

**NAISSANCE
D'ARCHANGES**

DU MÊME AUTEUR

nrf

JUPITER, MARS, QUIRINUS, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, 1941.

NAISSANCE DE ROME (JUPITER, MARS, QUIRINUS, II, 1944).

LES MYTHES ROMAINS :

I : HORACE ET LES CURIACES, 1942.

II : SERVIUS ET LA FORTUNE, essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du *cens* romain, 1943.

Chez d'autres éditeurs :

OURANOS-VARUNA, étude de mythologie comparée indo-européenne (A. Maisonneuve, 1934).

FLAMEN-BRAHMAN, Annales du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation, t. LI (Geuthner, 1935).

MYTHES ET DIEUX DES GERMAINS, essai d'interprétation comparative (Leroux, 1939).

MITRA-VARUNA, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté, Bibl. de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, t. LVI (Leroux, 1940).

5 6 02 201 (2) 2 16

LA MONTAGNE
SAINTE-GENEVIÈVE

6

GEORGES DUMÉZIL

NAISSANCE D'ARCHANGES

(JUPITER MARS QUIRINUS, III)

*Essai sur la formation
de la théologie zoroastrienne*

nrf

348 995



115 092452 8

GALLIMARD

3^e édition

88.00 f.

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris la Russie.*

Copyright by Librairie Gallimard, 1945.

A má fille Anne-Perrine

PRÉFACE

En observant la disposition de ce livre, les lecteurs auront le sentiment qu'il a été écrit pour répondre à la question suivante : « Qu'est devenu, dans la pensée religieuse de Zoroastre, le système indo-européen des trois fonctions cosmiques et sociales, avec les dieux correspondants ? » C'est bien en effet le problème qui est ici présenté, mais il s'est substitué en cours de recherche à un tout autre énoncé.

A maintes reprises nous avons rappelé qu'autour du couple des grands dieux souverains (Mitra et Varuna dans l'Inde, Odhinn et Tjyr en Scandinavie, etc.), il existe dans les diverses mythologies indo-européennes ce qu'on peut appeler des dieux souverains mineurs, c'est-à-dire des dieux moins importants dont le domaine reste situé dans la première fonction, dans la souveraineté magico-politique : ce sont, par exemple, Aryaman, Bhaga et les autres Aditya dans l'Inde, Heimdallr, Bragi et quelques autres en Scandinavie. Nous nous sommes proposé d'étudier ces souverains mineurs en commençant par l'Inde, où le groupe des sept Aditya est nettement caractérisé. Nous avons dû naturellement examiner aussi, dans l'Iran, le groupe des

six *Aməsha Spənta*, des six « Archanges » qui sont immédiatement subordonnés à *Ahura Mazdāh*, dieu unique du zoroastrisme pur, et qui sont généralement considérés, depuis Darmesteter, comme les correspondants zoroastriens des *Aditya* védiques. Après MM. B. Geiger et H. Lommel, nous avons essayé de préciser entre les uns et les autres des rapports qui nous semblaient à nous-même plus que probables (v. *Mitra-Varuna*, pp. 130 et suiv.). Mais cet effort n'a pas abouti. Des difficultés insurmontables s'y sont opposées. Si les deux premiers Archanges (*Vohu Manah* et *Asha Vahishta*) et à la rigueur le troisième (*Khshathra Vairya*), se situent dans un domaine qui peut être en effet celui des *Aditya*, il n'en est pas de même pour les trois derniers (*Spəntā Armaiti*, *Haurvatāt* et *Amərətāt*); les arguments de M. Geiger, très forts tant qu'il s'agit d'*Asha*, faiblissent avec *Khshathra* et deviennent franchement sophistiqués avec *Armaiti*.

C'est alors que la possibilité d'une autre solution nous est apparue. De récentes études ont fait mieux connaître la religion indo-iranienne et la religion indo-européenne. M. Benveniste et nous-même avons montré que ces religions étaient dominées, encadrées par le système des trois fonctions (souveraineté, force guerrière, fécondité) et de leurs subdivisions; et ce système se trouve patronné, chez les princes *arya* de *Mitani* au XIV^e siècle avant notre ère comme dans plusieurs mythes et rituels védiques, par une série hiérarchisée de cinq ou six dieux dont naturellement les deux premiers seuls, les dieux des deux moitiés de la souveraineté, appartiennent, dans l'Inde, au groupe des

Aditya. Ces dieux sont : d'abord Mitra et Varuna, puis Indra, puis les deux jumeaux Násatya. Or un certain nombre de traits immédiatement constatables et qui ne demandent aucune préparation pour être interprétés rapprochent la liste hiérarchisée des anciens dieux fonctionnels et la liste hiérarchisée des Amōsha Spānta et engagent à voir dans les seconds, à certains égards, les héritiers des premiers. De là l'hypothèse de travail formulée au chapitre II et les vérifications des trois chapitres suivants. Le problème d'où nous étions partis s'est évanoui, mais, de ses débris, se dégagent les éléments d'un autre problème, plus réel : accident fréquent dans les sciences dites humaines.

C'est également par accident que cette recherche, poursuivie comme les précédentes dans un cours de l'Ecole des Hautes Etudes, vient à cette heure. Nous avions annoncé pour l'année 1944-1945 un tout autre sujet, un vaste sujet : « L'homme et son destin dans les principales religions indo-européennes ». Nous comptions trouver là l'occasion de préciser en les distinguant les « champs idéologiques » sur lesquels ces religions ont orienté différemment leur héritage commun et organisé leurs nouveaux équilibres. Mais, par suite de circonstances imprévues, le cours n'a commencé qu'en février et il a paru nécessaire de choisir un sujet plus restreint. Celui des souverains mineurs indo-iraniens se prêtait aux dimensions des quinze conférences qui restaient. On vient de voir quelle surprise, dès la quatrième semaine, il nous réservait.

Le pluriel « nous » n'est ici nullement rhétorique. Le petit auditoire qui a suivi cette recherche à l'Ecole des Hautes Etudes n'est pas resté passif.

Mainte suggestion et mainte critique sont venues de l'esprit agile de M. Lucien Gerschel, et M^{lle} C. Ramnoux, professeur de philosophie au lycée Victor-Duruy, a fait bénéficier d'une logique exigeante et souple ce qui est devenu le chapitre III, exactement le classement des divers types d'opposition qui s'observent entre les héritiers angéliques de Mitra et de Varuna.

Plusieurs collègues ont bien voulu lire le manuscrit de cet essai, l'améliorant par leur discussion, l'enrichissant de leur savoir : M. Jules Bloch et le R. P. Louis Mariès qui déjà, en 1941 et en 1943, avec M. Jean Bayet, avaient donné leur temps et leur attention aux deux premiers Jupiter Mars Quirinus ; M. Paul Etard, qui représente, rue d'Ulm, cet humanisme élargi qui finira bien par s'imposer ; M. Emile Benveniste qui, conduit par ses propres recherches à réfléchir sur le même problème et à envisager la même solution, a généreusement favorisé notre démonstration.

Georges DUMÉZIL.

TRANSCRIPTION : Le système de transcription est le même que dans Jupiter Mars Quirinus ; c'est-à-dire qu'il est commandé par le souci de faciliter l'impression. Les spécialistes de l'Iran s'y reconnaîtront aisément. En gros, toute lettre ou tout groupe de lettres imprimé en italique dans un mot en romain (et réciproquement) indique un phonème spécial ; en particulier, dans ces conditions, kh, gh, lh, dh notent des spirantes (allemand ch et la sonore correspondante ; th anglais sourd et sonore) ; sh, zh sont des chuintantes (français

ch, j), ainsi que, en sanskrit, ç; c = franç. tch, j = franç. dj. L'e retourné (ə) est la voyelle cheva, notre « e muet » formant syllabe. L'accent circonflexe marque la longueur, mais il n'a pu être placé à l'initiale sur les voyelles imprimées en capitales : on a simplement mis la voyelle en italique dans un mot en romain, et inversement (Aditya, Armaiti, Odhinn). L'astérisque * annonce une forme reconstituée. On distinguera Varuna (avec ou sans astérisque, avec n dental), dieu indo-iranien, et Varuna (avec n cacuminal spécial au sanskrit), dieu védique.

CHAPITRE PREMIER

LES DIEUX ARYA DE MITANI

SOMMAIRE : Un des groupes d'invasion que les Indo-Iraniens (ou Arya) poussent précocement vers la Méditerranée (I) se fixe dans la Haute Mésopotamie où l'aristocratie conquérante fonde le royaume de Mitani. Un traité conclu au XIV^e siècle par un de ses princes présente, dans la liste des dieux garants, une séquence de noms arya, ceux qui dans l'Inde védique ont les formes Mitra et Varuna, Indra, les Nâsatya (II). — Divers auteurs ont voulu rendre compte de cette liste en cherchant dans le caractère de chacun des dieux un trait qui fasse de lui, constitutionnellement, un « garant de traité » ; bonne pour Mitra et Varuna, cette explication échoue pour Indra et pour les Nâsatya (III). — M. A. Christensen distingue dans la liste deux groupes de dieux, des « asura » (Mitra et Varuna) et des « datva » (Indra et les Nâsatya), chacun de ces groupes correspondant à une composante sociale ou du moins à un type d'équilibre social : équilibre de paix et de droit d'une part, structure guerrière d'autre part (IV). — Le principe de cette explication est juste ; mais il faut aller plus loin. Il n'y a pas à Mitani deux groupes de divinités, mais trois, correspondant aux trois fonctions cosmiques et sociales : Mitra-Varuna représentent la souveraineté juridique et magique, Indra la force combattante, les Nâsatya la prospérité économique, la santé, la fécondité, etc. ; autrement dit les dieux invoqués patronnent et engagent les prêtres,

les guerriers, les éleveurs-agriculteurs, c'est-à-dire toute la société définie analytiquement. La démonstration est facile : nombre de textes indiens, védiques et postvédiques, établissent que les Násatya (ou Açvin) assurent une troisième fonction, occupent une troisième place irrémédiablement inférieure aux deux autres ; et quand, dans une liturgie ou dans un mythe, les Indiens énumèrent Mitra-Varuna (ou Varuna seul), Indra et les Násatya, c'est clairement avec la valeur distributive qui vient d'être indiquée (V). — On rejoint ainsi les inductions indo-européennes de Jupiter Mars Quirinus et l'on aborde le sujet du présent travail : qu'ont fait les Iraniens mazdéens, et spécialement Zoroastre, de cette façon traditionnelle de penser la société et le monde ? Qu'ont-ils fait de la mythologie classificatoire de leurs ancêtres ? (VI).

I

Les Arya dans le Proche Orient au XIV^e siècle avant J.-C.

Au début du second millénaire avant notre ère, le Proche Orient voit des Indo-Européens lui arriver du Nord-Ouest et du Nord-Est. Vers l'an 2000, rejoignant après quelques siècles l'avant-garde des Luwites, ceux qui fonderont bientôt le puissant empire hittite dressent ou occupent au cœur de l'Asie Mineure la citadelle de Nêshash, leur première capitale ; le nom de cette ville reparaitra vers l'an 1800 dans une gracieuse chanson où M. Hrozný salue le plus ancien poème qui soit connu dans une langue de la famille, et qui eût fait la joie du Misanthrope :

Les vêtements de Nêshash, les vêtements de Nêshash,
viens auprès de moi, viens,
Et apporte-les moi, ma mère, avec toi,

viens auprès de moi, viens,
Et apporte-les moi, mon fils, avec toi,
viens auprès de moi, viens...

Un peu plus tard, par les routes de l'Iran, d'autres bandes descendent sur la Haute Mésopotamie, puis jusque chez les Sémites d'Amurru et de Kanahni, c'est-à-dire chez les Amorréens et les Cananéens dont plus tard parlera la Bible, et qui sont pour lors des protectorats avancés de l'empire des Pharaons. Ces conquérants-là appartiennent à la branche indo-iranienne des Indo-Européens, ce sont des Arya. Aristocratie militaire, ils prennent le pouvoir dans les villes et dans les cantons, mais, tout en gardant à l'intérieur de leurs dynasties les noms traditionnels qui nous permettent de déceler leur origine, ils adoptent les langues et, semble-t-il, les traditions et les mœurs politiques des vaincus.

Les archives diplomatiques d'Aménophis III et de son fils Aménophis IV, trouvées en 1887 dans les sables de la vallée du Nil, au lieu dit tell el-Amarna, montrent, sans nul apprêt, le jeu de quelques-uns de ces principicules arya dans la politique syrienne et palestinienne, au xiv^e siècle avant notre ère. Politique pleine d'intrigues et de rivalités : elle est dominée par un grand mouvement nationaliste et unitaire des indigènes sémites, dirigé contre la suzeraineté égyptienne, et où M. Dhorme s'est plu à voir la préfiguration des temps des Juges, de Saül et de David. Une coalition se noue contre le roi d'Urusalim, la future Jérusalem, coupable de fidélité envers le pharaon. A côté du prince de Gazri (biblique *Gazârîm*), le Sémite Milkili (qui

serait, en hébreu, *Melek éli* « le roi est mon dieu », on y voit participer deux Arya authentiques, le prince de Quette (biblique *Qa'ilâh*) Su-va-ar-da-ta et le prince d'Akshapa (biblique *Akshaf*) In-dar-u-ta. Ce dernier porte un nom magnifique, qui est aussi celui d'un Indien dans l'hymne 68 du livre VIII du *Rg Veda* : c'est le sanskrit *Indrauta*, *Indrota* — c'est-à-dire *Ind(a)ra-ûta* — « le protégé d'Ind(a)ra » (*ûta*- étant le participe passé passif du verbe *avati* « il protège », de même racine que le latin *aveo* ; *Indra*- étant le dieu védique bien connu dont, une centaine de fois dans les hymnes, le nom doit être lu en trois syllabes, *Indara*). Il est piquant de voir les Aryens, pour leurs débuts dans l'histoire, donner ainsi les mains à un nationalisme sémitique en plein effort. Cela ne les empêche pas d'ailleurs, lorsqu'ils écrivent au Pharaon, en accadien, dans cette langue sémitique qui est alors la langue diplomatique de tout le Proche Orient, de se conformer aux exigences les plus humiliantes de l'étiquette ; sur une tablette d'el-Amarna, entre beaucoup, on lit : « Au roi mon maître, mes Dieux, mon Soleil, Suvadata, ton serviteur, la poussière de tes pieds. Aux pieds du roi mon maître, mes dieux, mon soleil, sept et sept fois je tombe... » Le nom de ce *Suvadata* signifie pourtant ou bien « donné par le soleil » (sk. *s(u)var-* « soleil, lumière », *dâta* ou *datta*- « donné »), ou bien « créé (sk. *dhâta-*) par le soleil », ou bien « très puissant » (sk. *su-* « bien, très », sk. *vrddha-* de **vrddh-ta-*, participe passé passif du verbe *vardhati* « il fait croître », et le même mot que l'avestique *varazda-* « fort, puissant »).

II

Les dieux Arya de Mitani.

Au Nord-Est de la Syrie, dans la Haute Mésopotamie, un groupe de ces Arya est cependant arrivé à dominer, pendant quelques générations, un petit empire. Les souverains de ce peuple — le peuple de Mitani, les Hourrites — sont admis auprès des rois des Hittites, des Babyloniens, des Assyriens, des Egyptiens dans le concert des grandes puissances. Ils n'écrivent pas au Pharaon « mon maître », mais « mon frère », et même « mon beau-frère », car ils ont placé leurs filles ou leurs sœurs sur le trône des Aménophis.

Ce sont ces chefs mitaniens qui se trouvent avoir fourni à l'étude comparative des religions indo-européennes son premier document articulé. Non point grâce à leurs rapports avec les lointains Egyptiens, mais par suite d'un voisinage autrement dangereux et exigeant, celui des Hittites. En 1907, à Boghazkeui, dans les archives du roi hittite Subbiluliuma, on a découvert, rédigé en accadien, et couché en deux versions (la version hittite en six exemplaires, la version mitanienne en un seul), le texte d'un traité conclu vers 1380 par Subbiluliuma avec le roi de Mitani Mativaza (dernière édition en transcription avec traduction : E. Weidner, *Politische Dokumenten aus Kleinasien*, dans les *Boghazkői-Studien*, VIII, Leipzig, 1923, pp. 2-57). Mativaza était en mauvaise posture, exactement détrôné, quand son puissant voisin lui rendit la royauté et du même coup lui donna sa

filles en mariage : cela commandait une alliance étroite. Aussi Mativaza, s'engageant à rester fidèle à son beau-père, énumère-t-il les malédictions célestes qu'il accepte d'encourir s'il manque à sa promesse. Comme témoins de leur parole, les deux rois convoquent selon l'usage tout ce que leurs empires comptent de dieux. Or, parmi les dieux du Mitanien, entre un grand nombre d'inconnus et un petit nombre d'autres qui se laissent identifier comme des divinités soit locales soit babyloniennes, on rencontre le groupe que voici (où les mots ILU, ILANI transcrivent, comme il est d'usage, les idéogrammes l'un singulier, l'autre pluriel, annonçant un nom divin, et où chaque mot est découpé en tranches d'après le syllabaire accadien) :

ILANI *mi-il-ra-ash-shi-il* ILANI *a-ru-na-ash-shi-il* [*variante* : ILANI *u-ru-va-na-ash-shi-el*] ILU *in-da-ra* [*variante* : ILU *in-dar*] ILANI *na-sha-at-ti-ya-an-na*.

Les orientalistes ont immédiatement reconnu une série de dieux védiques, *Mitra*, *Varuna*, *Ind(a)ra* et les deux jumeaux *Násatya* qui tous, sauf *Varuna*, se retrouvent dans l'Iran mazdéen soit comme dieu (*Mithra*) soit comme démons (*Indra*, *Nâonhaithya*). Mais dans le détail on a longuement discuté sur la double formule du début où *Mitra* et *Varuna* sont chacun précédé de l'idéogramme au pluriel « dieux » et suivi de l'énigmatique suffixe *-shi-il* (ou *-shi-el*) : pluriels de majesté, comme on en trouve en hébreu, en phénicien et déjà dans les tablettes d'el-Amarna ?

pluriels désignant des groupes de dieux, « des Mitras », des « Varunas », sortes de nébuleuses mythiques non encore réduites, concentrées en « un Mitra », « un Varuna » ? ou bien, si l'on attribue (gratuitement) à *shi-il* une valeur de suffixe comitatif, « les dieux avec Mitra (ou avec Varuna) », c'est-à-dire de l'entourage de Mitra (ou de Varuna) ? On s'accorde aujourd'hui sur une autre interprétation : dans le *Rg Veda*, Mitra et Varuna sont si étroitement associés que leurs deux noms ne forment souvent qu'un seul mot, un composé, mais un composé d'un type qui défie la traduction littérale, chacun des deux éléments étant mis au nombre duel (en *-â*) qui, pourtant, n'est légitime que par rapport à l'ensemble : on dit *Mitrâvarunâ*, ce qui a l'air de signifier « les deux Mitra et les deux Varuna » mais signifie simplement « Mitra qui est l'un des deux et Varuna qui est l'autre des deux, le couple Mitra-Varuna ». Le scribe de Boghazkeuï s'est trouvé sans doute devant la tâche difficile de rendre en accadien l'idiotisme arya *Mitrâvarunâ* ; il s'est tiré d'affaire d'une manière maladroite, mais qui permet de retrouver l'original, en écrivant, devant chacun des deux noms, l'idéogramme « dieux » au pluriel (à défaut du duel, que l'accadien n'emploie jamais que pour désigner les « paires naturelles » telles que « yeux », « oreilles », etc., ce qui n'est pas ici le cas), et en ajoutant à chacun un suffixe mitanien qui doit être soit simplement coordonnant soit plutôt en rapport avec un mot mitanien signifiant « deux ». La liste des dieux arya de Mitani comprend donc les dieux Mitra-Varuna groupés ; puis le dieu

individuel Ind(a)ra ; puis le couple des jumeaux Nâsatya.

De 1907 à nos jours, cette découverte précieuse a soulevé et entretenu maintes discussions. La dynastie des rois de Mitani est incontestablement arya : outre les noms des dieux garants du traité, les noms même de la plupart des princes ne permettent pas le doute : Tushratta, Artatama, Mativaza. Mais comment faut-il préciser cette notion ? A-t-on affaire à des Indo-Iraniens encore indifférenciés, antérieurs à la séparation des Indiens védiques et des Iraniens ? Ou au contraire soit à des proto-Indiens soit à des proto-Iraniens déjà caractérisés ? ou à un mélange des uns et des autres ? Ou encore à une troisième branche, tôt disparue ensuite, du même tronc ? Dans les débuts, rassemblant les éléments que fournissent les deux dossiers d'el-Amarna et de Boghazkeuï (noms des principicules de Syrie et de Palestine, noms des rois de Mitani et de leurs dieux), on estimait généralement que certains s'expliquaient mieux par le védique, d'autres par le perse ou l'avestique, et l'on penchait vers l'hypothèse du mélange ; on a montré ensuite que tous s'expliquent aussi bien par le védique que par une forme archaïque de l'iranien ; mais si cela ne recommande pas l'hypothèse du mélange, l'incertitude subsiste entre les autres : hypothèse « proto-Indiens », hypothèse « Indo-Iraniens indivis », et même hypothèse « proto-Iraniens », car, sur tous les points phonétiques qui intéressent le débat, aussi bien le védique que l'iranien tel qu'on peut le concevoir à cette haute époque reproduisent

fidèlement l'état indo-iranien commun. Ce qui a faussé souvent la discussion, c'est que des savants considérables l'ont abordée avec des idées préconçues concernant la préhistoire des Indiens et des Iraniens et ont surtout tâché de trouver, à el-Amarna et à Boghazkeul, la confirmation décisive de ces idées : tel Oldenberg, pour qui Mitra et Varuna n'étaient que le dieu Soleil et le dieu Lune empruntés par les Indiens aux Babyloniens ; tel Jacobi, avec ses disciples, qui, par la considération d'expressions astronomiques, se croyait autorisé à reporter la rédaction du *Rg Veda* et par conséquent toute la civilisation védique quatre ou six mille ans avant notre ère ; tel Kretschmer, qui voyait dans Varuna, dans Indra, des emprunts faits par les Indiens aux Hittites. A l'appui de ces diverses thèses, leurs auteurs ont infligé aux « Indiens » (ou, parfois, aux « Iraniens indianisés ») de Mitani des itinéraires — tantôt d'Ouest en Est, tantôt d'Est en Ouest — fort peu vraisemblables. Tout cela paraît périmé, et de moindre importance qu'on ne pensait d'abord. Si les Arya de Mitani sont déjà des Iraniens, il ne s'agit que d'une avant-garde et non des ancêtres directs des peuples iraniens qui feront parler d'eux au premier millénaire avant J.-C.. Si ces Arya sont déjà des « proto-Indiens », il est du moins improbable que ni leurs ancêtres ni leurs descendants aient jamais vu l'Inde : il s'agirait d'un rameau qui, au lieu de se diriger vers l'Est avec le gros des futurs Indiens, se serait précocement séparé et orienté vers l'Ouest et qui aurait disparu sur place. Si ces Arya sont au contraire des Indo-Iraniens encore

indivis (comme le pense encore le dernier auteur qui se soit occupé d'eux, M. Feiler, *Die Sprache der obermesopotamischen Arier*, dans la *Wiener Zeitsch. f. die Kunde des Morgenl.*, 1939, pp. 223 et suiv.), la situation restesensiblement la même: ils ne sont que les oncles — sans avenir — et non les pères des Iraniens et des Indiens.

Le seul argument sérieux qu'on puisse avancer en faveur de l'hypothèse « proto-Indiens », c'est le fait, bien attesté, que les Arya de Mitani disaient *aika* pour « un ». Or, si beaucoup de langues indo-européennes ont tiré l'expression de « un » de la racine *oi- (devenue normalement *ai- en indo-iranien, e- en sanskrit), la forme à suffixe -ka est spécifiquement indienne; il n'y en a de traces nulle part, ni à l'intérieur ni à l'extérieur de l'indo-iranien: l'italique (lat. *unus*), le celtique (irl. *oen*, etc.) le germanique (got. *ains*, etc.) ont *oi-no-; l'iranien (perse *aiva-*, etc.) a *oi-wo- qui recouvre le grec *oi(v)os* « seul »; l'indien est isolé avec sa forme *eka*: or c'est *aika* et non **aiwa* qui se lit sur un important document qui nous livre quelques noms de nombres arya de Mitani (avec *panza* « 5 », *shalla* « 7 », *nava* « 9 »: E. Forrer, *die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches*, *Zeitsch. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, LXXVI, 1922, pp. 252 et suiv.). C'est une raison en effet considérable. Peut-être n'est-elle pas encore décisive: il se peut bien que **aika* ait coexisté avec **aiwa* en indo-iranien commun: en grec même, à côté de *oi(v)os* « seul », et à côté du mot ordinaire pour « un » *heis* (de **sem-s*), n'a-t-on pas le thème **oino-* italo-celtique et germanique dans le mot *oinos* et *oiné*,

spécialisé pour désigner le « un » du jeu de dés ? La discussion n'est donc pas close. Entre deux guerres, les hommes auront peut-être le loisir de fouiller, dans la grande boucle occidentale de l'Euphrate, le site de la capitale mitanienne, de la ville de Vasugani (que M. Porzig a proposé de lire, en sanskrit, *Vasujani* « (la ville) à la noble population ») ; peut-être y trouveront-ils des inscriptions ; et peut-être ces inscriptions permettront-elles d'affirmer ou d'exclure le caractère proto-Indien de la dynastie et de l'aristocratie.

