit comme le rétablissement du climat mettant fin, sauf pour l'Airiiana Vaējah, au grand hiver, soit comme la riposte aux agressions d'Afrāsyāb (Fraṇrasiian) contre les eaux (Darmesteter, ZA II 400 n. 19)²⁹. Les deux seules choses que nous connaissions de Kay Kavād (Kauuāta) sont en rapport avec les eaux : enfant, il est trouvé exposé sur une rivière (Chr. III 62) et, devenu roi, il réglemente l'usage d'un aliment liquide (ci-dessus). L'homonymie entre le nom d'un kavi et celui d'un bassin de la mer Vouru. kaša est approximative dans le cas de *pisinah-* : *pišinah-*, parfaite dans celui de *haosrauuh-*. Mais l'œuvre décisive sera accomplie par Haosrauuh et Vīštāspa.

28. Pour une autre interprétation récente, voir Oettinger, IJ 31, 1988, 299-300.

29. Serait-ce la *nauua āfš* de V 21.3 ?

6. Les sept châteaux de Kay Us (Kavi Usan ; Chr. III 74-75), le palais souterrain de Fraŋrasiian (Yt 5.41 *haŋkana-* ; Chr. III 87-89) et la citadelle Kaŋha (Yt 5.53 et 57 ; Chr. III 82-85) sont des copies du *vara* de Yima.

7. *θraētaona* et *Kərəsāspa* ne sont pas sans rapport avec l'inceste. Le premier se serait uni à ses filles et à ses petites-filles (Darmesteter, ZA I 131 n. 15) et l'ancêtre du second aurait engendré six paires de jumeaux incestueux (Chr. III 67). Par contre, leur rapport personnel avec la gémellité s'estompe (ci-dessus). La sexualité gémellaire/incestueuse disparaît du théâtre du monde avec le premier kavi (Kavād : *Kauuāta*), enfant né de parents inconnus (Chr. III 71), puis mari d'une femme qui a refusé l'inceste avec son père (Chr. III 72). Première conséquence, la différenciation sociale s'amplifie. *ərəxša*, contemporain de *Manušci-θra*, est le premier personnage désigné comme *airiia-* et son exploit d'archer assure un territoire à ceux avec qui il partage cette définition sociale (Yt 8.6 et 37). *airiia-* désigne explicitement le cercle d'appartenance sociale le plus vaste, la nation (*daṣiiu-*), à partir de *Haosrauuah* (Yt 5.54 etc.). Seconde conséquence, le mélange avec le démoniaque s'accroît. De *θraētaona* (Chr. III 75) au kavi *Siiāuuaršan*, aucun héros n'est parfaitement blanc et leur ennemi à tous, *Fraŋrasiian* lui-même, n'est pas entièrement noir (Chr. III 86-90)³⁰. Le renoncement aux incestes gémellaires et aux incestes tout court produit des mariages au plus loin, compromettants ou les deux à la fois, comme lorsque *Tahmāsp* (*Tumāspa*) épouse la fille du sorcier d'*Afrāsyāb* (Darmesteter, ZA III 400 n. 18). La dialectique entre mariage au plus près et mariage au plus loin atteint sa tension maximale avec l'épisode de *Sudābēh*. Selon le *Shāhnāme*, *Kay Us* (*Kavi Usan*) ramène du Yémen *Sudābēh*, une femme qui lui a sauvé la vie. Celle-ci s'éprend du fils de *Kay Us*, *Kay Siyāvuxš* (*Siiāuuaršan*), puis, éconduite, l'accuse d'avoir cherché à la séduire. *Siyāvuxš* s'exile chez l'ennemi par excellence, *Afrāsyāb* (*Fraŋrasiian*), et épouse sa fille, dont il aura un fils, *Kay Xosrō* (*Haosrauuah*). Il sera assassiné par son beau-père et finalement vengé par son fils. Faut-il reconnaître ici une histoire universelle dont les variantes sont la femme de *Putiphar*, *Phèdre* et, l'amour partagé mis à part, *Tristan* et *Yseult* (Chr. III 110-112), ou le motif indo-iranien de l'annulation des pouvoirs durant une génération par la faute d'une femme (Dumézil, op. cit. 209-212) ? Remarquons avant tout que les représentations matrimoniales iraniennes donnent à ce récit une résonance toute particulière. Le mariage avec une étrangère radicale provoque une occasion d'inceste (atténué, il est vrai, avec une concubine du père) qui, repoussée, devient la cause d'un autre mariage au plus loin, de surcroît compromettant, de l'annulation des pouvoirs du fils et, finalement, de sa mort. En conséquence ultime de tout cela, le premier héros entièrement positif de l'histoire iranienne des origines, *Haosrauuah*, est entièrement libéré de sa généalogie, comme son trisaïeul, mais autrement : orphelin de son père, étranger à son grand-père paternel, meurtrier