Mais, pour ce qui est de la religion, cette incertitude est sans gravité. Nous rappelions plus haut que, parmi les dieux « védiques » de Mitani, tous, sauf un, se retrouvaient, dieux encore ou tournés en démons, dans la théologie mazdéenne ; et celui qui fait exception, Uruvana (véd. *Varuna*) est sans doute encore moins absent du mazdéisme, s'il est vrai, comme beaucoup le pensent et comme M. Nyberg vient encore de le soutenir, qu'Ahura Mazdâh, le grand dieu de l'Iran, n'est qu'une désignation nouvelle du principal Asura indo-iranien, *Varuna. De toutes façon, cette liste de dieux fait donc référence à une théologie qui était celle des Indo-iraniens communs.

III

Explications de MM. W. Schulz et Sten Konow.

Il est remarquable que les historiens des religions, absorbés par les discussions sur la nationalité des dieux, aient négligé en général un problème autrement important : celui du groupe-

ment de ces dieux. On s'est souvent contenté de dire qu'il s'agissait de « grands dieux védiques » ; on est parfois allé jusqu'à préciser : « des grands dieux védiques », — ce qui est excessif en ce qui concerne les Nâsatya (ou Aṣvin), dieux familiers aux auteurs d'hymnes, certes, mais qu'ils ne rangent pas parmi les plus « grands ». On a bien été frappé par l'absence d'Agni, et Oldenberg a même voulu tirer de cette donnée négative un argument contre le caractère proprement indien des dieux de Mitani, mais Jacobi lui a répondu qu'Agni étant essentiellement, comme Soma, un dieu des prêtres, n'aurait pas été à sa place dans un texte rédigé par et pour des rois guerriers. On a noté enfin que l'hymne 26 de ce VIII^e livre du *Rg Veda* où s'observent beaucoup de traits « occidentaux », hymne dédié aux Aṣvin ou Nâsatya, nomme à la strophe 8 Indra dans le composé au duel *Indranâsatyâ* (exemple unique dans tout le *Rg Veda*), puis à la strophe 11 Mitra-Varuna et Aryaman, et nul autre dieu. Cette remarque est intéressante, bien qu'il soit peut-être forcé de voir un groupement systématique dans ces mentions, semées sans ordre au cours d'un poème de 19 strophes (les strophes 20-25 sont en réalité un hymne indépendant dédié à Vâyu).

A notre connaissance, trois auteurs seulement ont cherché à rendre rationnellement compte de la formule qui réunit Mitra-Varuna, Indra et les Nâsatya, à l'exclusion de tout autre dieu arya, parmi les garants du traité de Boghazkeuï. Encore, de ces trois tentatives, la dernière seule s'est attachée en même temps à justifier l'ordre dans lequel les dieux sont nommés.

En 1916-1917, dans un article dont le sujet principal est tout autre (*Die Zwillingsbrüder, Mitteil. d. vorderasiat. Gesellschaft*, t. XXII-XXIII, pp. 284-286), M. Wolfgang Schulz a pensé trouver le principe qui avait présidé au choix des dieux : du moment qu'ils garantissent une opération diplomatique, c'est qu'ils contiennent tous, à des titres divers, dans leur essence et dans leur puissance, des notions telles que celles de « traité, alliance, fraternité » (*Vertrag, Bündnis, Bruderschaft*). Pour Mitra-Varuna, la chose va de soi, on le sait depuis l'article publié par Meillet sur *Mitra* dans le *Journal Asiatique* de 1907, et l'on ne reprochera à M. Schulz que d'avoir négligé cet article avec quelques autres, et d'avoir ainsi laissé perdre les meilleurs arguments en faveur d'une thèse certaine. Mais pour Indra ? pour les Nâsatya ? M. Schulz s'est souvenu que, dans son conflit avec le démon Namuci (le trait est passé ensuite au combat contre Vrtra), Indra a eu recours à un pacte-piège, d'un type que le folklore européen connaît bien : il lui a promis de ne l'attaquer ni avec de l'humide ni avec du sec, ni pendant la nuit ni pendant le jour ; quand Namuci n'est plus sur ses gardes, il le tue au crépuscule en lui lançant un paquet d'écume... N'est-ce pas là une preuve qu'Indra est aussi, à sa façon, un dieu des traités ? Singulière façon, en vérité ! On conçoit mal que le roi hittite et le roi mitanien aient voulu mettre leur pacte sous la garantie d'un tel précédent, où l'accord n'est qu'une perfidie, une arme supplémentaire et mortelle. Quant aux

Nâsatya, M. Schulz s'est satisfait de moins encore : un texte brahmanique (*Taittirîya Samhitâ*, VI, 4, 9, 4) assimilant mythiquement l'offrande de Soma qui leur est faite à « l'oreille » du sacrifice — comme l'offrande à Mitra-Varuna est assimilée à « l'œil », — il en conclut qu'ils surveillent les pactes en écoutant comme les deux autres divinités en regardant, et il rappelle que les Grands Rois de Perse avaient des fonctionnaires qu'on appelait « leurs yeux » et « leurs oreilles »... Rien de tout cela n'est sérieux.

En 1921, dans une étude intitulée *the Aryan Gods of the Mitani People* (*Royal Frederik University, Publ. of the Indian Institute*, I, 1, Kristiania), M. Sten Konow a fait une tentative bien mieux raisonnée. Mais, disciple de Jacobi quant à l'antiquité du *Rg Veda*, son principal dessein a été d'établir que les dieux de Mitani sont des dieux proprement indiens, véhiculés de l'Inde à travers l'Iran par le rayonnement pacifique de la société védique déjà depuis longtemps formée ; ce n'est qu'en fonction de ce premier problème qu'il pose celui de la signification et du groupement des dieux considérés. D'où un exposé complexe dont voici l'analyse.

1° a) Le composé à double duel **Mitrâvarunâ*, reconstituable, on l'a vu, à travers la gauche traduction du scribe de Boghazkeuï, est spécifiquement indien : l'Avesta, certes, connaît un groupement analogue, *Ahura* remplaçant seulement *Varuna*, mais l'ordre des deux termes n'y est pas fixe comme dans le composé indien : on a aussi bien *Ahura.mithra* que *Mithra.ahura*.

b) La présence de ces deux dieux comme garants d'un traité est légitime, nécessaire : Meillet a fait voir dans Mitra le dieu du contrat, et Lüders (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1917, pp. 273 et suiv.) a montré que Mitra et Varuna avaient été, dès la période indo-iranienne, les gardiens des lois et les patrons de la royauté dans un véritable « empire » fortement organisé, — ce que Bergaigne appelait justement, en bref, « les dieux souverains ».

2° a) A la place d'honneur qu'il occupe à Boghazkeui, Indra ne peut être que l'Indra indien ; le nom, certes, est indo-iranien, mais, à en juger par l'Iran mazdéen qui a fait de lui un démon, Indra ne devait être, à l'époque de vie commune des futurs Indiens et des futurs Iraniens, dans l'« empire » que patronnaient Mitra-Varuna, qu'une divinité secondaire. C'est après la dislocation de l'unité, et dans les bandes, devenues surtout belliqueuses, qui se dirigeaient vers l'Inde, qu'Indra a pris de l'importance, a grandi au point même d'effusquer Mitra et Varuna, divinités sinon de la paix, du moins de l'ordre. Arrivés dans le Pendjab, les Indiens ont achevé la promotion de leur dieu : le décor du combat contre Vrtra et de maint autre mythe est tout à fait indien.

b) La présence d'Indra à Boghazkeui s'explique par le fait que le traité est une suite normale de la guerre : le dieu guerrier doit donc y présider.

3° a) Les Nâsatya, en tant que couple, sont encore un fait spécifiquement indien : le mazdéisme, qui a donné une valeur démoniaque à ce nom comme à celui d'Indra, ne connaît qu'un

Nâonhaiṭhya. D'ailleurs, si les hymnes védiques, en général, ne parlent d'eux qu'au duel, il y a cependant une exception : *Rg Veda*, IV, 3, 6, emploie le datif *singulier Nâsatyâya*. On peut présumer que primitivement il n'y avait qu'un seul Nâsatya et que c'est l'Inde védique, par une évolution originale, qui a constitué le couple, en unissant peut-être à Nâsatya un autre génie indo-iranien de type voisin.

b) La présence des Nâsatya à Boghazkeuï ne s'explique que si l'on songe à l'une de leurs fonctions dans certaines parties, d'ailleurs tardives, du *Rg Veda* et dans le rituel védique : ils sont les garçons d'honneur types et, comme tels, on les invoque lors des mariages. Or le traité de Boghazkeuï ne contient-il pas, entre autres clauses capitales, le mariage du roi arya de Mitani avec une princesse hittite ?

Cette double démonstration appliquée à chacun des groupes de dieux a été critiquée, et avec raison. Il n'y a que la justification donnée à la présence de Mitra-Varuna (1^o, b) qui ne soit pas contestable. Voici, en bref, les objections qui ruinent les autres parties.

1^o a) La formule **Mitrâvarunâ*, avec les deux dieux présentés dans cet ordre, reproduit sûrement l'état de choses indo-iranien : dans l'Avesta, la seule formule ancienne est celle qui se trouve deux fois dans le vieux *Yasht X*, et c'est bien *Mithra.ahura* ; mais plus tard, l'extrême importance reconnue à Ahura Mazdâh a fait renverser l'ordre des éléments ; le caractère tardif des passages où figure la forme *Ahura.mithra* se

dénonce et par l'état de la langue et par des fautes de métrique : ce n'est que la reprise déformée, corrigée, des vers de Yasht X (v. Duchesne-Guillemain, *Ahura-mithra*, dans les *Mélanges Cumont*, II = *Univ. Libre de Bruxelles, Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Archéol. Orient. et Slave*, IV, 2, 1936, pp. 683 et suiv. ; cf. déjà Jarl Charpentier, *Le Monde Oriental*, XXV, Upsal, 1931, p. 15, n. 4).

2^o a) Indra est incontestablement un dieu d'un autre type que Mitra-Varuna ; il incarne la fonction guerrière, opposée par bien des points à la fonction de souveraineté magico-religieuse. Il s'agit pourtant de rouages *contemporains*, également nécessaires à l'équilibre social. Quand les dieux souverains et le dieu guerrier sont définis en opposition et parfois en conflit, il ne faut pas conclure à un événement historique, à une évolution ou à une révolution politique et sociale ; c'est simplement la mise en scène dramatique, mythique, d'une antithèse *conceptuelle*. Par des arguments purement analytiques, Bergaigne avait déjà fortement établi ce principe contre Geldner (*Religion védique*, III, 1883, p. 142) ; l'ensemble des recherches comparatives récentes n'a fait que le confirmer : les rapports de Mars et de Jupiter à Rome, de *Thôrr* et d'*Odhinn* chez les anciens Scandinaves, sont du même type que les rapports de Varuna et d'Indra et définissent, par cet accord, un état de choses indo-européen. Quant au fait que le décor des principaux exploits d'Indra, dans le *Rg Veda*, soit proprement indien, il ne fait pas difficulté : suivant leurs évolutions historiques et, éventuelle-

ment, géographiques, les sociétés rajeunissent le décor de leurs mythes, les encadrent au goût du jour, sans pour cela en changer la matière. La figure et les duels d'Indra sont devenus indiens en même temps que les adorateurs du dieu et les usagers des mythes le devenaient eux-mêmes. Cela ne prouve pas que ces mythes n'aient pas existé ou n'aient pas eu déjà toute leur importance à l'époque indo-iranienne. Des concordances précises que M. Sten Konow relève entre Indra et *Thôrr* par exemple engagent au contraire à voir dans le « dieu guerrier » védique un très vieux type divin.

b) N'est-ce pas une défaite un peu facile que d'expliquer la présence d'Indra dans le traité de Boghazkeuï par le fait que, dieu de la guerre, il a, par la guerre, « provoqué » la paix et la réconciliation ?

3° a) Il est abusif de subordonner la forme duelle *Nâsatyâ* ou *Nâsatyau*, attestée une centaine de fois dans le *Rg Veda* (sans parler de son synonyme *Açvinâ*, constamment au duel), à l'emploi exceptionnel du singulier dans le seul passage IV, 3, 6 (stance d'ailleurs de sens douteux) et de voir dans ce singulier une survivance fossile d'un *Nâsatya* indo-iranien. Au contraire l'Iran, qui a sûrement innové en faisant de *Nâsatya* un nom démoniaque, est suspect d'avoir aussi innové, simplifié, quant au nombre des *Nâsatya* ainsi déchus.

b) Puisqu'on ne peut retenir aucun des arguments (1°, a ; 2°, a ; 3°, a) fournis pour démontrer le caractère proprement indien des dieux de Mitani, et puisqu'il n'est pas non plus possible,

pour d'autres raisons, d'accepter avec M. Sten Konow la thèse de Jacobi sur l'antiquité fabuleuse de la civilisation et des hymnes védiques, la présence des Nâsatya à Boghazkeuï ne peut s'expliquer à partir du rôle de paranymphe, de garçons d'honneur, que leur attribue le rituel indien du mariage par l'exploitation certainement excessive, sollicitée, d'un hymne lui-même tardif (*Rg Veda*, X, 85).

Comme la précédente, la tentative de M. Sten Konow repose sur le principe que les dieux appelés en garants à Boghazkeuï devaient avoir un lien constitutionnel soit avec la notion générale de traité (Mitra-Varuna et Indra), soit avec une clause précise du traité (les Nâsatya). En fait, comme la précédente, elle ne réussit que pour le premier échelon, pour Mitra-Varuna, qui sont incontestablement les garants de tout « l'ordre », y compris les contrats. Mais, dans cette *paix* qui se veut *loyale*, Indra n'a pas plus sa place comme dieu de la *guerre* qu'il ne l'avait comme dieu de la *fraude* ; et si les Nâsatya sont certainement autre chose que les « oreilles », les espions des dieux souverains, les dates ne permettent pas non plus de faire d'eux les garçons d'honneur célestes de la noce royale (ce qui, en tout état de cause, soulèverait d'ailleurs des objections).

A vrai dire, s'il n'y avait comme garants que Mitra-Varuna et Indra, on pourrait maintenir ce principe d'interprétation en en rectifiant la seconde application, et prétendre qu'Indra est mobilisé pour apporter au *droit*, en cas de violation, l'appui de la *force*. Il ne manque pas de

textes védiques où Indra est associé, avec cette valeur, aux patrons de l'ordre, le couple Mitra-Varuna ou la triade Mitra, Varuna et Aryaman. Par exemple on lit, *Rg Veda*, X, 89, 9 : « Contre les méchants qui ruinent Mitra, Aryaman, les accords, Varuna, contre ces ennemis-là, aiguise, ô mâle Indra, un meurtre fort, mâle, rouge... »

*pra ye mitram prâryamanam durevâh
pra samgîrah pra varunam minanti
ny amitreshu vadham indra tumram
vrshan vrshânânam arusham çîçâhi.*

Dans ces vers dignes d'Eschyle, Indra est appelé à mettre son foudre au service de l'honnêteté, au service des « accords » et des dieux qui les patronnent. Mais une telle explication ne peut à aucun degré s'étendre aux Nâsatya, dieux d'un tout autre caractère, uniquement bienveillants et bienfaisants, et dont les bienfaits (rajeunissement de vieillards, cures, stérilités guéries...) ne peuvent même pas être considérés comme une réparation des maux de la guerre.

IV

Explication de M. A. Christensen.

La troisième interprétation est beaucoup plus satisfaisante. Elle est due à M. Arthur Christensen et date de 1926 (*Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme*, en français, dans les *Acta Orientalia* de Leyde, pp. 89, 93-97). En voici le texte :

« ... M. Konow dit que l'on n'a mentionné dans le document — traité de paix et d'amitié consacré par un mariage qui formera un lien entre les deux maisons —

royales — que des divinités qui ont quelque chose à faire avec le traité ; or le rôle des Nâsatyas ne s'explique, d'après lui, que par leurs fonctions de paronymes, trait qui se trouve seulement dans des hymnes védiques relativement récents. Quant au rôle d'Indra, M. Konow dit qu'il se comprend aisément : Indra est le dieu de la guerre, dont l'activité a amené la paix. Cependant il ne me paraît pas une chose qui s'entend d'elle-même, que le dieu de la guerre soit invoqué comme tel dans un traité de paix et de réconciliation. Et si Indra est invoqué, non pas dans sa fonction spéciale de dieu de la guerre, mais tout simplement comme une d'entre quatre divinités principales, le cas peut être le même quant aux Nâsatyas. Que Mitra, Varuna, Indra et les Nâsatyas aient été en effet (avec Çarva) les principaux représentants de deux groupes de dieux aryens, les Asuras et les Daivas, c'est ce que j'essaierai de démontrer ci-après... »

On voit, dès ce début, que M. Christensen s'oppose à ses devanciers sur le principe même de l'explication : il pense que Mitra-Varuna, Indra et les Nâsatya ne figurent pas à Boghazkeui comme spécialistes des traités ni comme intéressés par tel ou tel article du traité en question, et il a raison, puisqu'on ne voit pas, pour les Nâsatya tout au moins, comment améliorer ni remplacer les explications de MM. Schulz et Konow. Ces dieux sont réunis ici, dit-il, parce qu'ils étaient les *principaux* dieux de la société arya de Mitani. Cette thèse est précisée un peu plus loin :

« ... Dans la période indo-iranienne il y avait déjà sûrement une certaine différence entre Asuras et Daivas : les Indiens aussi ont développé l'opposition, *asura* finissant par désigner des démons malfaisants. Le trait caractéristique des asuras védiques était

leur *mâyá*, pouvoir miraculeux ou magique. Dans le *Rg Veda* le nom *asura* caractérise quelquefois des dieux de nature sinistre et terrible comme *Rudra* ; mais généralement, dans le *Rg Veda*, *asura* désigne certains dieux bienfaisants et dignes d'adoration, d'un rang supérieur. C'est d'abord un surnom régulier de *Dyaush*, dieu du ciel indo-européen (en train de s'effacer dans les Vedas et dont l'Iran n'a plus que des traces incertaines) ; puis le pouvoir asurique est spécialement attribué à *Mitra* et *Varuna*, deux dieux qui ont le premier rang dans le cercle des *Adityas* ; la qualité d'*asura* est en général un trait caractéristique des *Adityas*, parmi lesquels cependant les deux surnommés sont les seuls dont l'existence aux temps indo-iraniens est assurée... Or si le document de *Boghazkeui* nous donne les quatre noms divisés en deux groupes dont le premier comprend le couple *Mitra-Varuna* appartenant au cercle des *asuras*, on pourrait supposer *a priori* que les deux autres divinités *Indra* et les *Nâsatyas*, qui sont, dans les Vedas, en dehors du cercle primitif des *asuras*, ont été les représentants de l'autre groupe, que les Iraniens ont par la suite désigné tout spécialement par le nom de *daivas*, et que les deux cercles de dieux ont été adorés par les Aryens qui pénétraient dans l'Asie Antérieure au *xv^e* et au *xiv^e* siècles, les *asuras*, qui sont placés en tête, ayant été probablement les premiers en considération. S'il en est ainsi nous nous attendrons à trouver *Indra* et les *Nâsatyas* au premier rang parmi les *daivas* relégués par la réforme zoroastrienne au monde infernal. Les *gâthâs* ne nous donnent le nom individuel d'aucun *daiva*, mais notre hypothèse est confirmée par l'*Avesta* récent, car, parmi les démons malfaisants nommés par leurs noms dans cette partie de l'*Avesta*, il n'y en a que trois dont les noms sont d'origine ancien-aryenne, à savoir *Indra*, *Nôhathya* et *Sarva*. Ce dernier est connu aussi des Indiens ; dans l'*Atharva Veda* il a encore une existence indépendante, mais plus tard *Çarva* est devenu un surnom de *Rudra*.

« *Indra*, le premier et le plus distingué de ce cercle

de *daivas*, est un héros divin, un dieu de la guerre. Il est le plus grand guerrier d'entre les dieux, grand mangeur et buveur, qui se gorge de *soma* pour se jeter contre les ennemis, indomptable dans son ivresse. Les hommes de guerre l'invoquent avant le combat. Les *asuras* *Mitra* et *Varuna* sont des divinités d'un tout autre caractère. *Varuna*, dans le *Rg Veda*, veille sur l'ordre physique et moral du monde, il pénètre par ses lumières tous les secrets, ses lois sont infrangibles, mais il pardonne dans sa clémence au pécheur qui se repent... Quelle que soit la qualité primaire de *Varuna*, il s'est élevé bien au-dessus du niveau ordinaire d'un dieu de la nature. Quant à *Mitra*, M. Meillet a soutenu par des arguments solides la théorie que ce dieu est, à l'origine, une personnification indo-européenne du contrat : il n'est pas un phénomène naturel, mais un phénomène social divinisé...

« *Rta* appartient au même cercle d'idées qui s'exprime par les personnages divins de *Varuna* et de *Mitra*. *Rta* est le *Kosmos*, l'ordre éternel de la nature et l'ordre établi par le culte des dieux et dans le sacrifice, parce que le culte pratiqué selon les prescriptions rituelles est un élément de première importance dans l'ordre universel ; c'est enfin la bonne conduite dictée par les bons sentiments, le bon ordre moral, la vérité, le droit. Chez les Indiens le *rta* est intimement lié à *Varuna*, gardien de l'ordre naturel et moral du monde ; le *rta* a été créé par *Varuna* qui, d'autre part, s'est fait le maintien suprême des lois du *rta*. Le *rta* se trouve très rarement personnifié dans le *Rg Veda* ; mais M. Geiger néanmoins considère comme possible que la personnification du *rta* remonte aux temps indo-iraniens.

« Dans les *asuras* et les idées religieuses qui se rattachent à eux se reflète un développement civilisateur, une évolution vers l'idéal de paix et vers l'organisation d'une société où le droit prime la force. Aussi les *ahuras* sont devenus chez les Iraniens les dieux des demi-nomades agricoles, tandis que les *daivas* étaient vénérés par les nomades brigands ; et parmi

les adorateurs des ahuras, le développement civilisateur et moral, qui implique un sentiment religieux plus intime, se sera continué jusqu'à ce qu'il ait abouti à la réforme de Zoroastre... »

On aura noté au passage comment M. Christensen marque fortement, lui aussi, l'opposition du dieu guerrier Indra et des dieux souverains Mitra-Varuna ; et comment, à la différence de M. Sten Konow, il ne traduit pas cette *opposition* fonctionnelle en une *succession* historique : le développement d'Indra n'est pas « postérieur » à celui de Mitra-Varuna ; il s'agit des dieux propres à deux *rouages contemporains d'une même société*. Simplement M. Christensen a peut-être trop tendance à situer, à répartir *géographiquement* ces deux rouages, quand il nous montre des « nomades brigands » errant autour de « demi-nomades agriculteurs » ; il doit s'agir non de *nations* diverses, mais de parties diverses et *imbriquées* d'une même nation, comme étaient, dans la Scandinavie médiévale, les *berserkir* guerriers et brutaux mêlés aux populations travailleuses. Sous cette réserve, la représentation de M. Christensen nous paraît exacte, et l'adhésion que ce savant a récemment donnée (*Essai sur la démonologie iranienne*, dans les *Meddelelser* de la Société Royale des Sciences de Danemark, XXVII, 1, Copenh., 1941, p. 3) à ce que nous avons écrit sur le même sujet en 1939 à propos des Germains nous donne l'espérance d'un complet accord.

M. Christensen touche également un fait important en notant que Indra et *Nāonhailhya* (on peut même préciser : dans le même ordre qu'à

Boghazkeuï) sont sinon au premier rang, du moins en bonne place parmi les archi-démons de cette réforme, de ce retournement du polythéisme indo-iranien qu'est le mazdéisme avestique. Cela suffirait à déconseiller le principe d'explication qui n'a pas réussi à MM. Schulz et Konow, en prouvant qu'Indra et les Nâsatya n'apparaissent pas à Boghazkeuï en tant que spécialistes des procédures diplomatiques ou matrimoniales, mais qu'ils étaient vraiment, au même titre que les deux dieux souverains qui figurent avant eux, des dieux « importants », *par nature et généralement importants*, sinon « les principaux », de la société indo-iranienne.

V

Mitra-Varuna, Indra, les Nâsatya :
dieux des trois fonctions cosmiques et sociales.

Nous ne nous séparerons de M. Christensen que sur un point, mais essentiel. Relisons la phrase à laquelle s'accroche toute son argumentation : « Si le document de Boghazkeuï nous
« donne les quatre noms divisés en deux groupes,
« dont le premier comprend le couple Mitra-
« Varuna appartenant au cercle des *asuras*, on
« pourrait supposer *a priori* que les deux autres
« divinités, Indra et les Nâsatyas, qui sont
« dans les Védas en dehors du cercle primitif des
« *asuras*, ont été les représentants de l'autre
« groupe, que les Iraniens par la suite ont désigné
« tout spécialement par le nom de *daivas*, et que
« les deux cercles ont été adorés par les Aryens
« qui pénétraient dans l'Asie Antérieure au

« xv^e et au xiv^e siècles, les asuras, qui sont placés
 « en tête, ayant été probablement les premiers
 « en considération. » Or le document de Boghaz-
 keuï ne divise pas les dieux en deux groupes,
 mais en trois ; il n'y a, entre Indra et les Nâsatya,
 aucune trace d'union, aucune symétrie linguis-
 tique ni graphique comparable à l'encadrement
 « ^{ILANI} -shi-il » qui oblige à reconstituer le
 duel double **Mitrâvarunâ* : Indra est précédé de
^{ILU} au singulier, les Nâsatya de ^{ILANI} au pluriel
 et ces derniers ont en outre une désinence -*na*
 (pluriel mitanien ?) que n'a pas le nom d'Indra.
 C'est donc une triple et non une double division
 qui nous est offerte. Et elle correspond à une
 donnée constante de la mythologie indienne : si
 les Nâsatya ou Açvin sont parini les dieux les
 plus souvent invoqués dans le *Rg Veda*, ils ne
 sont cependant ni de même type qu'Indra, ni de
 même fonction, *ni de même niveau*.

On transporte trop vite aux temps indo-ira-
 niens la formule dualiste qui s'est imposée à tout
 l'Iran, et, par un second entraînement, on la
 transporte aussi plus ou moins dans le domaine
 védique, où les faits sont autrement complexes
 et sans doute plus archaïques : le problème
 indien des rapports entre dieux *asura* et dieux
deva, la notion même de *deva* ne sont pas aussi
 simples que la bipartition de l'univers en deux
 moitiés, l'une « ahurique » et l'autre « daëvique »,
 qui domine tyranniquement la pensée et le voca-
 bulaire religieux de l'Avesta. Pour ne point
 parler des *asura*, il y a une hiérarchie entre les
deva. L'Inde oppose par exemple, dans maint
 rituel et dans quelques mythes, les *Viçvedevâh*

(mot à mot « tous dieux, tous les dieux », c'est-à-dire la masse des devâh) à quelques chefs de file dont le principal est certainement Indra. Pour les Nâsatya ou Açvin, la situation est encore plus nette, les Brâhmana aussi bien que les épopées insistant sur un trait : ces jumeaux n'ont été reçus dans le groupe des deva, admis à bénéficier du sacrifice de soma, que par un accord particulier, après bien des difficultés. Dans *Jupiter Mars Quirinus*, pp. 174-176, on trouvera le récit déjà sommairement rappelé sous une double forme, celle du *Çatapatha Brâhmana*, IV, 1, 5 et celle du *Mahâbhârata*, XIII, 157 ; il y en a d'autres.

Un premier type de récits fait penser à l'apologue de Menenius Agrippa, des Membres et de l'Estomac, qui, d'après la légende romaine, amena les plébéiens et les patriciens à collaborer dans la vie publique, ceux-ci concédant à ceux-là l'institution des tribuns de la plèbe. En effet la promotion des Açvin y est expliquée par une opération de « chirurgie réparatrice », particulièrement délicate, qu'ils auraient réussie sur l'entité Sacrifice, et cette scène n'est que l'heureuse conclusion de toute une guerre civile qui, par l'aveuglement d'ambitions opposées, avait abouti à dépecer et à rendre inutilisable ladite entité. Voici comment le *Taittirîya Aranyaka*, V, 1-7, abstraction faite de quelques absurdités étymologiques, rapporte la suite de ces événements.

Un jour, les deva (un autre texte précise : tous les deva sauf les Açvin, *anyaatraiva açvibhyâm*, *Çat. Brâhm.*, XIV, 1, 1, 1), dans leur désir d'ob-

tenir du *yaças*, de la gloire, tenaient, dans la plaine de Kurukshetra, une session sacrificielle à tous égards parfaite. Ils avaient convenu que, quel que fût le *yaças* qui leur viendrait en premier, ils le mettraient en commun, au profit d'eux tous (*te'bruvan : yan nah prathamam yaça sarveshâm nas tat sahâsad iti*). Mais ce bel élan d'harmonie sociale ne dura pas : le premier *yaças* qui se manifesta fut celui de Vishnuh Makhah (c'est-à-dire, derechef, « le Sacrifice ») qui éprouva aussitôt des sentiments de propriétaire (« il l'aima fort », *tad nyakâmayala*) et se sauva en l'emportant. Les dieux le poursuivirent (désirant prendre leur part, *sahâditsantah*, précise un autre texte, *Pancavimça Brâhm.*, VII, 5, 6). Il produisit, de la substance de ses bras, un arc et une flèche et, appuyant sa tête sur son arc bandé, il les tint en respect, malgré leur nombre (un autre texte précise : incapables de le dominer, les dieux s'installèrent tout autour de lui, l'assiégèrent, *tam devâ anabhidhrshnuvantah samantam parinyaviçanta*, *Çat. Brâhm.*, l. c.). Alors, moyennant récompense, les fourmis rongèrent la corde, et l'arc, en se détendant, coupa la tête de Vishnu-Sacrifice (*tasya jyâm apyâdan tasya dhanur vipravamânam çira udavartayat*) ; la tête s'en alla à travers ciel et terre. Les dieux, faute de mieux, se répartirent le tronc, étendu inerte, Agni prenant l'oblation du matin, Indra celle de midi et les Viçvedevâh, les « tous dieux », la troisième. Mais, ajoute le texte, en sacrifiant avec ce sacrifice sans tête, ils n'obtinrent pas de bénédictions ni ne conquièrent le monde céleste. C'est alors qu'ils s'adressèrent aux Açvin, leu

demandant, en leur qualité de médecins, de remettre une tête au sacrifice (*bhishajau vai sthah idam yajnasya çirah pratidhattam iti*). Les Açvin répondirent en demandant pour salaire de se voir attribuer aussi une oblation de soma (*tâv abrûtâm : varam vrnâvahai graha eva nâv atrâpi grhyatâm iti*). Cela leur fut accordé, sous la forme du *pravargya*, offrande préliminaire au sacrifice proprement dit, qui en constitue bien, liturgiquement parlant, la tête et où les Açvin, en effet, sont à l'honneur. Naturellement les dieux sacrifiant avec ce sacrifice restauré, « recapité », obtinrent bénédiction et conquirent le monde céleste.

Dans ce texte et dans quelques autres, la récompense que reçoivent les Açvin est le *pravargya*, simple préliminaire. Dans la plupart des variantes, il s'agit d'autre chose : les Açvin demandent et obtiennent qu'il leur soit fait, à l'intérieur même du sacrifice-type de soma, lors de la pressée matinale, une oblation particulière qui les mette en tiers avec les deux couples Indra-Vâyu et Mitra-Varuna, c'est-à-dire, notons-le au passage, qui, suivant la formule tripartite déjà attestée dans le traité du roi arya de Mitani, les associe au dieu guerrier (lui-même associé à Vâyu, « le Vent ») et aux deux dieux de la souveraineté magico-religieuse. En effet, le rituel classique prévoit ces trois offrandes lors de la pressée matinale, c'est-à-dire de la première des trois pressées qui marquent un jour normal de sacrifice de soma.

Que les Açvin, initialement, avant le pacte, soient non seulement *autres* que l'ensemble des

deva mais *inférieurs* à eux, c'est ce que confirme un trait qui n'apparaît pas dans le *Taittirîya Aranyaka* précédemment cité, mais qui apparaît dans toutes les versions où leur récompense est placée non dans les préliminaires mais dans la première pressée du sacrifice. A la demande que formulent les Açvin, les dieux opposent un refus dédaigneux : « Nous ne vous inviterons pas ; mêlés aux hommes, vous avez beaucoup circulé en guérissant » (*Çat. Brâhm.*, IV, 1, 5, 14 : *na vâm upahwayishyâmahe, bahu manushyeshu samrshtam acârishlam bhishajyantâv iti* ; cf. *Taittirîya Samhitâ*, VI, 4, 9, 1, où les dieux disent : « Ces deux là sont impurs, circulant parmi les hommes, médecins », *apûtau vai imau manushyacarau bhishajau*). Et c'est bien vrai : les Açvin des légendes vivent parmi les hommes, en amis des hommes, occupés à guérir. Les dieux ne cèdent, dans les textes des Brâhmana, que parce que les Açvin posent leurs conditions : pour remettre une tête au sacrifice, ils exigent d'être admis parmi les bénéficiaires du mécanisme mystique ainsi restauré.

Dans l'épopée, la forme du chantage est différente (cf. *JMQ*, p. 175) et l'affabulation plus dramatique, mais l'objection des deva est la même, encore plus rudement exprimée, et la distance initiale entre deva et Açvin (appelés maintenant l'un Nâsatya au singulier, l'autre Dasra) est accrue du fait que ceux-ci, en leur qualité d'artisans, sont d'abord des « dieux çûdra », assimilés à la quatrième et non à la troisième classe sociale, et ne font même pas partie de la société divine *arya*, régulière : au Sage

Cyavana qui, par reconnaissance pour un service d'ordre médical, veut contraindre Indra à les admettre à boire le soma, le chef des deva répond : « Ces deux-là sont méprisés par nous, comment deviendraient-ils buveurs de soma ? Ils ne sont pas les égaux des dieux » (*asmâbhir ninditâv etau, bhavetam somapau katham ? devair na sammitâv etau...*). Et il faut que Cyavana, en vertu de la toute-puissance que confère l'ascétisme, terrorise Indra et les deva par la création d'un monstre menaçant, pour que ceux-ci capitulent et partagent leur privilège avec les Açvin.

Il y a donc une tradition indienne multiforme et diversement exploitée mais vivace et constante dans son principe, qui affirme la distinction et l'inégalité initiales d'Indra et des deva d'une part, des Açvin ou Nâsatya d'autre part. Et l'interprétation du fait est immédiate : elle ressort des objections d'Indra à l'admission des Açvin. Il s'agit d'une véritable inégalité sociale, les Açvin représentant, sous la brillante aristocratie divine, une vraie plèbe, habile, laborieuse, serviable, mais sans lustre. Cela s'accorde avec les mythes propres des Açvin et les services qu'ils rendent dans le rituel : tout y relève de cette fonction de fécondité, de vitalité, d'abondance qui, d'un bout à l'autre du monde indo-européen, complète par le bas la tripartition cosmique et sociale.

Dans *Jupiter Mars Quirinus*, pp. 60-61, on a cité quelques textes rituels, plus précis et plus significatifs que l'hymne VIII, 26 du *Rg Veda*, où se trouvent associés les mêmes dieux : seule

l'interprétation fonctionnelle en rend compte d'une manière satisfaisante.

C'est d'abord (*Çat. Bráhm.*, VII, 2, 2, 12), la formule qui accompagne une opération préparatoire dans un rituel important et archaïque, l'établissement de l'autel du feu *áhavanīya*; la formule est adressée à cette « Vache d'Abondance » qui, dans la mythologie védique et classique, est en liaison essentielle avec la hiérarchie, exactement avec la *mise en hiérarchie* des êtres, puisque, dans l'histoire du roi Prthu, ce sont ses dons, appropriés à chacun, qui mettent chacun à sa juste place dans le monde (v. *Servius et la Fortune*, pp. 104 et suiv., 208 et suiv.). La formule dont nous parlons fait évidemment référence à ce service classificatoire; la voici: « Produis (comme lait) ce qu'ils désirent, ô Vache d'Abondance, à Mitra-Varuna, à Indra, aux deux Açvin, à Pûshan, aux créatures et aux plantes! » On se trouve devant une classification sommaire mais exhaustive des divers êtres, par ordre décroissant de dignité; les deux derniers termes, qui sont des noms communs, généralisent l'invocation jusque dans le monde des « non-raisonnables »; Pûshan est le dieu des troupeaux et généralement des animaux, et il est rattaché parfois aussi aux çûdra, à cette partie non-arya de l'humanité qui est toute proche des bêtes (*Bṛhadâraṇyaka-upanishad*, I, 4, 13); par conséquent, entre les religieux Mitra-Varuna et le guerrier Indra d'une part et le çûdra Pûshan d'autre part, les Açvin représentent le tiers-état arya, la troisième et dernière classe du vieux système, les inférieurs mais estimables *vaiçya*.

C'est ensuite la séquence même des trois offrandes qui, dans le sacrifice-type de soma, utilisent la première pressée. La première de ces offrandes est adressée à Indra-Vâyû, la seconde à Mitra-Varuna, la troisième aux deux Açvin (et c'est, on l'a vu, pour expliquer cette présence des Açvin aux côtés des dieux « nobles » que le Çatapatha Brâhmana raconte la légende du sacrifice « recapité »). Ici, chaque niveau divin est représenté par deux dieux, c'est-à-dire que la formule *couple* a été généralisée. L'association de Vâyû, le Vent, au dieu guerrier, se justifie à tous égards et peut être ancienne, puisque, dans l'Iran, Vayu est aussi essentiellement un dieu guerrier ; puisque, dans l'Iran encore, la première des dix incarnations du dieu guerrier Vərəθrağhna (cf. le védique Indra Vrtrahan) est le vent ; puisque, dans la localisation cosmique des fonctions, aussi bien chez les Indiens que chez les Iraniens, c'est l'*atmosphère*, entre le ciel et la terre, qui correspond à la deuxième fonction (v. *JMQ*, pp. 64 et suiv.) ; puisqu'enfin des mythes bien connus, dans diverses mythologies indo-européennes, décomposent aussi la fonction guerrière et son résultat, la victoire, en un couple « Force et Vitesse », « Cogneur et Coureur (cocher du char) » (Polydeukès et *Kastôr* ; Cûchulainn et son cocher Loeg...). Quant au fait que le niveau Indra-Vâyû soit ici en tête, avant le niveau Mitra-Varuna, il correspond sans doute à l'affinité toute particulière d'Indra pour le soma, pour la liqueur où il puise l'ivresse nécessaire à des victoires qui sont elles-mêmes nécessaires au salut du monde : la seconde pressée, celle de

midi, la plus solennelle, ne lui est-elle pas exclusivement réservée ? Ceci dit, on conçoit que cette triple offrande, ces trois toasts qui forment la première des offensives sacrificielles de la journée, s'adressent aux trois groupes de dieux qui patronnent distributivement les trois grandes fonctions cosmiques et sociales : c'est pour la même raison que, chez les Scandinaves païens, deux des groupements de toasts connus lors des libations de bière étaient (et l'on notera, ici encore, que le « dieu fort » passe en tête) : 1° *Thôrr, Odhinn, Freyja* (ou *Freyr* ?) ; 2° *Thôrr, Odhinn, Freyja* et les *Ases* en général (E. H. Meyer, *Germanische Mythologie*, 1891, p. 186).

D'autres mythes, dont il n'a pas encore été fait état, présentent la même hiérarchie. En voici un, notamment, qu'une analogie germanique aussi bien que la comparaison des variantes védiques engagent à interpréter d'après les trois fonctions. On sait que les *Rbhū* sont trois ouvriers, trois artistes divins, dont l'activité est généralement désignée par cette racine *taksh-* (cf. *takshan-* « charpentier ») qui se retrouve dans avest. *tashan-*, grec *tektôn* « charpentier », v.-slave *tesati* « travailler à la hache », v.-haut-all. *dehsala* « hache », mais aussi dans latin *texere* « tisser » et dans moy.-haut-all. *dehsen* « briser le chanvre ». Ils s'appellent l'un *Vâja* « le vigoureux », le second simplement *Rbhū* ou bien *Rbhukshan* « le chef des *Rbhū* », le troisième *Vibhvan* « le puissant ». Or *Rg Veda* IV, 33, 9 spécialise leurs services : « *Vâja* aux belles œuvres était des dieux (c.-à-d. travaillait pour les dieux), *Rbhukshan* d'*Indra*, *Vibhvan* de *Varuna*. » On

a donc ici, par ordre croissant de dignité, l'ensemble des dieux (cf. les *Viçvedevâh* formant le terme inférieur des listes divines), puis Indra, puis *Varuna*. Mais une autre tradition énumère, avec les divinités destinataires, les trois chefs-d'œuvre qui ont valu aux *Rbhu* d'être eux aussi admis aux honneurs du sacrifice de soma (à la pressée du *soir*) ; il y est fait référence dans la plupart des hymnes qui leur sont dédiés : pour les *Açvin*, ils ont fabriqué un char merveilleux, à trois roues, sur lequel ces divinités font leurs courses pacifiques ; pour Indra, ils ont fabriqué deux chevaux bais ; pour *Brhaspati*, à partir d'une pièce de peau, ils ont fabriqué une vache qui donne du nectar et qui prend toutes les formes. *Rg Veda*, I, 161, 6, dit par exemple : « Indra attela les deux chevaux bais, les *Açvin* le char, *Brhaspati* amena la vache omniforme (*indro harî yuyuje açvinâ ratham brhaspatîr viçvâpâm upâjata*) : c'est pourquoi *Rbhu*, *Vibhvan* et *Vâja* aux belles œuvres ont rejoint les dieux pour avoir part au sacrifice. » Le guerrier Indra reste ferme dans cette seconde triade. *Brhaspati* est un dieu artificiel incarnant l'essence du culte, le dieu même de la classe sacerdotale ; les *Açvin* sont donc, ici encore, en tiers avec deux dieux à caractère fonctionnel net et doivent, par le bas, compléter la tripartition. Les deux séquences, « les dieux, Indra, *Varuna* » et « les *Açvin*, Indra, *Brhaspati* » sont équivalentes, indiquant que les trois *Rbhu*, distributivement, servent aux dieux des trois niveaux ; en combinant les deux formules, en remplaçant, dans la seconde, le dieu artificiel et récent *Brhaspati* par le vieux dieu

magicien Varuna qui figure dans l'autre, et, dans la première, l'expression générale « les dieux » par les Aṣvin qui figurent dans l'autre, on retrouve le groupement « Aṣvin, Indra, Varuna ».

Si l'on doutait de la valeur fonctionnelle de ce palmarès, de ces chefs-d'œuvre des trois Rbhu, il suffirait de rappeler le mythe scandinave qui montre, en rivalité avec d'autres forgerons nains, leurs homonymes les « Elfes noirs » (*Svartálfar* : les « Elfes » germaniques rejoignent étymologiquement les Rbhu indiens) ; chacune des deux équipes produit trois chefs-d'œuvre ; les Elfes forgent une chevelure d'or pour la femme de Thôrr, le bateau *Skídhbladhvir* pour Freyr, l'épée *Gungnir* pour *Odhinn* ; les nains forgent le sanglier aux soies d'or *Gullinborsti* pour Freyr, l'anneau magique *Draupnir* pour *Odhinn*, le marteau *Mjöllnir* pour Thôrr (*Skáldskaparmál*, 33). M. Jan de Vries a donné (*The Problem of Loki*, dans *Folklore Fellows Communications*, 110, Helsinki, 1933, p. 90) des raisons de penser que la seule liste ancienne est la seconde, et en effet c'est là que la correspondance éclate entre la nature des trois objets (anneau magique, marteau meurtrier, pseudo-animal) et la fonction des trois dieux destinataires ; en tous cas le caractère fonctionnel de ces derniers ne fait pas de doute, attesté qu'il est par tout l'ensemble des mythes de chacun et par plusieurs traditions ou rituels où ils sont organiquement groupés (v. *Mythes et dieux des Germains*, 1939) : Freyr, c'est la fécondité ; Thôrr, c'est la force guerrière, brutale ; *Odhinn*, c'est la souveraineté magique. Il est évident qu'il faut donner une

valeur parallèle au mythe homologue des *Rbhu*, celle-là même que suggéraient déjà les noms des dieux destinataires et la nature des chefs-d'œuvres. (Les *Rbhu* apparaissent d'autre part, comme les *Svartâlfar* avec les nains scandinaves, dans une compétition artistique avec l'autre grand ouvrier védique, *Tvashtr* ; cf. Graebner, *Thor und Maui*, dans *Anthropos*, XIV-XV, Vienne, 1919-1920, p. 1106, que M. J. de Vries élimine trop dédaigneusement, *o. c.*, p. 95, n. 2.)

Ces faits, auxquels il serait possible de joindre quelques autres, suffisent à prouver que, aux temps védiques, lorsqu'apparaissent dans les diverses cases d'un même ensemble les dieux *Varuna* (ou *Mitra-Varuna*), *Indra* (ou *Indra-Vâyu*) et les *Nâsatya* ou *Açvin*, ces groupements ont valeur classificatoire et évoquent la tripartition fonctionnelle du monde, ou de la société. Il est probable que tel était déjà l'état de choses prévédique, préindien, indo-iranien. Et cela fournit, de l'association de *Mitra-Varuna*, d'*Indra* et des *Nâsatya* dans le traité de *Boghazkeui* une interprétation qui ne contredit pas celle de M. Christensen mais, croyons-nous, la rend tout à fait satisfaisante : sous *Mitra-Varuna*, dieux de la souveraineté, c'est-à-dire dieux qui patronnent le sacré et le juste, dieux de la royauté avec ses auxiliaires nécessaires, prêtres et juristes (cf. notre étude sur *Mitra-Varuna*, 1940), on n'a pas, sur le même plan, « *Indra* et les *Nâsatya* », représentants doubles d'une même sorte de dieux ; on a, à un second niveau, *Indra*, le dieu de la fonction guerrière et de l'aristocratie militaire (de ces *mariyani* qui paraissent dans les textes cunéiformes relatifs

au peuple de Mitani et où l'on a reconnu dès longtemps les **marya*- indo-iraniens, « les hommes du Männerbund », les jeunes guerriers) ; puis, à un niveau encore inférieur, on a les patrons du tiers-état, les Nâsatya. En nommant ces dieux ensemble, et dans cet ordre, le roi fait deux opérations précises : il engage, avec lui-même, toute la société du royaume présentée dans sa forme régulière ; et il évoque les trois grandes provinces du destin et de la providence. Cela correspond d'ailleurs au libellé des malédictions qu'il accepte d'encourir en cas de parjure : de sa personne à son peuple et à sa terre — stérilité, expulsion et oubli, haine générale de la part des dieux —, longuement, tout y passe.

VI

Jupiter Mars Quirinus.

Dans ce qui précède, on n'a presque pas eu recours au témoignage des peuples indo-européens autres que les Indo-Iraniens. C'est de l'analyse des faits indo-iraniens qu'on a tiré les principaux éléments de la démonstration. Mais cela ne signifie pas que l'on sous-estime les arguments comparatifs que de précédents travaux ont fournis ou préparés.

Le traité de Boghazkeuï est placé sous la garantie des dieux fonctionnels de la société arya ? C'était sans doute, à cette époque qui nous semble lointaine, une tradition diplomatique déjà bien ancienne. Elle se retrouve en tous cas à Rome, où les dieux de la triade fonctionnelle archaïque, le souverain Jupiter, Mars patron des

milites, et Quirinus patron des *Quirites*, sont invoqués parfois par les féciaux lors de la conclusion des traités. Polybe, III, 25, 6, montre les Romains s'engageant avec les Carthaginois au temps de l'aventure de Pyrrhus : les Carthaginois jurent par leurs dieux nationaux ; les Romains par Jupiter Lapis, par Mars et par Quirinus. Et pourtant il s'agit d'une époque où la vieille articulation de ces trois dieux n'était plus comprise.

Nous n'avons pas de texte de traité scandinave datant de l'époque du paganisme. Nous avons du moins une belle formule de malédiction politique : celle qu'Egill fils de Skallagrîmr lance, dans la saga qui porte son nom, contre le roi Erik de Norvège qui l'a dépouillé de ses biens et contraint à l'exil (chap. 56, fin). Cette malédiction revêt la forme contournée qui caractérise la poésie des scaldes, mais elle a un sens très précis : « Puissent les dieux (*bönd*) chasser le roi ; les dieux (*godh*) lui feraient ainsi payer le rapt de mes biens ! Que les dieux (*rögn*) et *Odhinn* s'irritent ! Ase du pays (*Landóss*), fais que l'oppresseur du peuple doive fuir de ses terres ! Que Freyr et *Njördhr* haïssent le fléau des hommes qui ravage les sanctuaires ! » Dans son commentaire à la saga (*Allnordische Sagabibliothek*, Halle, 1894, p. 180), Finnur Jónsson analyse bien le mouvement de cette stance : « Le poète invoque d'abord les dieux en général ; puis, individuellement, en premier, le tout-puissant *Odhinn*, et *Thôrr*, le vigoureux *Landóss*, et, pour finir, Freyr et *Njördhr* comme dieux de la fécondité et dispensateurs de richesses. » (Pour

l'identification *Landóss* = *Thórr*, malgré l'avis contraire de M. J. de Vries, *Altgerman. Religionsgesch.*, II, Berlin, 1937, p. 375, cf. E. Wessén, *Studier till hedna Sveriges mytologi och fornhistoria*, Upsal, 1924, p. 127 ; Oss, « Ase », ne saurait désigner un génie secondaire, comme le suggère M. J. de Vries ; de plus, il faut ici un dieu aussi important que *Odhinn*, *Freyr* et *Thórr* ; enfin *Thórr* est plusieurs fois désigné par des périphrases contenant le nom « Ase », comme si l'on évitait de prononcer son vrai nom.)

Mais, par delà ces usages spéciaux, juridiques, des listes de dieux fonctionnels chez les divers peuples indo-européens, c'est tout le complexe de représentations religieuses rassemblées autour des trois fonctions qu'il faut ici rappeler : c'est pourquoi la présente étude, malgré son sujet proprement iranien, doit être intitulée « *Jupiter Mars Quirinus*, III ». Il serait maladroit et ridicule, à chaque nouvelle enquête, de prétendre se passer des résultats précédemment acquis. On ne peut que renvoyer le lecteur aux deux premiers volumes de la présente série, ainsi qu'à l'article que M. Benveniste a consacré en 1938 aux « traditions indo-iraniennes sur les classes sociales » (*Journ. Asiat.*, CCXXX, pp. 529 et suiv.). Il y trouvera des raisons nombreuses de penser que la théorie des trois fonctions cosmiques et sociales a dominé la vie politique et religieuse des Indo-Européens.

Et maintenant retournons-nous vers l'Iran. Non plus vers les ancêtres préhistoriques des Iraniens, mais vers les plus vieux documents qu

nous ayons conservés des Iraniens eux-mêmes. De cette mythologie des trois fonctions, que le traité de Boghazkeui nous a montrée en pleine vigueur au xiv^e siècle avant notre ère, n'y a-t-il plus trace dans les constructions mazdéennes ? En particulier Zoroastre a-t-il laissé tout perdre de ce qui constituait le cadre le plus général de la pensée de ses pères ?