30. Mais il n'a pas été détenteur du *xʷarənah* comme on l'a cru jusqu'à tout récemment (voir Humbach, *Zamyād Yašt*, 1998, 165-167).

de son grand-père maternel et ne transmettant rien à son propre fils. Le bienfait national commence par une catastrophe familiale, mais ne sera complet, comme nous allons voir, que lorsque les stratégies matrimoniales seront ressourcées.

Ainsi, sous l'apparence d'incessantes répétitions, les choses ont évolué. Un rapport spécifique avec l'eau est instauré, le climat est rétabli, beaucoup de héros aspirent à une immortalité qui ne pérennise pas leur état matériel, mais requiert un départ vers ailleurs, et, pour le meilleur ou le pire, ils contractent des alliances matrimoniales de plus en plus lointaines, jusqu'à ce que la situation généalogique du dernier d'entre eux se trouve abolie, dans le même temps où ceux dont il partage l'origine (*airiia-*) accèdent au statut de nation.

9. Les trois derniers héros

Le Yašt 5 fait une longue interruption entre Haosrauuah et Zaraθuštra, donnant à penser que celui-ci appartient à une autre époque. Cette impression est formellement démentie par le Yašt 19, qui considère comme un tout le temps des neuf kavis et de leur compagnon (cet annuaire 1997-1998, 747-748 et 752). La généalogie du *Bundahišn* (Chr. III 70) n'insère qu'une génération entre Xosrō et Vištāsp et encore cet intervalle doit-il être tempéré du fait que Vištāsp descend d'une branche cadette³¹. Supposer, comme le fait Christensen (III 34), une période de 150 ans entre Haosrauuah et Vištāspa ne repose sur rien, sinon sur le pur désir de faire la distinction entre histoire légendaire et histoire tout court. Par contre, rien ne contrarie l'idée que les neuf kavis et leur compagnon participent d'un seul et même mythe.

À cause de la pauvreté ou de l'obscurité des sources, le détail des péripéties et les interactions des membres du trio Haosrauuah-Zaraθuštra-Vištāspa nous échappent en grande partie. Nous ne voyons pas bien comment s'est déroulé le combat final que Haosrauuah livre à Fraŋrasiian sur la rive du bassin Caēcasta (Yt 5.49 Yt 9.21 = Yt 17.41) et dans la forêt qui le borde (Yt 15.31-32), car la mise en parallèle de Yt 5.50 et de Yt 19.77 ne fait pas apparaître une syntaxe intelligible (les tentatives de Gershevitch, in *Mémorial De Menasce*, 1974, 60-66, et de Humbach, *Zamyād Yašt*, 1998, 150-152, si intéressantes soient-elles, ne sont pas décisives). Nous comprenons cependant que la mer Vouru. kaša est débarrassée de son encombrant baigneur (Yt 19.55-64). Le chemin céleste des eaux est libéré.

Vištāspa a pour adversaires spécifiques les *Īiiaonas* et leurs champions (Yt 5.109 Yt 9.31-32 = Yt 17.50-51 Yt 19.87). Il évolue sur le chemin terrestre des eaux, de la rivière Frazdānauu (Yt 5.108), qui se trouve dans le *Sīstān* (Bartholo-

31. Cet arbre généalogique révèle à l'évidence que le titre de *kavi* ne se transmet pas de manière dynastique. Du troisième au sixième, les kavis sont frères, le septième a pour caractéristique essentielle de n'avoir jamais régné et Xosrō ne transmet pas le titre à son fils (cette dernière anomalie est la seule qui pourrait s'expliquer de manière simple : l'usurpation du pouvoir par Vištāspa). Ce serait une bien étrange dynastie si c'en était une.

mae, AIW 1005, et Humbach, op. cit. 68), à la Vaj'yhī Dāitiā (Yt 9.29 = Yt 17.49), ou vice-versa. Selon le sens de son itinéraire, que nous ne pouvons déterminer, il croise ou accompagne la route de Zaraṭuštra, qui commence sa carrière dans l'Airiiana Vaejah et la poursuit dans les eaux du lac Kaṣaōiia (cet annuaire 1997-1998, 762). Les eaux sont à présent libres sur la terre comme au ciel.

Les deux derniers kavis font contraste par leur nom. Le nom de Haosrauuah est une référence à la « bonne récitation » (*haosrauuahā-*), qui est, avec la « sérénité de l'âme » (*huruniia-*), une des deux qualités essentielles de la vie ici-bas (Kellens, in *Mélanges Gignoux*, 1995, 157-158 ; sur le nom même, Humbach, op. cit. 137) ; celui de Vīštāspa évoque le dételage de celui qui, au bout de l'ultime pérégrination, a atteint l'au-delà³².

Le rôle historique de Haosrauuah est défini par l'expression *arša airiianqm daxiiunqm xšaθrāi haṇkərəmō haosrauua* (Yt 5.49 Yt 9.21 = Yt 17.41 Yt 15.32). L'interprétation de *xšaθrāi haṇkərəmō* comme « Befestiger des Reiches » (Bartholomae, AIW 1770) ne se recommande pas, car elle est purement contextuelle et néglige le fait que *xšaθrāi* est un datif. Selon toute apparence, *haṇkərəma-* exerce la même rection que scr. *sām + kar* « aménager *acc.* en vue de *dat.* », donc « pourvoir *acc.* de *dat.* » (e.g. RS 3.2.10 *sām sīm [= Agni] akṛṇvan ... téjase*), l'accusatif étant sous-entendu par persistance de *airiianqm daxiiunqm*. Donc : « Le taureau des nations iraniennes, Haosrauuah, a muni (les nations iraniennes) du *xšaθra* ». Relié au passé par les vertus du taureau, si répandu dans l'onomastique de ses ancêtres (les kavis Aršan « Taureau », Bīiaršan « Deux taureaux » et Sīiāuuaršan « Taureau noir »), Haosrauuah a eu pour tâche spécifique de pourvoir les nations iraniennes, dont c'est la première manifestation historique, de l'exercice d'un *xšaθra* dont il n'a plus été question depuis Yima. Reste à savoir de quel type de pouvoir il s'agit cette fois-ci. Nous allons y venir.

Le destin eschatologique de Vīštāspa fait l'objet de Yt 5.98 : *yim aiβitō maz-daiiasna hištənta barəsmō.zasta tām yazənta huuōuuāṇhō tām yazənta naotairiāṇhō ištīm jaiḍiianṭa huuōuuō āsu.aspīm naotaire mošu pascaēta huuōuuō ištīm baon səuiiṣta mošu pascaēta naotaire vīštāspō āṇḡham daxiiunqm āsu.aspō-təmō bauuaṭ* « Les mazdéens se tinrent debout autour d'elle (Anāhitā) le faisceau à la main, les Huuōuuas lui sacrifièrent et les Naotairias lui sacrifièrent, les Huuōuuas en demandant l'*išti* et les Naotairias la vitesse des chevaux. Aussitôt après, les Huuōuuas devinrent ... ; aussitôt après, Vīštāspa le Naotairia fut le premier de ces nations à avoir des chevaux rapides. » L'opposition entre le but rituel des Huuōuuas et celui des Naotairias nous échappe malheureusement en