CHAPITRE II

LES « IMMORTELS BIENFAISANTS »

SOMMAIRE : *Rapide exposé de l'évolution des religions iraniennes et mise en place du zoroastrisme pur, tel que l'exposent les gâthâ, vieux poèmes insérés dans l'Avesta (I). — Résumé de la doctrine des gâthâ: monothéisme intransigeant, le dieu unique Ahura Mazdâh étant seulement assisté par un groupe d'entités, les Amōsha Spānta, « les Immortels Bienfaisants » ; opposition vive et généralisée du bien et du mal ; eschatologie développée ; élimination du rituel ; extrême révérence du bœuf (II). — Etude rhétorique des gâthâ, destinée à montrer ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas légitimement déduire de ces textes volontairement contournés, où les dogmes ne sont pas exposés en clair et en ordre comme dans un catéchisme, mais allusivement et avec rupture des ensembles, inversion des éléments et autres grâces analogues, sans parler des longs et vains remplissages qui souvent enveloppent quelques mots-clefs, seuls significatifs. Illustrations prises dans la doctrine des « Immortels Bienfaisants » : par exemple des allusions nombreuses, mais rien de plus, permettent d'affirmer que, dans les gâthâ, ces entités ont déjà deux séries de valeurs parallèles, les unes abstraites (la Bonne Pensée, l'Ordre, le Pouvoir, la Piété, l'Intégrité et l'Immortalité), les autres concrètes (le bœuf, le feu, le métal, la terre, les eaux et les plantes) ; de même la statistique, mais elle seule, montre que les « Immortels Bienfaisants » des gâthâ sont bien*

déjà six, les six de la tradition ultérieure, quoique le poète se donne parfois l'élégance de personnifier à leurs côtés d'autres abstractions (III). — Critique de l'explication traditionnelle qui voit dans les « Immortels Bienfaisants » les homologues des Aditya ou dieux souverains des textes indiens védiques (Mitra et Varuna, Aryaman, Bhaga, Amça...) : la correspondance n'est évidente qu'entre l'entité iranienne l'Ordre (Asha, c'est-à-dire Arta) et le dieu védique Varuna, garant de l'ordre cosmique et moral (rta) ; en revanche les homonymes iraniens des védiques Aryaman et Bhaga ne figurent pas dans la liste des « Immortels Bienfaisants » et les « Immortels Bienfaisants » autres que les tout premiers n'ont pas de rapport probable avec les Aditya (IV). — Hypothèse de travail : le système des « Immortels Bienfaisants » est une forme nouvelle, moralisée, rendue compatible avec le monothéisme, que le réformateur Zoroastre a donnée au système indo-iranien et indo-européen des dieux patrons des fonctions cosmiques et sociales. Un certain nombre de constatations immédiates sont relevées à l'appui de cette hypothèse ; elles ne sauraient être résumées et doivent être lues avec attention (V).

I

Les religions de l'Iran.

On a parfois opposé le magnifique dédain que l'Inde n'a cessé de témoigner à ses fastes temporels et le soin que l'Iran a pris, à certaines époques et en certains lieux, de consigner ses hauts faits. L'opposition est illusoire. L'Iran n'est pas plus que l'Inde la terre de l'histoire. Dans la tradition qui a abouti au *Livre des Rois*, il a superbement oublié le nom des grands Achéménides, malgré les inscriptions que ces rois avaient gravées à l'imitation des plus vieux princes sumé-

riens, babyloniens et élamites. Même pour les époques plus récentes des Arsacides et des Sassanides, en dépit des inscriptions et des monnaies, si nous n'avions le contrôle des annalistes occidentaux, nous ne nous y reconnâtrions pas. L'Avesta ignore l'histoire. Les textes pehlevi, souvent, la falsifient.

Par suite, en ce qui concerne l'évolution des religions de l'Iran, les plus importants problèmes de chronologie, et souvent les problèmes de localisation géographique, restent ouverts. Des tentatives révolutionnaires comme celle, toute récente, de M. Nyberg, montrent bien que toute cette matière échappe aux prises. Et des conversions comme celle de M. Christensen qui, de 1926 à 1932, a accepté de rajeunir Zoroastre d'un bon nombre de siècles, ne seraient plus possibles, dans l'Inde même, à propos du Bouddha.

Presque rien, donc, n'est certain. Et ce qui est probable ne forme pas une masse considérable. Pour ce qui est de Zoroastre, il est certain (Benveniste, Christensen, Nyberg) que le zoroastrisme évolué, le syncrétisme que reflète le gros de l'Avesta, était chose achevée avant 485 : des arguments tirés du calendrier mazdéen, formulés par J. Marquart (*Untersuchungen zur Geschichte von Iran*, II, Leipzig, 1905, pp. 210 et suiv.), sont décisifs à cet égard.

Il est également certain que les Gâthâ de l'Avesta, poèmes écrits dans un dialecte iranien oriental, représentent la pensée propre de Zoroastre ou de ses proches. Il est probable en outre que Zoroastre n'est pas né dans une province de l'Ouest comme le prétend une tradition formée

à l'époque où c'est à l'Ouest que se trouvait le centre politique et religieux de l'Iran, mais bien dans une province de l'Est, du Nord-Est, sans doute la Chorasmie (Benveniste, Christensen, Nyberg, contre Nöldeke, W. Wüst...), celle-là même dans le dialecte de laquelle sont écrites les Gâthâ. Tout ce qui est dit par ailleurs de Zoroastre est légende, et légende souvent tardive, chargée d'arrière-pensées théologiques ou politiques.

Dans ces conditions on conçoit que les problèmes relatifs à l'évolution, au classement même des religions iraniennes soient difficiles à saisir : rapports entre les Gâthâ et le reste de l'Avesta ; rapports entre les doctrines de cette compilation avestique et les doctrines des livres pehlevi ; rapports de ces diverses formes de la religion zoroastrienne avec la religion des Mèdes, avec celle des Achéménides, avec le zervanisme aussi qui a prospéré ou du moins qui a laissé ses documents principaux dans l'Iran occidental. Voici en bref ce qu'on peut dire.

Ainsi que l'a établi M. Benveniste (*The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris, 1929, ch. II), les Perses Achéménides, à en juger par les inscriptions et par Hérodote I, 131, 132, 140, n'ont pas été des zoroastriens ; M. Christensen s'est rangé à cette opinion après avoir soutenu l'opinion contraire, que les récents efforts de M. Herzfeld (*Rev. de l'Hist. des Rel.*, CXXIII, 1936, pp. 21 et suiv.) n'ont pas réussi à rendre probable. La religion des mages médicaux, dont parle Hérodote dans le même passage, n'était pas non plus zoroastrienne (Benveniste,

o. c., ch. II), non plus que la forme dégénérée de mazdéisme cappadocien qu'a décrite Strabon, XV, 3, 13-15 et 20 (Benveniste, o. c., ch. III). Quant au zervanisme — dont la thèse essentielle est esquissée dans une des *Gâthâ* —, M. Benveniste, puis MM. Schaefer et Nyberg en ont montré l'importance et l'antiquité et ont décelé dans les livres avestiques et pehlevi des morceaux zervanites parfois considérables ; M. Benveniste, notamment, après avoir exposé son sentiment (o. c., ch. IV et *J. As.*, 1929, 2, pp. 287 et suiv. : *Un rite zervanite chez Plutarque*), l'a maintenu contre les objections de M. Christensen (Christensen : *Le monde Oriental*, XXV, 1931, pp. 29 et suiv. : *A-t-il existé une religion zervanite ?* ; Benveniste : *Le monde Oriental*, XXVII, 1933, pp. 206 et suiv. ; cf. Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I, pp. 65-66).

Entre les *Gâthâ* et l'Avesta récent, les rapports généralement admis sont les suivants. Zoroastre a fait une puissante réforme. Pour ne parler que de la théologie (le culte, avec le *haoma*, donnerait lieu à des remarques de même sens), il a substitué à une religion indo-iranienne, polythéiste, naturaliste, une religion morale caractérisée par l'adoration du seul Ahura Mazdâh, « le Seigneur Sagesse », et, au dessous de lui, de quelques grandes entités, « la Bonne Pensée », « l'Ordre », etc., celles qui deviendront un peu plus tard les six *Amasha Spanta* « les Immortels Bienfaisants » (Pour le sens de *Spanta* « actif surnaturellement, efficace, bienfaisant », v. H. W. Bailey, *Iranian Studies*, III, 2, dans *Bull. of the*

School of Orient. Stud., VII, Londres, 1934, pp. 277 et suiv.). Tel est l'état de choses dans les *Gâthâ*; mais, par un retour offensif, la religion polythéiste a amené la religion zoroastrienne à composition : bien des dieux indo-iraniens (*Mithra*, *Airyaman*, *Vayu*, *Vərəθrağhna*, *Nairyōsanha*...) et aussi des divinités propres à l'Iran (*Anâhitâ*...) sont entrés plus ou moins vite dans la religion réformée, à une place subordonnée, certes, au-dessous d'*Ahura Mazdâh* et de ses *Aməsha Spənta*, mais en tant qu'objets de culte, *Yazata* (on oppose parfois ces qualités, *Aməsha Spənta* et *Yazata*, comme « Archanges » et « Anges ») : c'est là le tableau que présente au lecteur l'*Avesta* récent, c'est-à-dire toutes les parties de l'*Avesta* autres que les *Gâthâ*, et, dans son sillage, la littérature pehlevi tout entière. Mais l'examen de la langue, des formules, et aussi certaines comparaisons indo-iraniennes ont conduit à penser que plusieurs textes de l'*Avesta* dit récent, plusieurs des *Yasht* (textes poétiques, liturgiques, consacrés en principe chacun à l'un des *Yazata*) contiennent de la matière et même des fragments de rédaction très ancienne, contemporains des *Gâthâ* ou même antérieurs; leur langue est un autre dialecte de l'Iran oriental, voisin mais différent de celui des *Gâthâ*, souvent moins archaïque, parfois davantage (A. Meillet, *J. As*, 1917, II, pp. 183 et suiv.); ces fragments anciens ont été seulement habillés, enrobés dans des versets récents, plus ou moins franchement zoroastriens, que le style plus maladroit et parfois la langue moins pure permettent de déceler : trace palpable du compromis qui a rapproché le

polythéisme ancestral et la réforme zoroastrienne. M. Christensen a repéré ainsi, dans sept Yasht certainement archaïques (5, 8, 10, 13-15, 19), les passages primitifs, puis les interpolations anciennes et récentes (*les Kayanides*, *Meddelelser* de la Soc. roy. des Sciences de Danemark, XIX, 2, Copenhague, 1932, pp. 14 et suiv.). Tout cela enfin a été systématisé après la « période grecque » de l'Iran, et aussi chargé de spéculations d'origines diverses : c'est d'ailleurs alors, et alors seulement, que les textes avestiques ont été recueillis et maladroitement réunis. Puis sont venus les livres pehlevi de diverses époques, sassanide et surtout post-sassanide, qui sont fondés en partie sur de vastes morceaux aujourd'hui perdus de la compilation avestique, mais qui reflètent aussi les formes de pensée successives et tardives de la société croyante.

Ce schéma est sûrement trop simple, au moins à son début. Un fait certain donne à réfléchir. Si les rois achéménides ne sont pas zoroastriens, il faut reconnaître que la théologie qui se développe à Behistoun et dans toutes les inscriptions des premiers représentants de la dynastie est de même niveau que celle des Gâthâ. Elle ne nomme, mais avec une révérence extrême, que le Grand Dieu, *Auramazdâ* ; tout au plus lui subordonne-t-elle parfois dans une formule collective et anonyme « tous les dieux » (sous un nom indo-iranien, *baga*, qu'ignorent les Gâthâ : par exemple Darius dit : *manâ auramazdâ upatâm baratuw hadâ vithaibish bagaibish* « Qu'Auramazdâ me porte secours avec tous les dieux ! ») ; elle est

pleine d'expressions abstraites, différentes de celles des *Gâthâ*, mais de même type ; elle est toute chargée de soucis moraux. Plus tard seulement, sur les inscriptions d'Artaxerxès II, d'autres noms de divinités, *Mithra*, *Anâhitâ*, apparaîtront à côté d'*Auramazdâ*, — comme, dans l'*Avesta* récent, ces mêmes noms reparaissent à côté d'*Ahura Mazdâh* et des Archanges.

Ce parallélisme de forme et de développement entre le zoroastrisme et la religion des Achéménides oblige à nuancer l'idée de « réforme zoroastrienne ». Zoroastre a dû faire une réforme du second degré, une réforme de réforme. Il a dû travailler sur un mazdéisme déjà existant, sur une religion du « Seigneur Sagesse » qui constituait déjà, par rapport au polythéisme indo-iranien, non pas une évolution, mais une révolution systématique, moralisante. On ne s'expliquerait pas autrement la situation, également bien que diversement privilégiée et quasi exclusive, de *Mazdâh* (ou *Mazdâh Ahura*) dans les *Gâthâ* et d'*Auramazdâ* à Béhistoun, et l'ambiance prédicante où tous deux évoluent ; on ne s'expliquerait pas non plus que le vieux nom indo-iranien (et même indo-européen) des dieux lumineux, *daiva-*, soit devenu, dans les *Gâthâ* comme dans les inscriptions achéménides, le nom des démons.

Mais cela même est peut-être encore trop simple. Dans l'Iran oriental, entre la religion indo-iranienne et le zoroastrisme, plus d'une seule réforme intermédiaire a pu trouver place : l'histoire de mainte secte montre comment un inspiré en appelle un autre. Il faut garder cette

possibilité présente à l'esprit quand on cherche en quoi a consisté, à partir de la « réforme mazdéenne », la « surréforme » de Zoroastre.

II

Les Gâthâ de l'Avesta : la doctrine.

Les *Gâthâ* sont un groupe de poèmes que les compilateurs ont logés, assez maladroitement, dans le livre de l'Avesta intitulé *Yasna* « le sacrifice », dont ils forment les chapitres 28 à 34, 43 à 50, et 53. Ils ont été étudiés avec un soin particulier et à tous les points de vue : langue, style, métrique, analogies védiques, doctrine. Ils ont été maintes fois traduits. Et pourtant bien des passages demeurent obscurs et, pour tout dire, intraduisibles.

Si l'on s'en tient aux grandes lignes, il est facile de mettre en formule les caractères principaux de la doctrine des *Gâthâ*.

A. Théologiquement d'abord :

1° *Mazdâh*, ou *Mazdâh Ahura*, occupe une place éminente. Son nom est présent dans le plus grand nombre des stances, le plus souvent au vocatif. Non seulement aucun des anciens dieux indo-iraniens (tels que *Mithra*) n'est nommé à côté de lui, mais les désignations d'*Amasha Spanta*, de *Yazata*, qui, dans l'Avesta récent, notent collectivement des groupes d'êtres spirituels subordonnés à Ahura Mazdâh, sont ignorées. Néanmoins les grandes Entités qui seront appelées *Amasha Spanta* sont presque constamment présentes à côté de Mazdâh, qui est dit

souvent agir « avec » eux ou « par » eux, et qui est parfois rapproché d'eux dans des formules au pluriel et aussi dans le substantif pluriel *ahuranhō* « les Seigneurs ». Fugitivement, dans le sillage des six Entités, on en voit passer deux ou trois autres, que la théologie ultérieure utilise autrement, hors du cercle des *Amasha Spanta*.

2^o Les *Gâthâ* sont pénétrées de l'opposition du bien et du mal. Le monde est un champ clos, où les forces du bien et du mal (les bons contre les méchants, Dieu et ses auxiliaires contre les démons, les vertus contre les vices) ne cessent de combattre. On a ainsi, en un certain sens, le cadre du dualisme où se développera la pensée de l'Iran, cadre qui ne fait d'ailleurs que systématiser une tendance de la religion indo-irannienne, si l'on en juge par l'importance que la littérature védique, hymnes et livres liturgiques, attache elle aussi aux victoires des divers dieux sur les divers démons. Les mots dans lesquels les *Gâthâ* expriment le plus volontiers cette opposition (*asha* « l'ordre, la vérité... », *drug* « le mensonge, le désordre... » ; d'où *ashavan-* « bon », *dragvant-* « méchant », s'opposent aussi constamment dans le *Rg Veda* (*rita-* et *druh-* : v. B. Geiger, *Die Amasha Spantas*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1916, pp. 179 et suiv.). Mais A. Meillet (*Les Gâthâ de l'Avesta*, 1925, pp. 58-63) a noté que les *Gâthâ* ne présentent pas, au sens exact du mot, une théologie dualiste : il n'y a pas équipollence entre le bien et le mal ; aucun « anti-dieu » n'équilibre *Mazdâh*. Tout au plus, à *Spanta Mainyu*, à « l'Esprit Bienfaisant », entité exprimant « le principe actif

de tout ce qu'il y a de bon, de profitable, dans la personne de Mazdâh », les Gâthâ opposent une entité de même forme, au nom moins stable (*Mainyu* avec les adjectifs signifiant « mauvais » : *anra, aka, dragvant*) et parlent, au duel, de *Mainyû* « les deux Esprits » ; mais Mazdâh proprement dit, concept plus vaste que Spanta Mainyu, est hors de cette opposition, ainsi qu'il ressort de la Gâthâ même (*Yasna*, 30) qui semble avoir fourni la première matière à la réflexion zervanite.

3° Les Gâthâ indiquent légèrement une opposition qui ne coïncide nullement avec la précédente et qui est appelée à un grand avenir : l'opposition du spirituel et du matériel, de la pensée et du « monde osseux », comme disent les Gâthâ ; le poète, par exemple, demande à Mazdâh (*Yasna*, 28, 2) de lui accorder les bénédictions *ahvâo astvatascâ hyatcâ mananhô* « du monde osseux et de celui de la pensée ».

4° Les Gâthâ enseignent des choses précises sur la destinée de l'âme après la mort. C'est même un de leurs principaux thèmes. Il y aura jugement particulier et jugement général. Il y aura passage sur le pont *Cinval*, ce pont de séparation, de triage, qui, on le saura pas des textes ultérieurs, se rétrécit à la largeur d'un cheveu sous les pas des méchants, et qui est devenu de proche en proche une image familière à plusieurs religions et à tous les folklores de l'Asie antérieure (cf. l'interprétation « chamanique » de M. Nyberg, *die Religionen des alten Iran*, pp. 180 et suiv.). Il y aura une ordalie terrible par le feu et par le métal fondu. Il y aura rétribution

exacte pour les sectateurs de l'ordre, *Asha*, et pour ceux de la mauvaise *Drug*.

5° Enfin, dans le tableau de la religion, nous dirions volontiers : dans l'économie du salut, une place unique est réservée à Zoroastre qui, simple mortel, est favorisé de conversations avec Mazdâh et qui, prophète, communique aux hommes les révélations divines. Quelques *Gâthâ*, quelques stances sont évidemment mises dans sa bouche ; d'autres le mentionnent objectivement, à la troisième personne ; mais l'ensemble de la collection s'accorde à exalter son rôle.

B. Moralement :

1° Aucune place n'est faite aux rites ; il est même possible qu'il faille comprendre un vers de *Yasna*, 34, 14, comme la condamnation totale, encore qu'allusive, du sacrifice sanglant ainsi que du haoma enivrant. Et Meillet a souligné (*op. cit.*, p. 56) que les *Gâthâ* détournent systématiquement de son sens propre le verbe *yaz-* « sacrifier » et son substantif *yasna* « sacrifice » : le même texte, *Yasna*, 34, à la stance 1, dans l'énumération usuelle et tyrannique « action, parole, pensée », substitue au troisième terme attendu le mot *yasna*, signifiant sans doute par là que « la pensée de l'homme pieux est le sacrifice par excellence ».

2° En compensation, l'opposition du bien et du mal, déjà signalée comme fondamentale dans la théologie, domine la morale. Il n'est partout question que des vertus et de leurs contraires, souvent analysés selon la triade « pensée, parole, action ». La raison d'être de la vie est l'union

avec le bon principe et la séparation d'avec les méchants, l'accomplissement victorieux du plan divin et la défaite du désordre, avec la perspective d'une récompense dans l'au-delà.

3° Une place très considérable est réservée au respect du bœuf. C'est lui que protège avant tout l'interdiction des sacrifices sanglants. Une *Gâthâ*, sur laquelle nous reviendrons longuement, décrit les misères du bœuf dans la création et désigne Zoroastre comme son protecteur. Nombre de stances, dans les autres poèmes, obligent à identifier l'homme bon et celui qui soigne et honore le bœuf. On a conclu de là que la réforme zoroastrienne, dans son principe, a été une sorte de révolution économique ou sociale : soit que le prophète ait pris le parti de sédentaires contre des nomades ; soit qu'il ait animé les éleveurs contre les guerriers, ou même (Meillet, *op. cit.*, p. 70) les pauvres contre les riches. Il semble que la réforme a été à la fois moins et plus que cela. Moins, en ce sens que Zoroastre n'a pas touché au vieux système des classes et fonctions sociales ; et plus, en ce sens que la réforme s'est attaquée à l'esprit de chacune des classes. M. Benveniste a montré (*Les classes sociales dans la tradition avestique*, *Journ. Asiat.*, 1932, 2, pp. 117 et suiv. ; les objections de M. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, p. 442, sont inopérantes) que les *Gâthâ* énumèrent (*Yasna*, 40, 3) les trois classes non pas sous les noms vagues et détournés où on les cherchait parfois avec Bartholomae, mais sous des noms transparents : *nar-* « vir » pour les guerriers (cf. *Rg Veda*, VIII, 35, 17, qui emploie le même mot pour définir les

hommes de la seconde classe : *kshatram... n̄n*) ; *vāstrya-* « pasteur-agriculteur » (cf. *Yasna*, 31, 9 et 15 ; et même déjà l'expression composée *vāstryô.fshuyant-*, *Yasna*, 29, 6 et 31, 10, qui sera dans les textes iraniens ultérieurs le nom usuel, technique, de la troisième classe) ; à quoi il faut ajouter *zaoṭar-* « prêtre invocateur », nom que Zoroastre se donne à lui-même, *Yasna*, 33, 6. Ce que Zoroastre veut, ce n'est pas un bouleversement social, mais, à l'intérieur des cadres existants, une moralisation de tous : des guerriers qui soient « fidèles, attachés à l'ordre moral », des agriculteurs « aptes à une longue, heureuse et durable communion » (trad. de M. Benveniste) et des prêtres réformés, non point tels que ces prêtres sanguinaires et malfaisants contre lesquels le prophète multiplie les anathèmes, mais tels que lui-même, convertis à la doctrine du sacrifice-vertu. La réforme zoroastrienne a peut-être eu des conséquences sociales et économiques, que nous ignorons d'ailleurs, mais elle a été, dans son principe, religieuse. Nous aurons de plus à remarquer, dans une prochaine occasion, que le bœuf ainsi poussé au premier rang des êtres créés n'est pas seulement le bœuf dans son aspect économique, mais qu'il a des valeurs proprement religieuses (dans la cosmogonie notamment et dans la magie).

III

Les Gâthâ de l'Avesta : la rhétorique.

Tels sont les traits essentiels de la doctrine des Gâthâ, le « champ idéologique » sur lequel s'orien-

tent tous les concepts qui y figurent. Mais d'autres considérations préliminaires sont indispensables : dans des textes comme ceux-là, la forme n'est pas moins importante que le fond. Dès qu'on veut préciser un détail de la doctrine, on risque de graves erreurs d'appréciation si l'on n'a pas d'abord déterminé ce qu'on pourrait appeler les règles du genre littéraire que représentent les *Gâthâ*. En particulier il est une tentation que les védisans connaissent bien de leur côté et à laquelle, dans les deux cas, il faut parfois résister. Il arrive que les stances védiques ou gâthiques présentent dans un état imprécis, instable, allusif, des doctrines qui, plus tard, dans les *Brâhmana* ou dans l'*Avesta* récent, sont au contraire systématiques, dogmatiques, constantes ; on est alors tenté de conclure à une évolution : « un « germe » se serait « développé ». Ce n'est pas toujours le cas. Les vieux poètes ont aussi bien pu refondre par jeu verbal une matière déjà cristallisée, l'estomper, l'assouplir, se contenter d'un rappel incomplet, d'une allusion, pour ébranler dans un sens traditionnel la mémoire et l'imagination de l'auditeur. Le procédé est fréquent dans les *Veda* : il ne l'est guère moins dans les *Gâthâ*. En voici un exemple bien connu, qui touche à l'essentiel de la présente recherche.

On sait que les six *Amōsha Spōnta*, dans l'*Avesta* récent et dans les textes pehlevi, ont une double valeur : la valeur abstraite qu'indique leur nom même (la Bonne Pensée, l'Ordre Très Bon, le Pouvoir Désirable, etc.) et une valeur concrète, chacun patronnant un type d'êtres :

Vohu Manah, la « Bonne Pensée », patronne le bœuf ; *Asha Vahishta*, l'« Ordre Très Bon », patronne le feu ; *Khshathra Vairya*, le « Pouvoir Désirable », patronne les métaux ; *Spəntā Armaiti*, la « Bienfaisante Piété (ou : Pensée Correcte) », patronne la terre, est même exactement la terre ; enfin *Haurvatāt* et *Amərətāt*, l'« Intégrité » et l'« Immortalité », patronnent les eaux et les plantes, principalement en tant que boisson et nourriture. On s'est souvent demandé laquelle des deux valeurs avait précédé l'autre et nous verrons que la question, ainsi posée, n'a pas grand sens. On s'est aussi demandé si les *Gāthā* connaissent déjà ce système des doubles valeurs. Oui, sans aucun doute, mais elles ne l'exposent pas, elles n'avaient pas à l'exposer dogmatiquement comme le ferait une somme, comme le feront les livres d'enseignement et les répertoires pehlevi ; elles se bornent à des allusions, à des associations de mots qui, dans la pensée des croyants comme dans celle des critiques modernes informés, évoquent nécessairement, dans son ensemble, la doctrine. Dès la première stance de la première *Gāthā* (*Yasna*, 28, 1), *Vohu Manah* et le bœuf paraissent dans une formule qui établit entre eux une étroite correspondance : « (Je demande, etc...) afin que je puisse satisfaire le vouloir de *Vohu Manah* et l'Âme du Bœuf » ; et la seconde partie d'une autre *Gāthā* (*Yasna*, 29, v. ci-dessous, pp. 121 et suiv.) fera mieux comprendre cette connivence ; c'est celle-là même, en tous cas, qui apparaît dans la doctrine classique. Quand on sait, par la doctrine classique, qu'*Asha* patronne le feu, on n'attribue

pas au hasard la qualification *aojônhvant-ashâ* « pourvu de force par Asha » ou *ashâ.aojah-* « fort par Asha » que deux passages des *Gâthâ* (*Yasna*, 34, 4 et 43, 4) donnent au feu, et l'on comprend quelle logique interne soutient le poète de *Yasna*, 43, 9, quand il paraît assimiler (Nyberg ; à moins qu'il ne subordonne l'un à l'autre : Christensen) l'adoration d'Asha et l'adoration adressée au feu. Qu'Armaiti, la « Piété », soit aussi la terre, c'est ce qui ressort évidemment de l'allusion de *Yasna*, 47, 3, où il est dit que Mazdâh créa le bœuf qui apporte le bonheur, puis Armaiti « pour son pâturage », *vâstrâi*. Quand *Yasna*, 34, 11, dit que Haurvatât et Amərətât sont *xarəthâi* « pour l'alimentation », cela renvoie aux valeurs concrètes, alimentaires, que la doctrine classique donne à ces deux entités. Ces rencontres, qui ne sont pas les seules (cf. Louis H. Gray, *Arch. f. Rel.-wiss.*, VII, 1904, pp. 349, 354, 360, 365 et suiv., et H. Lommel, *die Religion Zarathustras*, Tübingen, 1930, pp. 123-127), ne sauraient être fortuites.