32. Le symbolisme eschatologique du dételage est indo-iranien : e.g. RS 3.54. 19-20 : *mā yāmād asmād āva jīhipo naḥ ... svasty ā grhēbhya āvasā ā vimocānāt* « Fais en sorte de ne pas nous frustrer (du bénéfice) de ce voyage ... (Amène-nous) en sécurité jusqu'à la maison, jusqu'au relais, jusqu'au dételage » (Renou, EVP 17, 94).

même temps que le sens de *īšti*-³³, mais il est du moins clair que la « vitesse des chevaux » (*āsu.aspiia*-) consentie aux Naotairiias doit être comprise comme la capacité d'accomplir au mieux le voyage eschatologique (cet annuaire 1998-1999, 694, à propos de Yt 10.3). Dès lors, le superlatif appliqué à Vištāspa est de nuance temporelle. Ce passage est aussi le seul de tout l'Avesta qui définisse explicitement l'appartenance sociale de Vištāspa (Chr. III 23-25, 94). Il fait partie des *naotairiia*- « fils du meuglant » et il est donc exact qu'un lien de famille existe entre lui et son épouse Hutaosā (*Āyadgar i Zarērān 68 ud ān ī hutōs ī-m xvañ ud zan* « Hutaosā qui est ma sœur et mon épouse »). Le premier homme qui ait accédé à l'immortalité dans l'au-delà renoue avec la pratique de l'inceste, selon les exigences de la *daēnā x'aētuuadavā* « qui contracte mariage dans la lignée » (Y 12.9).

10. Les trois dernières strophes du Yašt 5

Après avoir eu la vision de la déesse, le chantre clôture le Yašt 5 en prononçant trois paragraphes sans équivalent dans le reste de l'Avesta :

Yt 5.130 *āaṭ vaṇ^{hi} iḍa səuuīšte arəduuī sūre anāhite auuaṭ āiiaptəm yāsāmi yaṭa azəm huuāfritō^a masa xšaθra niuuānāni^b aš.pacina stui.baxəθra fraoṭaṭ. aspa x^aanaṭ.caxra^c xšuuāēβaiiaṭ.aštra aš.baouruua niḍātō.pitu hubaoidi upa starəmaēšu vārəma daiḍe parənaḡhunṭəm vīspəm.hujiiāitīm^d iriṭintəm xšaθrəm zazāiti^e* « Maintenant (que tu es) là, ô bonne et très opulente Arəduuī Sūrā Anāhitā, je te demande cette réussite : une fois que je serai dans l'état de qui a bien récité la Propitiation, que je ... par une grande capacité (*xšaθra*) à cuire abondamment, à disposer de portions épaisses, à faire ronfler les chevaux, à faire résonner les roues, à faire vibrer le fouet, à dévorer abondamment, à stocker la nourriture au bon fumet ... (mais) la capacité (*xšaθra*) abandonne celui qui meurt. »

a : *huuāfrita*- « étant dans l'état qui a bien récité la (Dahmā) Āfriti » comme Y 12.8 *frauuarəta*- « étant dans l'état de qui a récité le *frauuarānē* » et *āstūta*- « étant dans l'état de qui a récité l'*āstuiiē*. » b : on ne peut traduire avec certitude le présent *ni + vāna*-. En tout état de cause, *xšaθra* doit être instr. sing. (Kellens, NRA, 1974, 76-80 et VA, 1984, 116). c : pour Geldner *canaṭ.caxra* (Bartholomae, AIW 580). d : *upa* + loc. ou *upa* + *daiḍe* ? *starəma*-/ *stərəma*- est un hapax. F1 *vārəma* ou J10 *vārəm* ? *pərənaḡhunṭəm vīspəm.hujiiāitīm* porte-t-il sur