Il y a d'autres « règles du genre ». Comme le style védique et plus que lui, le style des *Gâthâ* cultive l'étrangeté, l'obscurité. Par bien des procédés : dissociation ou retournement ou mutilation ou altération d'expressions usuelles (ainsi le grand dieu *Ahura Mazdâh* est appelé soit simplement *Mazdâh*, soit *Mazdâh... Ahura*, ces deux termes étant le plus souvent séparés, figurant même dans des vers distincts ; de même les deux termes de *Vohu Manah* sont en général séparés et *Vohu* parfois remplacé par son superlatif *Vahishta*) ; dislocation des groupes syn-

taxiques naturels, imbrication des propositions les unes dans les autres, de sorte qu'il est parfois difficile de répartir les mots entre elles ; accumulation dans une même phrase de compléments à des cas divers, et notamment d'instrumentaux dont la valeur ne se laisse pas toujours préciser (l'instrumental peut signifier « par » ou « avec » ; mais il semble bien qu'il puisse aussi — celui des noms d'Entités du moins — être pris en valeur de vocatif-comitativ dans le voisinage du vocatif *Ahurâ* ou *Mazdâ*, et servir de sujet aux verbes transitifs : telle est l'hypothèse formulée indépendamment, il y a plus d'un demi-siècle, par Caland et par Geldner, et à laquelle M. Eduard Schwyzer a donné une force nouvelle : *Die sog. missbräuchlichen Instrumentale im Awesta* dans *Indogerm. Forschungen*, XLVII, 1929, pp. 214-271). Enfin il faut bien se résoudre à prononcer souvent le mot que Bergaigne lui-même appliquait de temps à autre aux hymnes de son *Rg Veda* : galimatias.

Mais il y a, croyons-nous, une règle qui, assez décevante au premier abord, permet de mettre un peu d'ordre dans cette matière rébarbative et de supprimer quelques faux problèmes. Dans un très grand nombre de cas, on a l'impression que la stance n'a d'autre raison d'être que de contenir deux ou trois *mots-clefs*, ou davantage ; que, ce qui compte, c'est le rapprochement de ces mots-clefs ; et que tout le reste, vocabulaire et armature syntaxique, n'est guère que du remplissage (cf. Benveniste, *J. As.*, 1938, 2, pp. 538 et suiv., un cas partiellement comparable). Voici, pour nous faire comprendre, un exemple extrême, la stance 1 de *Yasna*, 47 :

*spəntā mainyu vahishtācā mananhā
hacā ashūt shyaothanācā vacanhācā
ahmāi dan haurvatā amərətātā
mazdāo khshathrā armaitī ahurō*

« Par le Bienfaisant Esprit (*Spənta Mainyu* à l'instrumental) et par la Très Bonne Pensée (*Vahishta Manah* à l'instrum.), en conformité avec l'Ordre (*Asha* à l'ablatif précédé de *hacā* « d'après, en conformité avec ») et par action et par parole, à nous que donne Intégrité et Immortalité (*Haurvatāt* et *Amərətāt*, chacun à l'accusatif duel) *Mazdāh Ahura* (sujet, au nominatif), par le Pouvoir (*Khshathra* à l'instrum.), par la Piété (*Armaitī* à l'instrum.) ! »

Il est clair que le poète a voulu faire un grand rassemblement : *Mazdāh Ahura* d'abord et son double, son aspect bon et efficace *Spənta Mainyu* (v. ci-dessus, p. 65) ; puis, exhaustivement, les six Entités qui seront appelées, après les *Gāthā*, les *Aməsha Spənta* : *Vohu Manah* (avec la variante au superlatif), *Asha*, *Khshathra*, *Armaiti*, *Haurvatāt* et *Amərətāt*. Mais ce n'est pas tout : le mot *Manah*, du nom *Vohu Manah*, a déclenché un autre mécanisme : « pensée » a appelé, selon une triade bien connue, « action » et « parole » (d'où, au vers 2, *shyaothanācā vacanhācā*, à l'instrumental comme *mananhā*). Et l'on a ce tour de force : sur 16 mots, 11 sont confisqués pour nommer Dieu et les Entités ; deux sont appelés, imposés par une sorte de jeu de mots à la suite du nom d'une des Entités ; restent pour la syntaxe 3 mots libres ; encore l'un des trois (*hacā*) sert-il simplement d'appui au nom d'une des Entités ; ce sont donc les deux autres (*ahmāi dan* « que nous donne... ! ») qui soutiennent à eux seuls toute cette lourde voûte concep-

tuelle. Dans ces conditions, est-il sage de chercher des nuances, dans l'emploi, par exemple, des cas auxquels figurent ici les Entités ? A la rigueur, il peut être significatif que le couple *Haurvatât-Amorətât* (couple souligné par l'emploi d'un double duel du type sk. *Mitrâvarundâ*, v. ci-dessus, p. 21) soit détaché de tout le reste, seul accusatif, seul complément direct du verbe *dâ-* « donner », seule matière du don ; mais faut-il se demander ce qui se dissimule sous la différence des instrumentaux (*Spontâ Mainyû*, puis *Vahishtâ Mananhâ*, *Khshathrâ*, *Armaid* : « par » ? « avec » ?) et de la formule prépositionnelle *hacâ Ashât* « en conformité avec Asha » ? Certes non. Devant une telle construction, on pense invinciblement à ces distiques mnémotechniques dans lesquels nos grands-pères apprenaient les préfectures et les sous-préfectures des départements français ; pour le poète, si l'on ose dire, le problème était le même : faire tenir en une phrase, limitée par le rythme, un certain nombre de mots imposés, et remplir les trous rythmiques au mieux, c'est-à-dire souvent n'importe comment. On obtient ainsi :

Qu'aux Basses-Alpes Digne et Forcalquier l'on mette,
Sisteron, Castellane avec Barcelonnette.

Irons-nous chercher pourquoi Digne et Forcalquier ont le privilège de la conjonction « et » ? Ou ce que signifie la préposition « avec » qui précède la seule Barcelonnette ? Il en est de même des *-câ* « et », peut-être du *hacâ* « d'après, conformément à », qui paraissent dans la strophe que nous étudions.

Cette strophe comporte un autre enseignement. Les exégètes des *Gâthâ* ont beaucoup discuté pour déterminer si, dans chaque passage où ils figurent, les mots tels que *Asha*, *Khshathra*, etc., sont les noms propres des Entités, des « futurs » *Amasha Spanta*, ou bien simplement des noms communs, désignant des vertus de l'homme, des concepts abstraits, des objets. Par exemple, quand on a *Vohû Mananhâ* à l'instrumental, faut-il comprendre « avec (ou : par l'office de) l'Entité Bonne Pensée » ou « avec, en employant la (ou : une) bonne pensée » ? Cette question se pose en effet, mais elle est généralement secondaire. Dans la stance que nous analysons, il est évident que *Vahishtâ Mananhâ* « par la Très Bonne Pensée » est pris à la fois dans les deux valeurs : d'abord inséré dans la liste des Entités sous le patronage général de *Spanta Mainyu* (qui est toujours personnifié) ; puis, secondairement, pris comme amorce de la triade de noms communs (dont les deux derniers ne sont jamais personnifiés) « pensée, parole, action ». Que conclure de là ? Simplement que l'important, pour le poète et pour nous, ce n'est pas le sens précis de *Vohu* (ou *Vahishta*) *Manah*, son *orientation* soit vers la nuance « aspect of God », pour parler comme M^{me} M. W. Smith, soit vers la nuance « virtue of men » ; c'est la *présence* de ce mot-clef dans un groupement avec d'autres mots-clefs.

Nous avons choisi pour cette analyse un cas limite, presque caricatural, où le poète s'est condamné à exprimer par trois mots libres et par les désinences casuelles des autres la syntaxe

d'une stance formée par ailleurs uniquement de mots imposés, de mots-clefs. Il est certain que, dans le cas où la stance rapproche seulement, autour de Mazdâh, deux ou trois mots-clefs, les poètes avaient plus d'aisance pour composer une ou deux phrases significatives ; mais il n'est pas sûr qu'ils en aient toujours profité. Ils n'ont jamais eu, en tout cas, la virtuosité des poètes chrétiens qui, dans la dernière strophe de tant d'hymnes, ont nuancé à l'infini la théologie trinitaire en inventant des définitions dogmatiques toujours précises :

Deo Patri sit gloria
 Qui quos redemit Filius
 et Sanctus unxit Spiritus
 per angelos custodiat.

ou :

Jesu tuis obediens
 Qui factus es parentibus,
 Cum Patre summo ac Spiritu
 Semper tibi sit gloria.

Tout ce qui vient d'être proposé pour illustrer les « règles du genre » des *Gâthâ* concerne les futurs *Amasha Spanta*, les Entités auxiliaires d'Ahura Mazdâh, et en constitue déjà, à vrai dire, une théorie externe. Ce n'est pas un hasard : on a pu dire que la conception des *Amasha Spanta* — bien que ce nom collectif ne figure pas dans les poèmes — était le dogme essentiel des *Gâthâ* ; en effet, sur les 238 stances que contiennent au total les *Gâthâ*, 179 renferment, outre le nom de Mazdâh, celui d'un au moins, et généralement de plusieurs *Amasha Spanta*. Les réflexions qui précèdent engagent à ne pas se

lancer trop vite dans l'étude séparée de chacune de ces Entités mais à considérer d'abord les diverses façons dont sont groupés dans une même stance les mots qui les désignent : souvent, c'est ce groupement, et non le remplissage phraséologique qui l'enrobe, qui aura chance d'être significatif. De plus nous pouvons dès maintenant répondre à une question que se sont parfois posée les exégètes : à côté des six « futurs » Amasha Spanta qui reparaissent souvent dans des combinaisons variées, quelques stances des Gâthâ, sporadiquement, semblent placer sur le même plan, tantôt une Entité, tantôt une autre, qui n'ont pas été recueillies, ensuite, dans la liste classique ; faut-il donc penser que les Gâthâ ne limitaient pas à six le nombre de ces Entités ? Non. Il n'y a pas d'équivalence à établir entre les six Entités fondamentales, fréquentes et stables dans les rapports qu'elles soutiennent entre elles (Haurvatât, la moins fréquente, revient 11 fois et se trouve, si l'on peut dire, « confirmée » par sa liaison constante, dans ces 11 cas, avec Amərətât qui, elle, apparaît au total 15 fois), et les deux ou trois autres dont on fait état ; ces dernières sont amenées dans la stance par un entraînement verbal qui est parfois visible, par une association d'idées fugitive comparable à celle qui, dans la stance *Yasna*, 47, 1, étudiée tout l'heure, accrochait « action et parole » au mot « pensée » de l'Entité « Très Bonne Pensée » : ainsi dans *Yasna*, 31, 4, Ashi « la Rétribution » est introduite en couple avec Armaiti « la Piété » (peut-être sous la forme d'un double duel du type *Mitrâ-Varunâ*) ; on conçoit bien comment la notion de

« piété » ou une notion voisine peut entraîner par association celle de « rétribution », mais le couple ne se rencontre que cette unique fois et bien qu'en un ou deux autres passages des *Gâthâ Ashi*, isolée, soit peut-être encore personnifiée, il est excessif de la rattacher au groupe qui nous intéresse. De même *Spanta Mainyu* qui est une partie, une expression de *Mazdâh* et auquel s'oppose en diptyque l'autre *Mainyu*, le mauvais (*Yasna*, 30), n'est pas de même nature que les six Entités, bien qu'il leur soit parfois joint (comme dans *Yasna*, 47, 1, analysé plus haut). Ces discussions sont d'ailleurs assez vaines ; même si l'on rencontrait de temps en temps une septième ou une huitième Entité homogène aux six premières, le fait s'expliquerait assez par la tendance rhétorique, naturelle aux *Gâthâ*, à assouplir, à distendre sans les disloquer les dogmes auxquels elles font allusion, au même titre que les formules traditionnelles qu'elles emploient : on conçoit très bien que, de temps en temps, les poètes aient fait une nouvelle application éphémère du type « Entité » qui était fondamental dans la théologie.

Avant de préciser par d'autres considérations le mode d'étude des *Amōsha Spanta* qui vient d'être suggéré par la forme même des poèmes, par le genre littéraire « *Gâthâ* », arrêtons-nous pour corriger une impression fautive que les analyses précédentes ont pu donner de la valeur esthétique de ce genre, de cette forme. On est généralement sévère pour les auteurs de la compilation avestique et l'on a raison : tel qu'il nous

est parvenu, l'Avesta ne donne à l'esprit et au goût que bien peu de jouissances. Mais il n'en est pas de même des *Gâthâ*. Pour obscurs qu'ils soient, pour heurtée et parfois inexistante qu'y paraisse la suite des idées, ces poèmes ont du souffle et gardent la puissance d'émouvoir. S'il y manque ce qui sauve même les passages des hymnes védiques les moins satisfaisants pour l'esprit, c'est-à-dire les images, la couleur, le vêtement brillant de la poésie, en revanche on y voit une ardeur morale, un sentiment du bien et du mal, et aussi une expérience de la douleur, une idée enfin de la majesté divine qui ont leur prix. Des cris, sincères et directs, percent au milieu des artifices ténébreux. Même les entassements de mots abstraits, sans couleur mais non sans grandeur, lourds mais puissants, monotones mais incantatoires, finissent par créer un ton poétique qui semble préfigurer telle page de *Faust*, telles stances des grands poètes religieux ou romantiques de la France. On se dit parfois qu'il n'eût fallu à ces vieux chantres qu'un peu plus d'adresse, un peu moins de foi peut-être (et c'eût été dommage), mais non pas des procédés différents, pour trouver des accents comme ceux-ci :

Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
 Comme un divin remède à nos impuretés
 Et comme la meilleure et la plus pure essence
 Qui prépare les forts aux saintes voluptés.

Je sais que vous gardez une place au Poète
 Dans les rangs bienheureux des Saintes Légions
 Et que vous l'invitez à l'éternelle fête
 Des Trônes, des Vertus, des Dominations...

Enfin, que les intellectuels parsis de l'Inde puissent, aujourd'hui encore, trouver dans ces stances vieilles de près de trois mille ans un soutien, un excitant pour des méditations morales et religieuses qui ne le cèdent pas en dignité à celles des grandes religions du voisinage, n'est-ce pas la preuve que, malgré leur gaucherie, elles représentent une réussite de la pensée et même, à leur façon, de l'expression humaine ?

IV

Les Amasha Spanta.

Les Amasha Spanta — pour simplifier, employons ce mot bien qu'il ne se rencontre pas dans les poèmes — sont donc une pièce maîtresse de la théologie des Gâthâ. Et si ce que les Gâthâ disent d'eux n'a pas la fermeté des expositions dogmatiques qui viendront plus tard, les règles mêmes du genre littéraire engagent à ne pas admettre trop vite que cette fermeté n'était pas dès lors, pour l'essentiel, acquise. En particulier, quant à leur nombre, quant à la double valeur, abstraite et concrète, de chacun d'eux, on a vu qu'il y a des raisons de penser que les auteurs des Gâthâ partageaient les croyances qui s'affirmeront dans l'Avesta récent et dans les livres pehlevi.

Depuis longtemps, on a cherché à rendre compte de cette province théologique, et l'on a regardé du côté de l'Inde. On a comparé les six Amasha Spanta subordonnés à Ahura Mazdâh (soit au total sept Entités) et les sept Aditya védiques dont les principaux sont Mitra et Va-

runa. Malheureusement, ce faisant, on a mélangé deux questions distinctes.

Beaucoup pensent, et sans doute ont-ils raison (*Mitra-Varuna*, p. 67), que le grand dieu au profit duquel s'est fait dans l'Iran le mouvement monothéiste, Ahura Mazdâh, prolonge le **Varuna* indo-iranien, l'un des dieux souverains. Les arguments sont considérables. D'abord, entre Ahura Mazdâh et le védique *Varuna*, on a relevé beaucoup de traits communs, qui s'expliquent justement par ce caractère de « dieu souverain » qu'ils possèdent l'un exclusivement, l'autre par excellence (v. notamment Oldenberg, *Varuna und die Adityas*, dans la *Zeitsch. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, L, 1896, pp. 43 et suiv., spécialement pp. 47-49). Puis, dans le *Rg Veda*, *Varuna* est un des dieux qui reçoivent le plus fréquemment la qualification d'*Asura* (forme indienne de ce qui est dans l'Iran *Ahura*), proprement « Seigneur », mais que les Indiens ont grevé de résonances mystérieuses, terribles, et qui, rapidement, en est venu à désigner chez eux des démons. En troisième lieu, l'*Avesta* connaît (cf. ci-dessus, p. 30) un composé archaïque *Mithra.ahura* exactement superposable au composé védique, et déjà indo-iranien, *Mitrâ-varunâ* : plaçant *Mithra* sur le même plan que le dieu suprême, ce composé ne peut qu'être un fossile, antérieur et extérieur à la promotion d'Ahura Mazdâh (car c'est vraiment raffiner, et dans le vide, que de penser que l'*Ahura* qui figure dans ce composé n'est « pas encore » l'*Ahura* destiné à devenir le grand dieu) ; il atteste donc que l'Iran a d'abord, lui aussi, connu

deux dieux souverains : et dès lors une opération nécessaire déduit de cette rencontre, après l'identité *Mithra* = *Mitra*, l'équivalence *Ahura* = *Varuna*. Mais, de ce que *Ahura Mazdâh* correspond sans doute à *Varuna*, c'est mal raisonner que de conclure que les *Aməsha Spənta* correspondent aux *Aditya*.

Que sont les *Aditya* védiques ? Un groupe de dieux souverains dont une stance fixe bien le nombre à sept, mais dont l'énumération est à la fois toujours incomplète et partiellement instable, les principaux étant, avec *Varuna*, *Mitra* et *Aryaman*. L'Iran connaît lui aussi un dieu *Mithra* et un dieu *Airyaman*, et avec des caractères qui correspondent, en partie au moins, à ceux de leurs homonymes indiens : l'élément « contrat », qui est étymologique, est en évidence dans *Mithra* comme dans *Mitra* ; et il reste autour d'*Airyaman* quelque chose de la fonction centrale de l'*Aryaman* védique qui était, semble-t-il, le patron de la nationalité *arya* (cf. *Rev. de l'Hist. des Religions*, CXXIV, 1941, pp. 58 et suiv.). Or ni *Mithra* ni *Airyaman* ne sont des *Aməsha Spənta*. Deux autres *Aditya*, beaucoup plus pâles, ont du moins des noms clairs : *Bhaga* « le Distributeur » et *Amça* « le Répartiteur ». Or, si *Baga* se retrouve chez les Perses comme nom commun désignant « dieu » (ainsi que *Bogŭ* chez les Slaves) et, semble-t-il, parfois comme synonyme de *Mithra*, et si l'avestique (gâth. *baga*, avest. récent *bagha*) connaît le mot au sens de « sort, lot » (et *bagha* en outre, mais rarement, au sens de « dieu »), tout cela est sans lien aucun avec le système des *Aməsha Spənta*. Quant aux

sens, ni les idées d' « aryanité » ou de « parenté large », ni celle de « distribution », que notent respectivement Aryaman et Bhaga, ne se retrouvent non plus, sous aucune forme, dans aucun des Aməsha Spənta.

On a nuancé et enrichi le rapprochement en montrant qu'un des Aməsha Spənta et peut-être deux, à savoir Asha [Vahishta] et Khshathra [Vairya], expriment par leur nom même des notions qui, dans l'Inde, pour n'être pas régulièrement personnifiées, n'en sont pas moins associées au « cercle des Aditya ». Asha, n'est-ce pas le sanskrit *rta*, « l'Ordre » moral, cosmique, et aussi la vérité, et diverses notions connexes ? Et cet *rta* n'est-il pas incontestablement le domaine propre des dieux souverains du Rg Veda, des Aditya, et spécialement de Varuna ? Oui, et il est important en effet de remarquer que l'Iran a personnifié dans Asha une notion qui, dans l'Inde, est en rapport fondamental avec Varuna. Mais cela ne prouve rien *pour les autres noms*. Le rapport est déjà moins net pour Khshathra, car le mot sanskrit *kshatra* est ambigu, désignant à la fois le « Pouvoir souverain » (en quoi il s'applique en effet aux Aditya), et « l'essence de la seconde classe sociale, de l'aristocratie guerrière », déjà par exemple dans Rg Veda, VIII, 35, 17 (en quoi il se rapporte légitimement à Indra), et c'est aller un peu vite que d'affirmer avec M. B. Geiger que l'application de *kshatra* à Indra n'est qu'une extension de l'aire primitive, « souveraine », du mot. Quant aux autres Aməsha Spənta, M. B. Geiger a bien essayé d'y trouver, par l'étymologie et la phraséologie, des

rapporls, de même type que les précédents, avec le vocabulaire caractéristique des Aditya ; il n'est parvenu à ses fins que par des artifices.

Aussi donne-t-on volontiers au rapprochement des Amāsha Spānta et des Aditya une forme plus modeste et plus vague : autour du plus grand dieu souverain, les Indo-Iraniens groupaient, pense-t-on, un certain nombre, une demi-douzaine sans doute, de hautes divinités qui étaient comme ses auxiliaires immédiats. L'Inde védique et l'Iran zoroastrien ont gardé ce cadre, mais ils l'ont rempli chacun à leur manière, rajeunissant dans des directions différentes le vieux personnel divin.

Mais il y a une autre possibilité. C'est ici le lieu de nous souvenir des résultats du précédent chapitre. Nous avons, sur la théologie préhistorique des Indo-Iraniens, une donnée jusqu'ici négligée et qui est essentielle : les ancêtres des Iraniens comme ceux des Indiens connaissaient une hiérarchie de divinités patronnant les trois grandes fonctions sociales et cosmiques et les divisions fondées sur ces fonctions. Si l'on considère Mitra et Varuna par exemple, ils ne sont pas seulement les principaux parmi les Aditya védiques, les principaux des dieux souverains (*primi inter pares*), ils sont encore, aussi bien dans des rituels ou des légendes védiques rappelés plus haut (pp. 46 et suiv.) que dans la liste des dieux arya de Mitani, la tête d'une énumération hiérarchisée (*principes ante ceteros*), représentant la souveraineté devant Indra le guerrier et devant les jumeaux Nāsatya donneurs

de santé, de fécondité, etc. Il est donc possible que les *Amōsha Spānta* correspondent non point aux *Aditya*, tous souverains, mais à cet autre groupement bien différent, classificatoire, où la souveraineté ne figurait qu'au sommet et qui était fondamental chez les Indo-Européens et chez les Indo-Iraniens. Nous allons préciser en quelques mots cette hypothèse de travail, puis indiquer des faits évidents, des constatations immédiates qui la recommandent. Le reste du livre sera consacré à serrer de plus près et à compléter ces premières impressions. Voici d'abord — à l'indicatif, au narratif, pour simplifier — comment on peut se représenter, dans cette perspective, la naissance des archanges zoroastriens.

V

Dieux fonctionnels indo-européens et Amōsha Spānta zoroastriens : hypothèse de travail.

La réforme mazdéenne (v. ci-dessus, p. 63), plus encore la réforme zoroastrienne ont tendu fortement, consciemment, à substituer le monothéisme au polythéisme. Mais, par un phénomène que les historiens de toutes les techniques, de toutes les formes de la pensée observent à chaque pas, le système nouveau n'a voulu ou osé rien perdre de ce qu'il détruisait ; les réformateurs ont estimé que, pour remplacer vraiment, il fallait remplacer exactement, c'est-à-dire imiter. En même temps donc qu'ils poussaient le grand dieu, quelle qu'en fût l'origine (sans doute à partir de *Varuna*, mais combien transfiguré !) à un degré d'honneur inouï, à un rang qui ne lui laissait

sait guère de commune mesure avec les autres concepts religieux, ils recueillaient soigneusement la vieille hiérarchie des fonctions cosmiques et sociales avec ses subdivisions et, si l'on peut dire, sa topographie mythique. Seulement il fallait d'abord les subordonner toutes, y compris la première, au grand dieu, puis les épurer, les moraliser toutes, y compris la seconde, suivant la doctrine réformée. Le résultat de l'opération a été le suivant.

1^o Le grand dieu a été extrait de la hiérarchie des fonctions. S'il est vraiment né par amplification et sublimation de Varuna, il n'a pas gardé la place de Varuna dans la hiérarchie. De sa nouvelle hauteur, il a dominé cette place comme les autres, *et il l'a laissée vacante* : la hiérarchie des fonctions s'est reformée, complète, sous lui, après l'avoir en quelque sorte secrété.