33. La difficulté avec ce mot est qu'il peut recevoir quatre étymologies différentes (¹*iš* « désirer », ²*iš* « mettre en mouvement », *īs* « être maître », *yaz* « sacrifier ») et que les contextes où il est attesté ne permettent pas de faire un choix. Le seul passage qui semble établir un rapport étymologique avec *īs* ne se fonde pas sur le sens « posséder », qui justifierait la traduction « Besitz » admise depuis Bartholomae (AIW 376-377), mais « être capable de » : N109 = P 11 *yezi nōit īste nōit ašauuanəm ainištiš astāraiieiti* « si il ne peut pas, l'incapacité ne rend pas l'*ašauuan* fautif » (JamaspAsa - Humbach, *Puršišnā*, 1971, 22). Les confusions entre nominatif singulier et nominatif pluriel s'expliquent aisément : *jaiḍiānta huuḍuuō* est dû à une permutation des voyelles finales (**jaiḍiāntō huuḍuua* : Kellens, VA, 1984, 45 n.4) ; les deuxièmes *huuḍuuō* et *naotaire* sont des fautes de persévération. La forme correcte du relatif initial, **yqm*, transparaît dans *yīm* de F1.

⁺*vārəm*, un mot sous-entendu ou *irid̥iṇtəm* ? e : élucidé par Hoffmann (IIJ10, 1968, 284-285 = Aufs. 223-224).

Yt 5.131 *āaṭ vaṇ^yhi iḍa <səuuište>* ^a *arəduuī sūre anāhitē duua auruuanta yāsāmi yimca bipaitištanəm auruuantəm yimca caṭṭarə.paitištanəm aom bipaitištanəm auruuantəm yō aṇḥaṭ āsuš uzgastō hufraouruuaēsō* ^b *vāṣā* ^x*pəṣanaēšuuu* ^c *aom caṭṭarə.paitištanəm yō haēnaiiā pərəṭṭu.ainikaiiā uua uruuāēsaiiāt karana hōiūmca dašinəmca dašinəmca hōiūmca* « Maintenant (que tu es) là, ô bonne et très opulente Arəduuī Sūrā Anāhitā, je te demande deux coursiers, un coursier à deux pattes et un coursier à quatre pattes ; (je te demande) que le coursier à deux pattes soit rapide à lancer son char dans la bataille et à l'y faire virevolter ; (je te demande) que le coursier à quatre pattes affole les deux ailes de la bande au large front de bataille, si bien que l'aile gauche se retrouve à droite et la droite à gauche ^d. »

a. à suppléer d'après la strophe précédente. b : être + adj. passé passif (*uzgasta-de uz-* de *uz-gad* : Dresden, in *Henning Memorial Volume*, 1969, 135-136) + part. prés. semble constituer une forme verbale périphrastique. c : ^o*šuca* est une faute fréquente pour ^o*šuuu*. *vāṣā pəṣanaēšuuu* sont en étrange désaccord de nombre avec le sujet singulier. d : traduction libre, mais exacte sur le fond.

Yt 5.132 *aēta yasna aēta vahma aēta* ^a *paiti auua.jasa arəduuī sūre anāhite haca auuadbiiō stərəbiiō auui zām ahuraḍātām auui zaotārəm yazəmnəm auui pərənqəm viṣaraieiṇtīm auuaṇḥe zaotrō.barāi arədrāi yazəmnāi jaiḍiiantāi dā-ṭriš āiaptəm yaṭa iē vīspe auruuanta zazuuāṇḥa paiti.jasān* ^b *yaṭa kauuōiš vištāspahe* « En raison de ce sacrifice, de ce chant d'adoration, de cette (demande), descends, ô Arəduuī Sūrā Anāhitā, des étoiles là-haut vers la terre mise (ici bas) par Ahura (Mazdā), vers le libateur qui sacrifie, vers la paume qui fait couler (les libations), pour apporter ton aide, toi qui accordes la réussite à celui qui la demande en apportant des libations et en sacrifiant avec compétence, de telle sorte que chacun de ces deux courriers revienne après avoir gagné la course, comme ceux de Kavi Vištāspa ».