2^o Les noms anciens des cinq titulaires des divers patronages fonctionnels ne pouvaient subsister. Encore eût-on pu facilement moraliser les dieux de la première fonction, proprement religieuse, Mitra et Varuna. Les deux noms ont pourtant disparu. Ce n'est qu'en dehors des Gâthâ que l'Avesta, plus tard, parlera du dieu Mithra (et d'un autre dieu souverain, secondaire, équivalent à l'Aditya védique Aryaman). Quant aux dieux traditionnels des guerriers et des éleveurs-agriculteurs, Indra et les deux Nâsatya, ils étaient irrémédiablement marqués de traits moraux que les réformateurs condamnaient comme vices : aussi ont-ils été plus durement frappés. Leurs noms sont également ignorés

des *Gâthâ*, mais, quand ils reparaitront dans l'Avesta récent, c'est (rangés dans le même ordre) pour désigner les démons, exactement les archi-démons Indra et (au singulier) *Nâon-haithya*.

3° Ces noms ont été remplacés par des noms nouveaux, tirés du vieux vocabulaire religieux, mais dont la caractéristique commune est d'être abstraits. De même que les dieux leurs prédécesseurs étaient engagés dans diverses classifications parallèles de notions, les unes abstraites, les autres concrètes (v. *JMQ*, pp. 63 et suiv.), de même ces Entités, dès le début, ont eu des valeurs multiples, les unes abstraites, plus ou moins en rapport soit avec leur nom soit avec le dieu qu'elles remplaçaient, les autres concrètes, celles-ci toujours en rapport avec le dieu qu'elles remplaçaient, et sans doute prises à une « liste des éléments » en usage dans le Proche Orient (la même qui est passée jusque dans la philosophie chinoise). On a ainsi, dans l'ordre hiérarchique traditionnel : *Vohu Manah* « la Bonne Pensée », patron du bœuf ; *Asha* « l'Ordre », patron du feu ; *Khshathra* « le Pouvoir », patron des métaux ; *Armaiti* (à lire, avec quatre syllabes, *Arâmati*) « la Piété » ou « la Pensée Correcte », patronne de la terre ; *Haurvatât* et *Amərâtât* « la Santé » et « l'Immortalité », patronnes des eaux et des plantes nourricières.

Et voici les constatations immédiates qui appuient l'hypothèse de travail ainsi formulée.

1° Les six Entités se divisent en deux groupes. L'Avesta récent, les textes pehlevi, implicite-

ment ou explicitement, s'accordent sur ce point : il y a d'un côté les trois abstraits neutres (sentis comme masculins) Vohu Manah, Asha Vahishta, Khshathra Vairya (car, après les Gâthâ, les trois Amōsha Spōnta qui suivent Vohu Manah ont aussi leur épithète constante : *Vahishta* « Très Bon », *Vairya* « Souhaitable », *Spōntâ* « Bienfaisante ») ; de l'autre les trois abstraits féminins Spōntâ Armaiti, Haurvâtât, Amərōtât ; le Bundahishn montrera Ahura Mazdâh ayant à sa droite les trois premiers, à sa gauche les trois seconds (J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, II = *Ann. du Musée Guimet*, XXII, 1892, p. 306) et c'est ainsi qu'ils sont représentés sur des monuments figurés (W. A. Jackson, *Archiv für Religionswissenschaft*, I, 1898, pp. 364 et suiv.).

2° Le rapport des trois Entités du second groupe avec la fécondité, la vie, la nourriture, c'est-à-dire avec la troisième fonction sociale et cosmique, est évident : les valeurs concrètes sont la Terre (et, on l'a vu, déjà dans les Gâthâ, la terre-pâturage), les Eaux et la boisson, les Plantes et la nourriture. Si le nom d'Armaiti donné à la terre est mystérieux et témoigne d'un effort pénible vers l'abstraction, du moins cette valeur « terre » est-elle, à travers toute la littérature, et dans l'emprunt arménien *Spandaramet* aussi bien que dans l'Iran même, un des éléments essentiels du personnage, lequel sera d'autre part l'image idéale de la « dame », de la *mater familias* iranienne. Quant aux noms de Haurvâtât et d'Amərōtât, « Santé » (proprement « Intégrité ») et « Immortalité » (ou « Non-Mort »),

ils sont tout à fait à leur place dans la troisième fonction.

3° Le premier groupe comprend d'abord deux Entités qui, dans les *Gâthâ*, sont beaucoup plus souvent nommées que les autres et qui, de plus, s'y présentent dans une association particulière, *Vohu Manah* et *Asha* : ils répondent donc *extérieurement* au type de *Mitra-Varuna*. Dans la légende de la conversion de *Vishtâspa*, c'est eux deux et eux seuls d'entre les *Amasha Spanta* que le roi céleste *Ahura Mazdâh* envoie, avec le Feu, pour garantir au roi terrestre la véracité des dires du prophète : cette mission est naturelle si ces Entités succèdent aux deux grands dieux souverains. *Asha* est, à une voyelle près, le même mot que védique *ṛta*, l'ordre cosmique et moral que garantissent les *Aditya*, et spécialement *Mitra-Varuna*, et plus spécialement *Varuna*. Les valeurs concrètes de ces deux premières Entités, le Bœuf pour *Vohu Manah*, le Feu pour *Asha*, se conçoivent si l'on songe au rôle non seulement économique mais cosmogonique et magique que joue le bœuf dans la tradition zoroastrienne et au rôle essentiel du feu dans le culte et dans la métaphysique indo-iraniens, védiques et plus encore zoroastriens.

4° Le troisième *Amasha Spanta*, *Khshathra*, est encore, dans mainte strophe des *Gâthâ*, en tiers avec les deux premiers, à l'exclusion des trois derniers ; et il constitue avec eux le groupe qui siège à la droite de Dieu : cela rejoint le fait que, dans les tripartitions indienne aussi bien que romaine, germanique et celtique, les deux premières fonctions et leurs représentants forment

une unité partielle, supérieure, aristocratique, par opposition à la troisième et à ses représentants (v. *Mitra-Varuna*, pp. 43 et suiv. ; *JMQ*, p. 163). De plus, si *kshatra*, forme indienne de *khshathra*, a plusieurs valeurs (v. ci-dessus, p. 84), il désigne du moins entre autres choses et dès le *Rg Veda* l'essence de la deuxième fonction, de la fonction guerrière. Enfin, dans l'ordre concret, *Khshathra* patronne le métal, et la tradition iranienne, dont on a contesté à tort la valeur, voit là le métal *des armes*.

5° Si l'on fait abstraction d'Armaiti, on a donc au total et dans l'ordre traditionnel : le couple Vohu Manah - Asha, puis *Khshathra*, puis un nouveau couple, mais bien plus étroitement lié, celui que forment les inséparables Haurvatât et Amərətât. On s'est souvent demandé pourquoi, à l'Immortalité (cf. sk. *amṛta*), la théologie iranienne a joint si intimement l'Intégrité, dont on a beaucoup de peine à trouver l'équivalent dans de rares formules védiques ; c'est qu'il fallait un couple pour prendre exactement la place des deux jumeaux Nâsatya, ces Dioscures indo-iraniens — ainsi que l'a déjà supposé J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, Londres, 1913, pp. 114 et suiv. Des légendes populaires qui ont vécu dans l'Iran en marge de la théologie et qui se sont transmises au folklore musulman soulignent ce caractère de Haurvatât-Amərətât : les anges Hârût-Mârût — anges mâles — dont parle le Coran forment un couple que M. A. H. Krappe a pu sans violence faire entrer dans sa collection de Dioscures (*Mythologie Universelle*, 1930, pp. 163 et suiv.). Enfin on sait que les fonctions

les plus ordinaires des Nâsatya, dans l'Inde védique, sont, en leur qualité de médecins, de guérir et de rajeunir : il convenait parfaitement que Zoroastre leur donnât pour substituts l'archange Santé et l'archange Immortalité (ou Non-Mort).

6° La présence d'Armaiti alourdit la correspondance des deux listes, celle des dieux fonctionnels indo-européens et celle des Entités zoroastriennes, correspondance qui, sans elle, serait rigoureuse. C'est là une difficulté, un problème qu'il faudra tâcher de résoudre, mais un problème limité, puisque, en tout état de cause, on l'a vu (sous 1°), Armaiti est la terre et s'inscrit naturellement parmi les représentants de la troisième fonction, qui sont ainsi trois au lieu de deux.

7° Le zoroastrisme classique oppose à la hiérarchie des six archanges une hiérarchie de six archidémons ; à Vohu Manah s'oppose Aka Manah, « la Mauvaise Pensée » ; à Asha Valishta s'oppose Indra ; à *Khshathra Vairya* s'oppose Saurva ; à Armaiti s'oppose (sg. masc. !) *Nâonhailhya* ; au couple Haurvâtât-Amərətât s'oppose le couple Taurvî-Zairicâ. Les deux derniers sont de signification et d'étymologie incertaines, et si les Parsis y voient les démons de la soif et de la faim, c'est là un développement second, analogique des valeurs de leurs adversaires, mais qui ne s'exprime pas dans les noms mêmes. Mais on aura noté au passage les trois noms Indra, Saurva, *Nâonhailhya*. Le second, l'adversaire de *Khshathra*, correspond à sk. Çarva qui est dans l'Inde védique un surnom de Rudra ; or on sait ce qu'est Rudra par rapport à Indra : une incar-

nation terrible, méchante bien que divine, de la même fonction, de la fonction de force combattante ; il est donc naturel de voir son homonyme figurer dans l'Iran comme l'archidémon opposé, si nous avons raison, à l'héritier d'Indra. Mais Indra n'a pas été sauvé pour cela : nous avons eu à insister sur l'opposition, qui s'observe dans toutes les mythologies indo-européennes, entre les dieux souverains et les dieux guerriers (v. ci-dessus, pp. 31, 38) ; l'opposition est conceptuelle, mais elle trahit une opposition de morale, d'idéal de vie, que les mythes expriment parfois par un conflit ou du moins par des dialogues aigre-doux (Indra contre Varuna : *Mythes et dieux des Germains*, pp. 21 et suiv. et *JMQ*, pp. 79 et suiv. ; Thòrr contre Odhinn : *ibid.*, et *Mythes et dieux des Germains*, pp. 27 et suiv., 146 et suiv.) ; on ne s'étonne donc pas de voir l'Iran réformé opposer, comme démon, Indra et Asha qui, si nous avons raison, tient la place de Varuna. Enfin, *Náonhathya*, réduit au singulier, à l'unité, se trouve à sa place, dans la troisième fonction, opposé à la Terre-pâturage, à Armaiti ; on aimerait certes mieux voir ce nom conservé au duel et opposé de préférence aux jumeaux Haurvatât-Amərətāt : tel qu'il est, il n'est cependant pas dépaysé et occupe une place attendue.

Voilà le faisceau de faits immédiatement observables qui soutiennent la correspondance proposée : on n'a jamais amassé, d'entrée, de telles présomptions en faveur de l'équation « Amasha Spənta = Aditya » ni d'aucune autre

explication. Et l'on voit que, dans l'hypothèse proposée, les caractères les plus divers, formels aussi bien qu'essentiels, s'expliquent harmonieusement.

VI

Deux remarques.

Avant de passer à des vérifications plus précises, il convient de faire encore deux remarques :

1^o On a été conduit, dans tout ce qui précède, à considérer la doctrine classique sur les Amasha Spanta comme déjà connue des auteurs des Gâthâ : seulement, comme ils écrivaient des poèmes et non des catéchismes, ils n'ont pas éprouvé le besoin de faire la théorie de cette doctrine. Nous avons déjà donné des raisons d'admettre cela pour le nombre des Amasha Spanta et pour la double valeur de chacun d'eux (cf. ci-dessus, pp. 78 et suiv. ; 70) ; il faut aller plus loin : leur hiérarchie même, leur importance relative, était déjà fermement fixée dans les Gâthâ. Non certes qu'aucune stance se soucie de ranger, ordinalement, leur énumération dans la forme traditionnelle : cela non plus n'était pas l'affaire des poètes (cf. H. Lommel, *die Religion Zarathustras*, Tübingen, 1930, p. 47). Mais nous avons une preuve à la fois plus subtile et plus massive, une preuve statistique. Il suffit de rapprocher quelques chiffres :

Nombres de stances où figure un seul nom d'Entité : Vohu-Manah : 11 ; Asha : 30 ; Khshathra : 5 ; Armaiti : 4 ; Haurvatât : 0 ; Amərətât : 1.

Nombres de stances où figurent 2 noms d'Entité

(le couple Haurvatât-Aməretât est ici compté pour un) : Vohu Manah + Asha : 54 ; Vohu Manah + Khshathra : 0 ; Asha + Khshathra : 8 ; Vohu Manah + Armaiti : 2 ; Asha + Armaiti : 3 ; Khshathra + Armaiti : 1 ; Vohu Manah + Haurvatât-Aməretât : 2 ; Asha + Haurvatât-Aməretât : 2 ; Asha + Aməretât : 1 ; Khshathra + Aməretât : 1.

Nombres de stances où figurent 3 noms d'Entités : Vohu-Manah + Asha + Khshathra : 19 ; Vohu Manah + Asha + Armaiti : 12 ; Vohu Manah + Asha + Haurvatât-Aməretât : 1 ; Asha + Khshathra + Haurvatât-Aməretât : 1 ; aucune autre combinaison ne se rencontre.

Nombres de stances où figurent 4 noms d'Entités : Vohu Manah + Asha + Khshathra + Armaiti : 15 ; Vohu Manah + Asha + Khshathra + Haurvatât-Aməretât : 2 ; aucune autre combinaison ne se rencontre.

Nombres de stances où figurent toutes les Entités : Vohu Manah + Asha + Khshathra + Armaiti + Haurvatât-Aməretât : 3 (*Yasna*, 34, 11 ; 45, 10 ; 47, 1).

Les différences entre les chiffres qui figurent sur ces tableaux sont suffisamment grandes pour qu'on puisse en tirer des arguments statistiques : il en ressort avec évidence que Vohu Manah et Asha, ensemble et séparément, sont de beaucoup les Entités les plus souvent nommées (au total Vohu Manah : 121 fois ; Asha : 151) ; puis vient Khshathra (55), puis Armaiti (40) puis Haurvatât-Aməretât ou Aməretât seule (11 + 3 = 14) : cette suite d'intervalles sensibles dessine l'ordre même de l'énumération classique, fondée

sur l'importance et la dignité décroissantes des Entités. Un accord si complet ne peut être dû au hasard. Il y a bien au début une petite anomalie : la première entité *Vohu Manah* n'apparaît que dans 121 stances contre 151 à *Asha*, la seconde ; mais cela est conforme à ce qu'on attend si les Entités ont été, comme nous croyons, substituées aux dieux fonctionnels indo-iraniens : *Mitra* est bien placé le premier, devant *Varuna*, dans le composé *Mitrâvarunâ* (cf. *Mithra-Ahura*, etc.), mais il ne s'agit pas là d'une préséance ; simplement une règle euphonique exige que, dans de tels composés, le mot le plus court soit placé le premier ; de fait, dans la mythologie védique, *Mitra* s'appuie constamment sur *Varuna* et c'est incontestablement *Varuna* qui est le principal dieu souverain. Sans doute s'agit-il là d'un fait indo-européen (v. *Mitra-Varuna*, pp. 89 et suiv.).

Enfin la constitution et le classement des archi-démons suppose une pleine conscience du « modèle » indo-iranien : donc, malgré le silence des *Gâthâ*, il faut admettre que cette seconde liste remonte aux plus anciens temps, qu'elle est contemporaine de la théorie des archanges, qui l'éclaire mais, aussi, qu'elle-même éclaire.

2° Tout en recouvrant ainsi, avec une grande fidélité, les contours de la mythologie fonctionnelle, les réformateurs zoroastriens n'ont jamais perdu de vue leur dessein, qu'on peut, en gros, résumer d'un mot : moralisation. Toute l'entreprise tendait à substituer aux conduites diverses et souvent antagonistes que légitimaient les noms de *Mitra-Varuna*, d'*Indra* et des *Nâsatya*, une

morale unique, valable à tous les niveaux sociaux, définissant pour tous les hommes le bien et la vertu. Les conséquences devaient être graves, ruineuses, pour une mythologie fondée justement sur ces antagonismes et sur ces antithèses. On prévoit immédiatement les principales.

Les successeurs de Mitra et de Varuna ne pouvaient plus s'opposer comme le bienveillant, le juriste, le stable, etc., s'oppose au terrible, au magicien, au bouillonnant (cf. *Mitra-Varuna*, pp. 49 et suiv. ; 146 et suiv.) ; exactement, la réforme zoroastrienne ne pouvait laisser subsister comme tel le second membre de ce couple ; il est certes dès maintenant probable que le couple aura été maintenu puisque Vohu Manah et Asha — la statistique vient de le montrer — continuent de s'associer, mais il se fondera sur une formule différente ; la formule « juriste-magicien » — la plus usuelle ou la plus visible dans toutes les mythologies indo-européennes — devenait impraticable.

En second lieu, le successeur d'Indra ne pouvait garder les principaux caractères de ce dieu. On a vu qu'Indra, le « bon » dieu guerrier indo-européen, est devenu l'un des archidémons de l'Iran aussi bien que Çarva, le dieu guerrier ambigu, et plus souvent méchant que bon. On comprend aisément pourquoi. C'est au niveau de la seconde fonction sociale, de la force guerrière, du « Männerbund », que se situait la plus fermement constituée, la plus résistante et la plus dangereuse de ces morales particularistes, spéciales à un milieu, qu'il s'agissait d'anéantir au profit d'une morale universelle. L'Avesta récent

est plein de formules sévères contre les *Mairya*, c'est-à-dire contre les héritiers iraniens des **Marya* indo-iraniens, des jeunes membres des « sociétés d'hommes » que M. Wikander a commencé d'étudier (*Der arische Männerbund*, Lund, 1938, pp. 22 et suiv., 81 et suiv., 110). L'Entité qui a pris la place et le rang d'Indra, *Khshathra Vairya*, a dû par suite subir le plus gros de la pression réformatrice. Il faudra étudier de près le résultat de cet effort : on peut prévoir que c'est là que l'altération a été le plus considérable.

CHAPITRE III

VOHU MANAH ET ASHA

SOMMAIRE : Ce chapitre établit que les deux premières entités ont été substituées aux deux dieux souverains Mitra-Varuna. — D'abord, indépendamment, des traits particuliers rapprochent d'une part l'Ordre, Asha, et le védique Varuna, patron de l'ordre ; d'autre part la Bonne Pensée, Vohu Manah, du védique Mitra (ainsi que l'a déjà remarqué M. A. Christensen). Puis on voit aisément, par la fréquence et le groupement des emplois, que Vohu Manah et Asha forment, en tête des entités, un couple, comme les indiens Mitra-Varuna en tête des dieux fonctionnels. Mais cela ne suffit pas ; le couple Mitra-Varuna a une économie interne qui, à travers bien des nuances, se laisse formuler ainsi : tout concept, tout acte religieux peut être compris de deux manières ou scindé en deux parties, l'une plus éloignée, l'autre plus rapprochée de l'homme ; régulièrement la première est sous le patronage de Varuna, la seconde sous celui de Mitra. Discerne-t-on un rapport analogue entre Asha et Vohu Manah? (I). — Délimitation des textes gâthiques utilisables pour cette enquête (II). — Etude de deux grands textes gâthiques où apparaît clairement l'opposition : dans l'un, Asha patronne le décor général et lointain, Vohu Manah le décor proche et humain de l'univers ; dans l'autre, Asha patronne, avec une parfaite insensibilité, l'ordre général du monde, tandis que Vohu Manah intervient, avec bienveillance, au moment même où l'in-

trigue dramatique se centre sur le service de l'homme (III).—Etude de fragments des Gâthâ où les rapports d'Asha et de Vohu Manah, avec des nuances diverses, sont de même sens (IV). — Les noms choisis par le réformateur pour remplacer les deux grands dieux souverains sont satisfaisants, Asha étant orienté vers le « cosmos », Vohu Manah vers la « psychè » (manah = grec menos, etc.). On comprend également que, parmi les éléments concrets, Asha patronne le feu et Vohu Manah le bœuf : pour les Iraniens le feu est la matière première de toute la création ; et le bœuf joue un rôle considérable, non seulement dans l'économie, mais dans les cosmogonies et les magies iraniennes (V).

1

Mitra et Varuna.

Il faut procéder maintenant à des vérifications plus détaillées. Et d'abord au sujet des deux Entités Vohu Manah et Asha qui, suivant notre hypothèse, ont pris dans la doctrine que reflètent les Gâthâ le rang et le rôle du Mitra et du Varuna de la série fonctionnelle.

Il n'y a pas lieu d'insister sur l'identité que maints auteurs ont soulignée entre avest. Asha et véd. *ṛta* et sur les rapports spéciaux qui unissent justement, dans la théologie védique, *ṛta* à Varuna (cf. ci-dessus, pp. 37, 84).

Quant à l'analogie, à la parenté de Vohu Manah avec Mitra, elle est assez sensible pour qu'un observateur attentif comme M. A. Christensen ait pu la remarquer et la développer sans disposer de l'argumentation d'ensemble qui est ici présentée (*Acta Orientalia*, IV, Leyde, 1926, *Quelques notices sur les plus anciennes pé-*

riodes du zoroastrisme, 2. Sur l'origine du panthéon gâthique, notamment pp. 103 et suiv.) :

« ... Quelque peu individualisé que soit Vohu Manah dans les Gâthâs, certains traits de sa nature se laissent définir (cf. Carnoy, *The character of Vohu Manah*, dans *A volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922, pp. 94 et suiv.). D'abord il a des relations avec le bétail : *Yasna*, 28, 1, Zoroastre désire « satisfaire la volonté de Vohu Manah et l'Âme du Bœuf » ; *Yasna* 29, celle-ci adresse à Mazdâh les paroles suivantes (stance 7) : « Qui as-tu qui aura soin de nous deux (le taureau et la vache mère) par l'intermédiaire de Vohu Manah pour le bien des hommes ? » Dans les écritures parsies de date plus récente, il a pour assistants la lune (Mâh), l'âme du bœuf (Gôshurvan) et Râman, « celui qui donne de bons pâturages ». Ensuite Vohu Manah joue un rôle important au jour du jugement dernier. Lorsque la punition des crimes aura lieu, l'empire (*khshathra*) de Mazdâh sera établi par Vohu Manah (*Yasna*, 30, 8). Selon *Yasna*, 43, 16, « elle (c'est-à-dire Aramati) assignera conjointement avec Vohu Manah la rétribution selon les actes. » D'après le livre pehlevi *Dâdhastân-i-Dênîgh* (14, 2-3), Vohu Manah et Mithra ont tous les deux la charge de dresser le compte des actions des hommes qui sera présenté le jour du jugement dernier.

« Quant à Mithra (forme avestique du nom de Mitra), nous sommes amplement renseignés dans l'Avesta récent. Il a le surnom de *Vurugavyuti* (lecture traditionnelle : *Vourugaoyaoiti*) « celui qui possède des pâturages étendus », ce

qui indique une connexion intime avec le bétail. Là où Râman, « celui qui donne de bons pâturages », est nommé dans l'Avesta récent, il figure presque partout comme le compagnon de Mithra. Le bœuf emporté par les pillards, forcé de quitter son troupeau, implore l'aide de Mithra (*Yashî* 10, 86)... Une des fonctions principales de Mithra est celle de juger les âmes après la mort, fonction qu'il remplit conjointement avec Srausha et Rashnu, dieu de la justice.

« On pourrait donc se demander si Vohu Manah dans les Gâthâs n'est pas un nouveau nom sous lequel se cache l'ancien dieu populaire Mithra, qui apparaîtra plus tard, dans l'Avesta récent, sous son vrai nom pour continuer son existence à côté de son doublet Vohu Manah. »

Ces réflexions sont solides et les critiques que leur a adressées M. Kasten Rönnow, dans une note de son bel article sur *kratu* (*Le Monde Oriental*, XXVI, 1932, p. 59, n. 1), ne portent pas. Que Vohu Manah n'ait pas tous les traits du Mithra de l'Avesta récent, c'est bien évident : par exemple il n'a pas les traits guerriers que ce dieu a pris dans l'Iran ; mais, d'une part, les analogies relevées par M. Christensen existent, et, d'autre part, c'est moins au Mithra avestique qu'au Mitra védique, prolongement sans doute plus fidèle du Mitra indo-iranien, qu'il faut confronter Vohu Manah, puisque c'est à ce dernier et non au Mithra évolué de l'Avesta qu'il a été substitué.

La seule réserve que l'on doit faire à l'argumentation de M. Christensen, c'est qu'elle isole Vohu Manah de Asha. L'auteur insiste beau-

coup (*art. cit.*, pp. 102-103) sur le fait que Vohu Manah est le premier des Amasha Spanta, le plus proche d'Alura Mazdâh, et il pense montrer par là que « le couple Vohu Manah -Alura Mazdâh » reproduit le couple indo-iranien Mitra-Varuna. Ce n'est pas exact. Il n'y a pas de couple Vohu Manah-Alura Mazdâh. De plus, dans les *Gâthâ* même, la statistique montre que Vohu Manah n'est pas le plus important des Amasha Spanta : Asha est plus souvent nommé. Si, dans l'Avesta récent, une certaine suprématie est incontestablement reconnue à Vohu Manah, c'est là un effet, une interprétation de son rang ordinal, qui est le premier ; mais on a vu plus haut (p. 96) que, pas plus pour lui que pour Mitra dans le couple indien Mitra-Varuna, cette priorité ordinale n'implique, à l'origine, une primauté de dignité ou de puissance.

En réalité, dans les *Gâthâ*, ce n'est pas avec Mazdâh que Vohu Manah fait couple : Mazdâh, quelle que soit son origine, transcende définitivement tout concept et tout ensemble de concepts (v. ci-dessus, pp. 64, 87). C'est avec la seconde Entité, c'est avec Asha que Vohu Manah s'associe et, à eux deux, ils constituent le groupement de beaucoup le plus fréquent dans les *Gâthâ*. Rappelons les chiffres, qu'on ne saurait trop méditer.

Sur les 179 stances qui contiennent les noms d'une ou de plusieurs Entités :

1^o Vohu Manah n'apparaît seul que 11 fois, et Asha que 30 fois ;

2^o Vohu Manah et Asha se présentent réunis, et eux seuls, dans une même stance, 54 fois, contre

4 fois Vohu Manah seul avec une autre Entité (Haurvatât-Amərətât étant comptées pour une seule Entité), 14 fois Asha seul avec une autre Entité, et 2 fois des rapprochements de deux autres Entités ;

3° Dans les rapprochements de trois Entités, Vohu Manah et Asha sont partout, sauf une fois, présents ensemble, la troisième Entité seule variant : soit 32 cas sur 33 ;

4° Dans les rapprochements de quatre (et naturellement de cinq) Entités, ils sont partout présents ensemble : soit 20 cas.

Au total donc, dans les stances où ils figurent, Vohu Manah et Asha sont réunis 106 fois et séparés 19 : ce rapport, de plus de 5 à 1, est démonstratif. Il faut ajouter que, sur les 11 stances qui contiennent, isolé, le nom de Vohu Manah, 6 contiennent du moins l'adjectif *ashavan* désignant l'homme qui vit selon Asha, le vertueux, le juste, ce qui est sans doute, dans la stylistique des Gâthâ, une allusion à Asha.

Le *Rg Veda* offre des hymnes tout entiers construits sur le couple Mitra-Varuna, où ces deux noms, soit séparés soit réunis dans le duel *Mitrâvarunâ*, reviennent systématiquement à chaque stance : qu'on lise par exemple *Rg Veda*, V, 69, où Mitra et Varuna sont invoqués séparément dans la moitié des stances et, dans la seconde moitié, par le composé *Mitrâvarunâ* ; ou encore V, 63, que M. Renou a élégamment traduit dans ses *Hymnes et prières du Veda* (1938, pp. 31 et suiv.). Il est remarquable que, sur le petit nombre de Gâthâ que nous possédons, l'une au moins, la première, *Yasna* 28, soit visible-

ment construite sur le même principe appliqué à Vohu Manah et Asha : ces deux Entités figurent en effet dans chacune des onze stances, et elles sont les seules nommées aux stances 1, 2, 4, 5, 6, 8, 10, 11 ; à un moindre degré, on remarque la même intention dans *Yasna* 34 et 50.

Tout cela est important mais ne touche que la forme. Or il ne suffit pas de constater que Vohu Manah et Asha constituent un couple dans des conditions qui rappellent extérieurement le couple Mitra-Varuna. Il faut en outre vérifier si leur association ne recouvre pas une dynamique interne, une tension conceptuelle analogue à celle qui anime le couple des dieux védiques. Toutes les études analytiques faites jusqu'à présent sur ces deux Entités, sauf celle de M. H. Lommel (*Die Religion Zarathustras*, 1930, p. 49) et celle de M. Nyberg (*Die Religionen des alten Iran*, 1938, pp. 120-133), ont été faussées, croyons-nous, parce qu'on n'a pas suffisamment essayé de les définir l'une par rapport à l'autre. En particulier, après une longue et profonde analyse d'Asha, M. B. Geiger (*Die Amasha Spāntas...*, 1916, pp. 165-203) passe aussitôt à *Khshathra* et ne retrouve Vohu Manah que bien plus tard (p. 238) pour une étude sommaire et d'ailleurs gâtée par le rapport artificiel qu'il établit entre Vohu Manah et Armaiti. C'est une vue simultanée et différentielle que nous devons tâcher de prendre.

Mais si nous ne voulons pas nous fourvoyer, nous devons tenir compte d'une réflexion qui est sortie naturellement des considérations du pré-

cédent chapitre (pp. 96-97) : il n'est sûrement pas possible d'appliquer sans précaution à ces faits iraniens, zoroastriens, les résultats de notre étude sur *Mitra-Varuna*, où les deux dieux, ainsi que leurs homologues chez divers peuples indo-européens, ont paru s'opposer (p. 145) comme ce qui est inspiré, imprévisible, frénétique, rapide, magique, terrible, sombre, exigeant, totalitaire, etc., à ce qui est réglé, exact, majestueux, lent, juridique, bienveillant, clair, libéral, distributif, etc. Mais peut-être ces résultats de l'étude de 1940 sont-ils trop simples, manquent-ils de nuances ; peut-être n'avons-nous pas pris garde que l'opposition ainsi définie n'était qu'un cas particulier, plutôt même une conséquence très fréquente et très développée d'une opposition plus générale et plus profonde. Certains traits déjà notés dans *Mitra-Varuna*, mais insuffisamment mis en valeur, orientent vers cette rectification que préciseront d'autres faits jusqu'ici négligés.

Nous avons montré (*Mitra-Varuna*, chap. III et IV) l'accord de la théologie védique de la Souveraineté qui s'exprime dans les figures de Varuna et de Mitra avec la conception du pouvoir qui soutient à Rome, entre autres choses, les légendes des deux rois fondateurs, Romulus et Numa. Romulus et Numa s'opposent à tous égards, notamment comme le terrible et le réglé, comme le violent et le juriste. Mais il y a autre chose. Autant que cela était possible à l'esprit très réaliste des Romains, l'inquiétant Romulus est conçu comme étranger à notre monde, tandis que Numa, plus rassurant, est l'un de nous.

C'est ce qu'exprime Plutarque (*Vie de Numa*, 5) dans le discours qu'il prête au second quand les envoyés des Romains lui offrent la royauté après la mort du premier ; Numa énumère les raisons qu'il a de refuser : « On attribue à Romulus la gloire d'être né d'un dieu ; on ne cesse de dire qu'il a été sauvé et nourri dans son enfance par une protection particulière de la divinité ; moi au contraire, je suis d'une race mortelle, j'ai été nourri et élevé par des hommes que vous connaissez... » Plutôt que de « réglé » à « terrible », l'opposition est ici d'« humain » à « surhumain », de « terrestre » à « supraterrestre ». Dès *Mitra-Varuna* (p. 49 ; cf. p. 32) nous avons rapproché la formule par laquelle le *Çatapatha Brâhmana*, XII, 9, 2, 12, oppose Mitra et Varuna : « Ce monde-ci, c'est Mitra ; l'autre monde, c'est Varuna » (*ayam vai loko mitrah asau varunah*). Il faut aller plus loin. Et pour cela, il suffira, comme souvent, de reprendre les lumineuses analyses que Bergaigne a faites des concepts védiques et de leurs rapports. Nous n'en avons retenu en 1940 qu'une partie. Ce que nous avons négligé est peut-être plus important (*La religion védique*, III, 1883, pp. 136-139).

Bergaigne part d'un certain nombre de passages où l'un des grands agents du sacrifice, qui sont en même temps les grands éléments cosmiques, soit le feu (*Agni*), soit la liqueur (*Soma*), est assimilé, en vertu du confusionnisme ordinaire aux poètes védiques, à la fois à Mitra et à Varuna. Et il constate que, dans tous les passages considérés, cette double assimilation met en valeur une opposition, dont la formule n'est

d'ailleurs pas toujours la même bien que la direction en soit constante. Ces types d'opposition peuvent se ramener à trois. Tantôt et le plus souvent « Mitra paraît être la forme *terrestre* du feu ou du soma, opposée à sa forme *céleste* personifiée en Varuna ». Tantôt Mitra semble représenter « l'Agni ou le Soma *invisible*, ou encore le préparateur ou le gardien avare d'Agni ou de Soma », et Varuna « l'Agni ou le Soma *manifesté* sous forme d'éclair ou de soleil. » Tantôt enfin, et c'est le type extrême, Mitra et Varuna s'opposent comme le *prêtre* qui honore et le *dieu* qui est honoré.

En effet, les textes allégués ne laissent aucun doute. Nous ne reproduisons, pour chaque type, que les plus caractéristiques :

1^o Rg Veda, IX, 77, 5 : « Le suc énergique et puissant (le Soma) coule du ciel, grand Varuna impossible à tromper pour qui sort de la voie droite (*divah pavate... mahân adabdho varuno hurug yate*); il a été exprimé, Mitra sacré, dans les demeures (*asâvi mitro vrjaneshu yajniyah...*), hennissant comme un cheval en rut au milieu du troupeau. » Ici l'opposition de Varuna et de Mitra se coordonne évidemment à l'opposition « de caelo » (*divah*) d'une part, « in saeptis, in sedibus » (*vrjaneshu*) d'autre part, et aussi à l'opposition des deux verbes, le moyen *pavate* exprimant le flux brillant du soma qui coule, le passif *asâvi* exprimant le résultat de l'opération technique de la pressée. D'un côté le céleste, et aussi le libre éclat ; de l'autre le terrestre et la technique sacrificielle.

2^o Rg Veda, V, 3 : « O Agni, tu es Varuna

quand tu nais (*tvam agne varuno jâyase*), tu deviens Mitra quand tu es allumé (*yat tvam mitro bhavasi yat samiddhah*) », formule que Bergaigne commente avec sa lucidité et sa mesure ordinaires : « Il semble que, pour Agni, *naître* et *être allumé* soient une seule et même chose. Cependant, et bien qu'Agni puisse être allumé dans le ciel, on conviendra que, dans un passage où les mots *naître* et *être allumé* semblent opposés, le second devra être rapporté de préférence à l'Agni terrestre et le premier à celui dont la naissance est mystérieuse. Ou, si Mitra et Varuna ne sont pas opposés ici comme le feu terrestre au feu céleste, ils le sont du moins comme le feu visible, manifesté, au feu caché. »

3^o Rg Veda, VII, 82, 5 (où d'ailleurs ni Mitra ni Varuna ne sont identifiés aux éléments du sacrifice) a l'avantage de donner une double définition différentielle : d'abord des deux dieux souverains Mitra et Varuna l'un par rapport à l'autre, puis du dieu guerrier Indra par rapport aux dieux souverains en général : « Mitra honore en paix Varuna (*kshemena mitro varunam duvasyati*) ; l'autre, le fort, va briller avec les Marut (*marudbhir ugrah çubham anya tyate*). » Si étrange que puisse paraître cette forme de l'opposition, puisqu'elle a l'air d'établir une inégalité irrémédiable entre les deux dieux, Bergaigne en a recueilli d'autres preuves certaines, par exemple celle-ci : un poète dit (V, 40, 7), en s'adressant à Atri, qui est un ancien sacrificateur *terrestre* : « Tu es Mitra, aux dons sûrs : tous deux, toi et le roi Varuna, protégez-moi ici (*tvam mitro asi satyarâdhâs, tau mehâvatam varunaçca râjâ*). »

On sent, à travers les nuances, l'unité profonde de ces types d'opposition : tous se ramènent à la formule du Çatapatha Brâhmana : « Ce monde-ci est Mitra, celui-là est Varuna. » Pour être exhaustif et prévoir tous les types possibles, on peut, semble-t-il, dire ceci : *tout concept et tout acte religieux peuvent être compris de deux manières ou scindés en deux parties, dont l'une est plus éloignée et l'autre plus rapprochée de l'homme ; régulièrement la première sera sous le patronage de Varuna, la seconde sous le patronage de Mitra.* On voit sans peine comment, de cette distinction fondamentale, dérivent les oppositions multiformes, et plus voyantes, qui ont été étudiées dans *Mitra-Varuna*.

Au moment où la présente étude nous forçait ainsi à améliorer des énoncés vieux d'un lustre, on nous signalait opportunément à Rome, et toujours à propos de Romulus et de Numa, une trace de cette distinction primaire. Au printemps de 1945, discutant brillamment les thèses de *Jupiter Mars Quirinus* et de *Mitra-Varuna* dans un de ses cours du Collège de France, M. Piganiol s'étonnait de ne pas nous voir faire état d'un texte du *De Natura Deorum*. Ce texte est en effet important et résume une tradition constante, mais nous n'avions su qu'en faire. Les remarques de Bergaigne reproduites plus haut lui donnent aujourd'hui tout son sens. Aucune forme de la religion n'est négligeable, déclare en substance le pontife Cotta (*De Nat. Deor.*, III, 2), notamment aucune des deux provinces entre lesquelles s'est répartie dès le début toute la religion des Romains, les *sacra* et les *auspicia*, car « c'est

Romulus qui a fondé les *auspicia* et Numa les *sacra constituta* »... A quoi correspond cette division fondamentale ? L'art des *auspicia* consiste à recevoir, interpréter et éventuellement rejeter les signes que le grand dieu veut bien envoyer aux hommes ; l'art des *sacra*, c'est le culte, avec ses hommages, ses sollicitations et ses marchandages. Dans le commerce religieux, *auspicia* et *sacra* définissent donc les deux sens et les deux points de départ : les *auspicia* descendent du ciel, les *sacra* montent de la terre ; devant les uns, l'homme n'est que récepteur, tandis que, des autres, si l'on ne craint pas les images modernes, il est l'émetteur. Ce n'est pas un hasard si les premiers, dons de Jupiter, sont rattachés au demi-dieu Romulus et les seconds à Numa, le très humain dévot de Fides.

Et maintenant nous pouvons revenir aux deux premiers archanges zoroastriens.

II

Vohu Manah et Asha.

Tant qu'on les considère isolément, c'est à peine si l'on arrive à distinguer des nuances dans l'usage que les Gâthâ font de Vohu Manah et d'Asha : ils paraissent interchangeableables. Interchangeables même, et c'est grave, avec les autres Amōsha Spōnta, du moins avec le principal de ceux qui les suivent, avec *Khshathra*. M. W. Easton déplore « l'absence de signification précise dans les attributs de ces divinités » et aussi « l'absence de rapports clairs entre leurs noms et le contenu des stances où ils figurent » (*The*

divinities of the Gâthâs, dans le *Journ. of the Amer. Oriental Society*, XV, 1893, p. 205). Et M^{me} M. W. Smith, qui a diligemment résumé dans des tableaux à double entrée les offices de chacun des Amōsha Spōnta, ne peut que constater, à peu de chose près, cette uniformité (*Studies in the Syntax of the Gâthâs, Language Dissertations*, IV, Philadelphie, 1929, pp. 29 et suiv.). M. Nyberg lui-même, qui a poussé le plus loin l'analyse, conclut presque à l'identité des deux premiers Amōsha Spōnta (*Die Religionen des alten Iran*, 1938, pp. 131 et suiv.) : « Asha... est tout à fait parallèle à Vohu Manah ; il occupe la même position dans le monde céleste et figure dans les mêmes groupements... Asha a la même activité cosmique que Vohu Manah... Si l'on étudie les formules relatives à Asha et les combinaisons où il entre, on retrouve sur tous les points les représentations qui se groupent autour de Vohu Manah. »

Que ces jugements, que cette impression première ne découragent pas : l'impression est juste et, en un sens, les jugements aussi. Mais n'en est-il pas de même, dans la mythologie védique, pour Mitra et pour Varuna (cf. Bergaigne, *La religion védique*, III, p. 117 ; *Mitra-Varuna*, p. 53) ? La grande majorité des textes qui les présentent soit joints soit séparés (et dans ce cas il est surtout question de Varuna, Mitra seul apparaissant plus rarement dans les hymnes) ne permettent pas de les distinguer par des caractères nets : soit que les poètes transportent de chacun sur l'autre les traits qui seraient distinctifs, soit que, pour l'essentiel, et quand on

les compare à tout le reste, ils fassent en effet « front commun » et occupent une province dont on sent d'abord l'unité. Mais soudain, au détour d'une stance, ou à l'occasion d'un rite dans les commentaires que font à la poésie des hymnes les livres liturgiques, éclate entre Mitra et Varuna une distinction, mieux encore : une opposition. C'est qu'alors le mécanisme de leur entente n'est plus regardé par rapport à tout le reste mais pour lui-même, en lui-même, et que, spontanément, il se démonte ; les deux personnalités divines y apparaissent comme les deux pôles constamment éloignés et pourtant associés entre lesquels se tend et circule la substance de tous les concepts relatifs à la vie magico-religieuse. De ces oppositions multiformes qui vont du couple « jour-nuit » jusqu'à des couples tels que « lait — liqueur enivrante », nous venons de découvrir, avec Bergaigne, la formule la plus générale et sans doute primaire. Nous pensons qu'elle vaut aussi pour Vohu Manah et Asha, *dans les cas où les poètes ont eu le souci non seulement de les associer mais de les distinguer.*

Ces cas, non plus que pour le Mitra et le Varuna védiques, ne sont pas les plus nombreux. Cependant, si l'on tient compte de la brièveté du dossier, ils sont relativement plus fréquents dans les Gâthâ que dans le Rg Veda. Éliminons rapidement quelques types de stances où Vohu Manah et Asha se présentent ensemble sans qu'on puisse rien dire de leurs positions respectives.

Il y a d'abord les formules où ils sont tous deux simplement juxtaposés ou coordonnés, reçoivent

même prière ou même hommage, participent à un même caractère ou à une même action. Par exemple *Yasna*, 28, 9 : « Par (c.-à-d. : dans l'usage de) ces faveurs, ô Ahura Mazdâh, puissons-nous ne pas vous irriter, [toi] ni Asha ni Manah Vahishta... » ; *Yasna*, 28, 11 : « ... moi je garderai toujours Asha et Vohu Manah... » ; *Yasna*, 30, 10 : « ... la bonne habitation de Vohu Manah, de Mazdâh et d'Asha. » Et ainsi dans un grand nombre de vers ou de stances. Quel que soit le sens précis de ces diverses formules, elles se contentent d'associer, sans nuance différentielle, les deux plus hautes Entités.

Il y a ensuite, assez nombreuses, les formules où Vohu Manah et Asha sont séparés, ont chacun sa proposition, chacun son verbe, mais dans des conditions de parallélisme très étroit, ces propositions ou ces verbes étant soit identiques soit équivalents. Par exemple *Yasna*, 49, 7 : « Qu'il entende, ô Mazdâh, par (ou : avec) Vohu Manah, qu'il entende, ô Mazdâh, par (ou : avec) Asha ! » (l'impératif *sraotû* étant simplement répété ; le rapport est le même si l'on fait avec M. Schwyzer, *art. cit.*, pp. 220, 231, de *Mazdâ* un vocatif et des deux instrumentaux les sujets des deux *sraotû*) ; *Yasna*, 32, 4 : « Les hommes qui font le mal sont appelés amis des daêva, s'éloignant de Vohu Manah, abandonnant la volonté d'Asha... » (il est certain qu'il n'y a pas de nuance à chercher entre les racines des participes *sîzhdyamnâ* et *nasyantô*) ; *Yasna*, 28, 6 : « Viens avec (ou : par) Vohu Manah, donne avec (ou : par) Asha un don qui dure..., ô Mazdâh..., (à savoir) un fort secours pour Zoroastre et pour

nous... » (il y aurait subtilité à chercher une nuance, dans un des sens qui seront proposés tout à l'heure, entre les deux impératifs parallèles *guidi* et *dâidi*, pourvus respectivement des instrumentaux *vohù mananhâ* et *ashâ* : « viens » et « donne » impliquent ici même orientation, même intensité dans les rapports de Dieu et de l'homme ; le mouvement défini par *gaidi*, en particulier, n'intéresse pas plus directement l'homme, n'est pas plus près de l'homme que le mouvement défini par *dâidi*).

En troisième lieu il y a la masse des cas où l'on serait en droit d'attendre une distinction et où pourtant aucune distinction ne se remarque, pour la raison déjà maintes fois dite que les *Gâlhâ* ne sont pas l'œuvre de scolastiques mais de poètes ; et sans doute aussi parce que la doctrine de la solidarité de Vohu Manah et d'Asha — comme dans l'Inde la doctrine de la solidarité de Mitra et de Varuna — était au moins aussi importante que la théorie de leur opposition qui n'est, à tout prendre, que la condition interne de cette solidarité.

Enfin il y a, en bon nombre, des passages trop obscurs pour qu'on y cherche argument. Obscurs parce qu'ils présentent les Entités dans des formules dont le sens ne peut être précisé que par des hypothèses : que signifie au juste « la vie (*gaya*) de Vohu Manah » (*Yasna*, 43, 1) ? « avoir part à Vohu Manah » (*Yasna*, 28, 8) ?... Ou obscurs par suite d'une incertitude de construction : dans *Yasna*, 48, 12, par exemple, M. Christensen (*Avesta*, Copenhague, 1923, p. 14) coordonne simplement les deux instrumentaux *vohù ma-*

nanhâ et *ashâ* des vers 2 et 3, tandis que M. Nyberg (*op. cit.*, p. 232) rapproche le premier de *khshnûm...* *hacâontê* qui l'encadre, le second de *shyaothanâish* qui le précède, introduisant ainsi une distinction ou du moins une possibilité de distinction.

Mais il reste assez de textes utilisables et significatifs. Et d'abord deux grands textes, deux *Gâthâ*, qui, par exception, ont « un sujet » et le développent longuement.

III

Yasna 44 et Yasna 29.

Yasna 44 est une longue suite de questions adressées à Mazdâh, questions pressantes, concernant principalement l'origine et le mécanisme des choses. Chaque stance est introduite par un vers refrain : « Voici ce que je te demande, dis-le moi en vérité, ô Ahura ! », vieille forme poétique dont M. Schwyzer a noté l'accord avec celle de l'*Alvissmâl* scandinave (*Abhandl.* de l'Acad. de Berlin, 1939, 6, pp. 10 et suiv., 22, 25 ; cf. Schaefer, *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XCIV, 1941, pp. 399 et suiv. : *ein indogermanischer Liedtypus*).

La stance 1 est une simple introduction (où *Asha* et *Vohu Manah* figurent, seuls de toutes les Entités, mais simplement coordonnés, sans nuance). La stance suivante pose une première question, obscure, qui semble toute métaphysique, sur la rétribution de la meilleure vie. Puis viennent deux stances très claires, relatives à la cosmogonie, et dont le parallélisme est évident :

3. *tat thwá pərəsá ərəsh mōi vaocá ahurá
kasná zāthá pulá ashahyá paouruyô
kasná xvəng strəmcá dāt advánəm
kə yá mào ukshyeitl nərə/saili thwat
tácit mazdá vasənt anyácá vīduyē*

« Voici ce que je te demande, dis-le moi en vérité, ô Ahura : qui donc a été par génération le père premier d'Asha ? Qui donc a créé le chemin du soleil et des étoiles ? Qui est celui par qui la lune croît, ensuite décroît ? Ces choses-là, ô Mazdâh, je désire les savoir, et d'autres. »

(On s'est légitimement servi de cette stance pour établir qu'Asha, dans les Gāthâ, n'est pas seulement le patron de l'ordre moral, qu'il garde au moins des traces de cet ordre cosmique qui est encore une des grandes provinces de son homonyme védique, *ṛta*).

4. *tat thwá pərəsá ərəsh mōi vaocá ahurá
kasná dərətá zāmcá adə nabāoscá
avapalōish kə apô urvarāoscá
kasná vālāi dvanmaibyascá yaogəl ású
kasnā vanhəush mazdá dāmish mananhó*

« Voici ce que je te demande, dis-le moi en vérité, ô Ahura : qui donc a fixé la terre en dessous et la nuée pour qu'elles ne tombent pas ? Qui (a créé) les eaux et les plantes ? Qui donc a lié vitesse au vent et aux nuages ? Qui donc, ô Mazdâh, (a été) le créateur de Vohu Manah ? »

Dans la stance 5, où aucune Entité n'est plus mentionnée, le poète demande quel est l'auteur de la lumière et des ténèbres (avec leurs effets naturels le sommeil et la veille) et des heures du jour. La stance 6, mobilisant les quatre premières Entités, s'informe de l'origine de la Vache, si importante dans le système du monde zoroas-

trien. La stance 7 s'informe de l'origine d'une vertu : la piété filiale.

On comprend la place, la solidarité et aussi la nuance particulière des stances 3 et 4. Elles sont l'une et l'autre relatives au décor, au cadre général du monde, et précèdent naturellement la stance 5 relative à l'éclairage de ce décor, ainsi que les stances suivantes relatives au drame multiforme, cosmique ou moral, qui s'y joue. Mais ce décor, elles le divisent en deux moitiés qu'elles se répartissent. La stance 3 ne retient, par rapport à nous, que le décor *le plus lointain*, astronomique, du monde : le soleil, les étoiles, la lune avec ses phases. La stance 4 au contraire ne retient, par rapport à nous, que le décor *le plus proche* : la terre, avec les eaux et les plantes ; l'atmosphère basse, avec les vents et les nuages (*nabah* est le ciel conçu comme atmosphérique, par opposition au ciel-voûte, au fond dur du ciel, *asman*). Le monde est vraiment ainsi partagé, en fonction de l'homme, en deux domaines : d'une part les grands mécanismes du fond du ciel, d'autre part les éléments familiers qui entourent et soutiennent notre vie.

Or ces deux stances, si remarquablement solidaires et pourtant opposées, contiennent chacune un nom d'Entité qui ne peut qu'être en harmonie avec leurs contenus respectifs et qui sans doute exprime ces mêmes contenus dans un autre langage. Dans la stance 3, relative aux profondeurs du firmament, on lit : « Qui donc a été par génération le père premier d'Asha ? » ; et dans la stance 4, relative à « notre » paysage terrestre, on lit : « Qui donc a été le créateur de Volu

Manah ? » Ces deux questions, comme les stances où elles figurent et qu'elles résument, sont parallèles, se répondent, ainsi que le prouverait, s'il en était besoin, un autre passage des *Gâthâ* (*Yasna*, 31, 8), qui, usant des mêmes mots de « père » et de « créateur » mais en inversant l'emploi, qualifie Ahura de « père de Vohu Manah » (*vanhoush patarom mananhô*) et de « vrai créateur d'Asha (*haithm ashahyd dâmtm*). La conclusion s'impose : le poète de *Yasna* 44 sentait Asha, « l'Ordre », comme lié aux provinces et phénomènes cosmiques les moins proches de l'homme, et au contraire Vohu Manah, « la Bonne Pensée », comme lié aux provinces, éléments et phénomènes les plus proches de l'homme : nous retrouvons exactement la formule que les faits védiques suggèrent pour l'opposition la plus générale de Varuna et de Mitra (v. ci-dessus, p. 110).