a : * *yāna* sous-entendu d'après *yāsāmi* des deux strophes précédentes. b : Hoffmann (loc. cit. n. 11) a justement discerné que les formes au duel étaient authentiques, les formes au pluriel secondaires. Les deux coursiers sont évidemment ceux de la strophe précédente.

La mention du nom de Vištāspa — le dernier mot de l'hymne ! — livre la clef de ces trois strophes assemblées par la concaténation *zazāiti ... zazuuāṇḥa*, deux formes verbales qui se réfèrent successivement aux deux sens usuels de *zā*, « abandonner » (Yt 5.130) et « laisser derrière soi dans la course, gagner » (Yt 5.132). La première strophe définit le *xšaṭra* instauré par Haosrauuaḥ : ce « pouvoir » est qualifié par une série de composés dont les uns ont trait à la nourriture, les autres au voyage, les premiers étant disposés en écrin autour des seconds. Il s'agit de préparer les véhicules et les provisions de route. Le nouveau pouvoir n'est plus celui de deux instruments qui préviennent la mort des vivants,

mais c'est le pouvoir rituel des sacrifiants qui préparent le grand voyage vers le lieu où résideront les âmes. Cependant, ce pouvoir est l'apanage des hommes vivants et comme tout, sauf la pensée, abandonne celui qui meurt, il faudra que quelque chose y supplée pour que les préparatifs ne soient pas vains et que la course qui mène au dételage réussisse comme celle de Vīštāspa : un bon cheval et un bon aurige, qui sauront dérouter les armées démoniaques. Entre le « conquérant de la bonne récitation », libre de famille, qui a organisé le nouveau pouvoir du monde vivant et le voyageur « aux chevaux dételés » qui, en refondant le mariage incestueux, a su accéder à l'au-delà, l'homme « aux vieux chameaux », dont je ne vois pas pour l'instant que le nom fasse sens dans le mythe, ne peut être que l'aurige qui, dans Yt 5.131, relaie le pouvoir rituel, surmonte les obstacles du chemin et conduit au but tout passager comme il a conduit Vīštāspa.

J.K.

SÉMINAIRE : *Lecture de textes védiques ou avestiques en rapport avec le cours*

Sous ce titre, le séminaire a consisté à faire une exégèse approfondie du *frauarānē* (Yasna 12), parfois interrompue pour permettre la discussion de passages intéressant le cours. Dans ce cas, les conclusions les plus importantes ont été introduites dans l'exposé ci-dessus.

COURS EXTRA MUROS

Six leçons intitulées « Zoroastre et l'Avesta : problèmes de transmission, de composition et d'exégèse » ont été faites dans le cadre de la Chaire Ernst-Robert Curtius à l'Université de Bonn (Allemagne) les 18, 25 octobre et 8 novembre 1999.

COLLOQUES

Le professeur a participé à la « Quatrième conférence d'études iraniennes » de la Societas Iranologica Europaea organisée à Paris du 5 au 10 septembre 1999, et à la Journée de l'UMR « Monde iranien » du CNRS, à Paris, le 17 mars 2000.

PUBLICATIONS

« Hypallages de la diction », *Studia Iranica* 28.2, Paris, 1999, 293-295.

« Le banquet sans fin », *Gering und doch von Herzen, 25 indogermanistische Beiträge Bernhard Forssman zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 1999, 115-117.

« Promenade dans les Yašts à la lumière de travaux récents », *Annuaire du Collège de France 1998-1999*, Paris, 2000, 685-705.