Yasna 29 est un poème célèbre, un petit drame qui pourrait s'intituler « la Plainte de l'Âme du Bœuf ». Meillet l'a choisi pour illustrer la théorie suivant laquelle les stances des *Gâthâ* supposent, dans leurs intervalles, un développement de liaison, un tissu conjonctif qui a disparu, sans doute parce que la tradition n'en fixait que les lignes générales et que les récitants l'arrangeaient à leur manière, *en prose*. De fait, dans ce poème comme dans tous les autres, la suite des idées est souvent heurtée, les personnages qui sont censés prononcer telle stance ou telle fraction de stance ne sont pas toujours désignés, et l'hypothèse d'une prose mobile bai-

gnant ces vers fixes a l'avantage de permettre — un peu arbitrairement peut-être — d'éclairer les obscurités. D'autres auteurs pensent que cet artifice n'est pas nécessaire. Nous n'entrerons pas dans le débat : en tout état de cause, la ligne, le progrès de la pensée, l'enchaînement des scènes de *Yasna* 29 se laissent suffisamment déterminer. En revanche, nous noterons que, sauf dans les deux dernières stances (10 et 11) où il est à la fois question d'Asha, de Vohu Manah et de *Khshathra* et qu'on a soupçonnées, sans raison grave, d'être ajoutées, ce poème ne mentionne, en fait d'Entités, que Asha (st. 2, 6, 7, 8) et Vohu Manah (st. 7).

Le drame débute par la plainte de l'Âme du Bœuf, plainte adressée à des personnages qui ne sont pas précisés : « Pour qui m'avez-vous formée? Qui m'a fabriquée? Colère et tyrannie et brutalité et force m'ont mise en liens (?). Je n'ai d'autre pasteur que vous, assignez-moi donc de bons pâturages. » Puis vient la stance 2 :

adâ tashâ gəush pərəsat ashəm kathâ tōi gavōi ratush
hyat hīm dātâ khshayanō hadâ vāstrā gaodāyō thwa-
[khshō
kəm hōi ushtâ ahurəm yə drəgvō.dəbīsh aēshəməm
[vādāyōit

« Alors le Fabricateur du Bœuf (personnage mystérieux, qui paraît encore deux fois dans les *Gāthā* et qui doit être un créateur auxiliaire, spécialisé, agent du créateur véritable) a interrogé Asha : « Comment est à toi pour le bœuf un *ratu* (génie protecteur, juge céleste) [c'est-à-dire sans doute : Quel génie protecteur as-tu prévu pour le bœuf dans l'ordre du monde], afin que vous, les propriétaires, lui donniez avec le pâturage le soin zélé qui convient au bœuf ? Qui

souhaitez-vous pour lui comme maître (*ahura*) qui puisse écarter la colère avec les méchants ? »

¶ La stance 3 est dans la bouche d'un personnage non nommé (*Asha* lui-même ?) ; en tous cas elle commence par la réponse, désespérante : « Par *Asha* il n'y a pas de protecteur non-hostile pour le bœuf... » [A moins qu'il ne faille extraire *ashâ* de la réponse et comprendre avec Meillet contre Andreas-Wackernagel, Christensen, Smith : « Il (répondit) avec *Asha* : Il n'y a pas de protecteur non hostile... » A moins enfin qu'on ne fasse de l'instrumental *ashâ* le sujet de « répondit », comme le propose à nouveau M. Schwyzer, *art. cit.*, p. 231. Cela ne change rien au sens.]

A la stance 4, l'Âme du Bœuf est, en conséquence, renvoyée à *Ahura*, et c'est lui en effet, à la stance 5, qu'elle supplie à nouveau de répondre. Il le fait, « lui qui sait », à la stance 6 : « Il n'est trouvé ni maître (*ahu*) ni esprit protecteur (*ratu*), en accord avec *Asha* (*ashâteit hacâ* ; ou, suivant Meillet : « du fait d'*Asha* »), mais c'est pour le pasteur et pour l'homme des pâturages (*fshuyantaécâ vâstryâicâ* : on reconnaît le nom double de la troisième classe sociale dans la tradition avestique) que t'a formée le Fabricateur. »

Le début de la stance 7 semble être la suite de la même réponse et énonce de façon fort confuse qu'« *Ahura* *Mazdâh* qui n'a qu'une volonté avec *Asha* (*ashâ hazaoshô*) a créé la formule sacrée de graisse pour le bœuf et le lait pour ceux qui désirent nourriture par son enseignement ». Et aussitôt le dernier tiers de la stance, évidemment prononcé par l'Âme du Bœuf, pose la question, toujours la même, mais sous une forme nouvelle :

kastê vohû mananhâ yo t dâyat âvâ marstaêbyô

« Qui as-tu, avec (instrumental ; ou : « par ») Vohu Manah, qui puisse nous soigner nous deux (c.-à-d. la vache mère et moi) pour les hommes (datif) ? » [Caland, Schwyzer, prenant l'instrumental en valeur de vocatif, comprennent : « Qui as-tu, ô Vohu Manah, qui etc. »]

La stance 8 apporte la réponse : ce protecteur, c'est Zoroastre, le fidèle interprète de la religion. A la stance 9, l'Ame du Bœuf gémit sur la faiblesse de ce protecteur. Et les deux dernières stances, peut-être surajoutées, sont des prières adressées à Mazdâh et aux trois premières Entités, demandant notamment pour le prophète et les siens (?) force physique et puissance, *aogô khshathramcâ* (st. 10 ; la stance 11 est ténébreuse).

A travers bien des obscurités de détail, l'intrigue est sûrement celle-ci. *Scène I* : L'Ame du Bœuf se plaint de son sort (st. 1) ; le Fabricateur du Bœuf s'adresse à Asha pour savoir quel esprit protecteur particulier au bœuf a été prévu dans l'ordre général du monde (st. 2) ; la réponse vient, brutale, négative : aucun esprit protecteur n'a été prévu dans le plan d'Asha (st. 3) ; et l'Ame du Bœuf est renvoyée pour complément d'information à Ahura Mazdâh lui-même (st. 4). — *Scène II* : l'Ame du Bœuf demande justice à Ahura Mazdâh (st. 5) qui confirme la mauvaise réponse précédente, mais qui, en outre, l'explique ; s'il n'y a pas, « en accord avec Asha », dans le plan d'Asha, d'esprit protecteur spécial au bœuf, c'est que le bœuf n'a pas sa fin en soi, qu'il a été créé pour le pasteur-agriculteur, pour

l'homme de la troisième classe (st. 6). — *Scène III* : l'Âme du Bœuf modifie sa question suivant le précieux renseignement qu'elle vient de recevoir et demande à Mazdâh (st. 7, fin) : « Dans cette nouvelle perspective, dans l'intérêt des hommes qui sont ma fin (*marôaciibyô*, datif d'intérêt), qui as-tu (prévu) pour nous soigner, la vache et moi ? » Seulement il ajoute, dans cette seconde forme de sa question : « Qui as-tu (prévu) avec (ou : « par ») Vohu Manah ?... » Et comme le remarque finement M. Nyberg (*Die Religionen des alten Iran*, p. 102) « die Darstellung gleitet dann in unsere irdische Welt über », l'action dorénavant se passe dans notre monde humain, autour de Zoroastre.

Tout ce scénario distingue donc, parmi les grands auxiliaires de la création d'Ahura Mazdâh, d'une part Asha, le responsable de l'ordre général, l'Entité qui a pourvu d'un génie protecteur ou juge céleste chaque être (ou classe d'êtres) autonome mais non les êtres subordonnés ; d'autre part Vohu Manah, chargé spécialement de ce qui, dans la création, touche et sert l'homme. De par Asha, le Bœuf n'a pas de *ratu* parce que sa fin est l'homme ; mais, de par Vohu Manah, et justement parce qu'il est ordonné à l'homme, il a ici-bas, chez nous, quelqu'un qui prend soin de lui, à savoir Zoroastre. Cette distinction rejoint aisément celle de *Yasna* 44, 3-4 : Asha et Vohu Manah s'opposent ici comme le plan divin dans son ensemble et la partie de la providence divine orientée vers l'homme : c'est toujours, autrement nuancés, « l'autre monde » et « ce monde-

ci » ; c'est une nouvelle application de la formule proposée p. 110 pour l'antithèse Varuna-Mitra.

IV

Textes divers.

Un certain nombre de textes plus menus enrichissent l'enseignement de *Yasna* 44 et de *Yasna* 29 et, à notre connaissance, aucun n'y contredit. Les iranisans sauront mieux que nous reconnaître et exploiter les stances ou les vers utilisables. Nous n'en proposons pas, n'en ayant pas d'assez clairs, qui recouvrent exactement la distinction précédente où, *au sein de l'action divine*, Asha et Vohu Manah sont un peu comme *theos* et *daimôn* dans le *Banquet*, le second, et le second seul, s'orientant vers l'homme : il est remarquable en effet, comme l'a montré M. Benveniste, que les Gâthâ présentent Asha comme une notion *passive* et non *agissante* (*Les infinitifs avestiques*, 1935, pp. 78-79). En voici en revanche quelques-uns groupés d'après les deux nuances nouvelles qu'ils introduisent dans l'antithèse « ce monde-ci » — « l'autre monde ».

1^o Non plus au sein de l'action divine mais *dans le commerce religieux* où interviennent et Dieu et l'homme, Vohu Manah patronne ce qui vient de l'homme, l'effort pieux de l'homme ; Asha exprime : *a)* soit l'objet transcendant vers lequel tend cet effort de l'homme, *b)* soit le plan général du monde que cet effort de l'homme aide à réaliser (cf. Mitra « prêtre » et Varuna « dieu », ci-dessus, p. 109, 3^o). D'où deux subdivisions :

a) *Yasna*, 28, 4 :

*yə urvānəm mən gairē vohū dadē hathrā mananhā
ashīscā shyaōthanānām vīdush mazdāo ahurahyā
yavat isāi tavācā avat khsāi aēshē ashahyā*

« Moi qui, ensemble avec Vohu Manah, m'applique bien à ce que mon âme soit vigilante, et qui sais les rétributions des actes par Mazdâh Ahura, aussi longtemps que je pourrai et serai capable, je veux enseigner [aux hommes ?] à chercher Asha. »

Yasna, 31, 4 :

*yadā ashəm zəvīm anhən mazdāoscā ahuranhō
ashīcā ārmaitī vahishtā ishasā mananhā
maībyō khshathrām aōjōnghvat yehyā vərədā vanaēmā
[drujīm]*

« Si Asha et les autres Mazdâh Ahuras (pluriel !) sont à invoquer, et la Rétribution, et Armaiti, je cherche pour moi par (ou : « avec ») Vahishta Manah le fort Pouvoir (*Khshathra*) par la croissance duquel nous puissions vaincre la Drug (l'ennemie d'Asha). »

On notera dans ces deux stances la même racine *aēsh-* (infinitif *aēshē*, 1 sg. prés. *ishasā* : cf. sk. *icchāmi*) « chercher » : la vie religieuse est une quête. On notera aussi la nuance : le poète veut enseigner la recherche d'Asha, au génitif, — c'est le but ; mais il cherche « par » ou « avec » Vohu Manah, à l'instrumental, — c'est le moyen. Le même rapport semble apparaître encore, et avec la même racine *aēsh-*, dans *Yasna*, 46, 9, malheureusement obscur.

Yasna, 51, 16 :

*tām kavā vīshāspō... nāsāt
vanhoush padōbīsh mananhō yām cistīm ashā mantā
spəntō mazdāo ahurō...*

« Le kavi Vishtâspa a atteint... par les chemins de Vohu Manah la doctrine que le bienfaisant Mazdâh Ahura a méditée par (ou : « avec ») Asha. »

b) *Yasna*, 46, 7 :

*kəm nâ mazdâ mavailê pâyjûm dadât
hyat mâ drəgvâo didarəshatâ aēnanhê
anyəm ihwalmât âthrascâ mananhascâ
yayâo shyaothanâish ashəm thraoshîâ ahurâ*

« Qui, ô Mazdâh, placera-t-on à un homme comme moi pour protecteur, quand le méchant cherche à me prendre pour me nuire, qui d'autre que ton Feu et Manah, par les actions desquels Asha mûrit ? » [ou, en prenant *shyaothanâish* en valeur de sujet, avec Caland, Schwyzer, « dont les actions mûrissent Asha »].

Faire effort pour « mûrir », promouvoir, réaliser Asha, lutter pour livrer aux mains d'Asha son ennemie la Drug (le Mensonge, le principe de tout le désordre du monde), c'est l'essence même de la religion, et c'est à cela que préside Vohu Manah.

2° Toujours dans le commerce religieux, Vohu Manah patronne comme précédemment l'effort de l'homme, son mouvement vers Dieu (piété, vertu) ; mais cette fois Asha exprime ou sans doute plutôt accompagne passivement un mouvement inverse de Dieu vers l'homme : a) don ; b) enseignement (cf. l'opposition romaine des *sacra* et des *auspicia*, ci-dessus, p. 111) :

a) *Yasna*, 28, 2 :

*yə vâo mazdâ ahurâ pairi.jasâi vohû mananhî
maibyô dâvôî ahvâo asvatascâ hyatcâ mananhô
âyaplâ ashêt hacâ...*

« A (moi) qui veux vous adorer par (ou : « avec ») Vohu Manah, ô Mazdâh Ahura, donne-moi les succès du monde matériel et du monde de la pensée en accord avec Asha. »

Sans doute faut-il comprendre à la lumière de cette stance explicite certains vers où se rencontre l'expression obscure « les succès de Vohu Manah » (c.-à-d. patronnés par Vohu Manah comme le mouvement religieux qui les mérite) :

Yasna, 28, 7 :

dâidî ashâ tâm ashîm vanhəush âyaptâ mananhô...

« Donne par (ou : « avec ») Asha cette rétribution : les succès de Vohu Manah... (ô Mazdâh). »

Yasna, 43, 2 :

yâo dâo ashâ vanhəush mâyâo mananhô...

« ... (ô Mazdâh), les joies de Vohu Manah que tu donnes par (ou « avec ») Asha... »

Voici une autre stance qui paraît opposer nettement l'action de Dieu à celle de l'homme :

Yasna, 31,5 :

*lat môi vtcidyâi vaocâ hyat môi ashâ dâlâ vahyô
viduyê vohû mananhâ...*

« Dis-moi, ô Mazdâh, le bien (m. à m. le meilleur) que vous (les Ahuras) m'avez donné par (ou : « avec ») Asha, afin que je le distingue (et) le sache par Vohu Manah... »

b) *Yasna*, 46, 2 :

âkshshô vanhəush ashâ îshîm mananhô...

« (ô Mazdâh...), enseigne par Asha (l'instrumental ne peut guère dépendre que du verbe) l'acquisition de Vohu Manah. »

Yasna, 34, 12 :

sishá nâo ashâ pathô vanhoush khvaêtang mananhô

« ... (ô Mazdâh...) enseigne-nous par (ou : « avec ») Asha les chemins bien praticables de Vohu Manah. »

Mais voici qui montrera la difficulté de ces exégèses : le vers qui vient d'être cité de *Yasna*, 34, 12, attribue bien à Asha le rôle principal dans l'enseignement, dans la révélation de Dieu à l'homme : c'est qu'Asha est ici confronté avec Vohu Manah (« les chemins de Vohu Manah... »), avec la moralité, propre à l'homme, que patronne Vohu Manah. Quand cette confrontation n'a pas lieu, quand le contenu de la révélation n'est pas précisé ou du moins n'impose pas qu'on place Vohu Manah à l'autre pôle de la pensée et de la phrase, c'est au contraire plutôt Vohu Manah qui est nommé comme l'auxiliaire des révélations que Dieu fait à l'homme, et cela en vertu du principe que Vohu Manah est, dans la création, le patron de ce qui est orienté vers l'homme (principe qui, on l'a vu p. 123, s'exprime parfois aussi en mettant Vohu Manah en opposition avec Asha, celui-ci désignant alors l'ordre général du monde sans égard à l'homme) : c'est ainsi qu'on a, *Yasna*, 50, 6 (il semble que ce soit Zoroastre qui parle) :

dâtâ khratoush hizvô raithîm stôi

mahyâ râzang vohû sâhîl mananhâ

« Que le créateur du vouloir (*khratu*) (m')enseigne ses lois par Vohu Manah, afin que ma langue ait un chemin... »

Tels sont les types d'opposition que suggère l'analyse des textes. Il faut ajouter une remarque

accessoire. On vient de lire *Yasna*, 34, 12, où Dieu est prié d'enseigner par Asha les chemins de Vohu Manah. La stance suivante, 13, nuance un peu autrement le rapport de ce chemin mystique avec les deux Entités :

*təm advánəm ahurá yəm mói mraosh vanhəush mananhô
..... yá hū.kərətá ashácit...*

« Ce chemin, ô Ahura, que tu m'as dit (être) de Vohu Manah, (chemin) bien fait par Asha (chemin) par lequel... etc. »

Il semble qu'il apparaisse ici une certaine *supériorité*, ou du moins *antériorité*, d'Asha par rapport à Vohu Manah. Le chemin dit « de Vohu Manah », c'est-à-dire sans doute, d'après des textes parallèles dont plusieurs viennent d'être cités (*Yasna*, 34, 12 ; 51, 16), le chemin de la moralité, « a été fait par Asha ». Cela revient à dire peut-être, et c'est bien naturel, que la moralité humaine, les voies que doit suivre l'homme pour être moral, font partie du plan général du monde. Nous revenons ainsi au premier type d'opposition défini pp. 124-126.

En tous cas cette antériorité, bien proche d'être une supériorité, se montre encore ailleurs ; par exemple *Yasna*, 31, 7 (discuté par Schwyzer, *art. cit.*, p. 234) :

*hwó khrathwá dāmish ashəm yá dārayat vahishtəm
[manó]*

« Il (Mazdâh) a créé par son vouloir Asha par lequel il maintient [ainsi Christensen, Andreas-Wackernagel ; Nyberg : « afin de maintenir par lui »] Vahishta Manah. »

V

Questions diverses.

Ces exemples suffisent à montrer que, lorsque les auteurs des *Gâthâ* paraissent distinguer, dans un ensemble où elles sont par ailleurs solidaires, les deux premières Entités, cette distinction se ramène à un petit nombre de types qui tous sont des variétés de la distinction fondamentale définie (p. 110) à propos de Mitra et de Varuna. Un tel fait est difficile à comprendre si, sur ce point, la théologie zoroastrienne ne s'est pas faite volontairement l'héritière, l'imitatrice, en même temps que la correctrice, d'un trait important de la théologie indo-iranienne. Et c'est là, croyons-nous, une preuve décisive de la thèse, ici proposée, que le système zoroastrien des Entités a été substitué au système indo-iranien des dieux fonctionnels.

Bien des questions secondaires sortent de ce premier résultat. Elles ne pourraient être étudiées en détail que par des spécialistes de l'Iran et de l'Inde. Nous devons nous borner à les poser et à indiquer sommairement quelques éléments de solution.

Quel dessein a pu présider au choix des deux noms nouveaux, Vohu Manah, Asha (ou : Asha Vahishta) ? Pour le second, la réponse est immédiate et a déjà été donnée, pp. 37, 84, 90 3^o, 100) : l'Inde védique marque fortement l'affinité particulière du concept *ṛta*, ordre cosmique et moral, et de la figure divine Varuna. Pour le premier, il faudrait préciser le sens de l'iranien *manah*,

parallèlement aux deux emplois que M. Arbman a déterminés pour le védique *manas* (*Le Monde Oriental*, XXI, Upsal, 1927, *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien*; sur *manas*, pp. 158-174; cf. A. Meillet, *De indo-europaea radice *men- « mente agitare »*, 1897, pp. 45 et suiv.); cette confrontation ne révélerait sans doute aucune difficulté sérieuse. Il paraît même *a priori* que, pour désigner deux types théologiques solidaires orientés le premier vers « l'autre monde » et le second vers « ce monde-ci », ce n'est pas sans convenance ni adresse qu'ont été choisis deux noms dont l'un (*asha*, *rita*) est orienté vers le « cosmos » et l'autre (*manah*, *manas*), vers la « psyché ».

Deuxième question : ces deux Entités ont-elles gardé quelque chose du caractère de Mitra et de Varuna ? Il n'y a vraiment problème que pour le second terme du couple, pour Asha, dans ses rapports avec Varuna : il a déjà été dit (pp. 96-97) que la réforme zoroastrienne se devait de retoucher fortement la figure du souverain « terrible ». De fait, son aspect sévère, impitoyable, violent, est bien atténué. Peut-être en subsiste-t-il quelque chose dans les deux traits suivants : 1° On a vu le rôle d'Asha, puis d'Ahura Mazdâh, puis de Vohu Manah dans les trois scènes de *Yasna* 29, du drame de l'Ame du Bœuf (v. ci-dessus, pp. 119-123) : le rôle d'Asha s'y distingue sinon par une dureté positive, du moins par une complète indifférence à la souffrance et aux justes plaintes de la pauvre Ame ; Asha fait penser à cette autre Entité que, dans un siècle chrétien,

un poète dressera en face de la notion de Providence, à ce Ciel du pessimiste, « muet, aveugle et sourd au cri des créatures... » 2^o Asha est engagé dans une opposition perpétuelle avec la Drug, de même que son sectateur humain, le « bon » l'*ashavan*, est sans cesse en lutte avec le sectateur humain de la Drug, le « méchant », le *dragvant*. A vrai dire, cette lutte du Bien et du Mal est si importante dans le zoroastrisme qu'elle s'étend plus ou moins à toutes les Entités, à toutes les « pensées, paroles et actions ». Il n'en est pas moins certain que son centre, son germe est dans l'opposition déjà indo-iranienne d'Asha et de Drug. Et pour exprimer le succès du bon sur le méchant, la victoire de la religion, une Gâthâ a recours à cette vive formule : « ... ceux qui ont livré la Drug en mains à Asha » (*Yasna*, 30, 8 : ... *yôî ashâi dadan zastayô drujim*). On pense à Varuna, penché sur le monde avec les terribles filets dans la main, et guettant les pêcheurs, ceux qui violent le *rta*. Mais ces traces sont faibles. Ce n'est sans doute pas un hasard si les Gâthâ ont comme paralysé l'héritier de ce dieu à l'action inquiétante, figeant Asha (et l'*asha*) dans une majesté presque passive^v (v. Benveniste, cité ci-dessus, p. 124).

Troisième question : par quelle réflexion les théologiens (et cela dès le début, puisque les Gâthâ contiennent des allusions à cette doctrine, v. ci-dessus, pp. 70, 88) ont-ils fait de Vohu Manah, dans le domaine concret, le patron du Bœuf, et d'Asha le patron du Feu ? Entre Asha et le Feu, l'affinité est facile à formuler. On sait que le feu joue un tel rôle dans le mazdéisme que

les mazdéens ont été couramment appelés « adorateurs du feu »; et si l'on ne peut suivre M. Joh. Hertel qui, par une généralisation trop mécanique, a voulu retrouver le feu à l'origine de tous les concepts religieux de l'Iran, il faut pourtant reconnaître que, plus encore qu'Agni dans l'Inde, Atar, le Feu, les feux, sont essentiels dans la théologie, la métaphysique et la liturgie zoroastriennes. M. Nyberg ne rappelait-il pas récemment (*Die Religionen des alten Iran*, p. 20 et les notes) que « pour les Iraniens, jusqu'à la dernière période du mazdéisme, le feu est *la matière première de l'être, der Grundstoff des Daseins*, que la réalité céleste est un feu et que la réalité terrestre cache en soi le feu céleste », — doctrine si apparente, ajoute-t-il, que dès 1748, un mythologue suédois l'a formulée uniquement d'après les documents grecs et latins, avant que fût connu l'Avesta (*ibid.*, p. 433; cf. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, dans *Journ. Asiat.*, 1931, 2, pp. 29 et suiv.) ? On conçoit que l'héritier du créateur Varuna, l'auxiliaire principal de Mazdâh dans la mise en ordre du monde (même matériel, cf. ci-dessus, p. 117) soit le patron de cette « matière première » de tous les êtres. — Pour les rapports de Vohu Manah et du Bœuf, on peut faire valoir avec M. Christensen l'affinité du Mithra du *Yasht* 10 avec le bœuf, et aussi quelques faits indiens signalés dans *Mitra-Varuna*, p. 57 : dans l'offrande conjointe à Mitra-Varuna, offrande qui consiste en un mélange de lait et de soma, le lait est pour Mitra et la liqueur enivrante est pour Varuna ; puis, du moins dans son principe,

dans son type (comme Manu, comme aussi Numa), Mitra, à en juger par le *Çatapatha Brâhmana* (IV, 1, 4, 8), manifeste une certaine répugnance au sacrifice animal. Mais il faut surtout remarquer que, dans la conception zoroastrienne du monde, le bœuf occupe une place énorme, qui dépasse de beaucoup l'économique, qui déborde sur la magie (les purifications légales se font par l'urine de taureau, *gaomaêza*, « qui purifie le corps frappé par les démons », *Vidêvdât*, 19, 21-22) et sur la cosmogonie (le premier être vivant créé et la première victime d'Ahriman, avant même le premier homme, est le « Bœuf créé unique », *êvakhât* : de ses membres sont sorties les plantes, de son sperme les divers animaux, *Bundahishn*, 10, 8 ; 20, 1 et suiv...) ; il n'est donc pas étonnant qu'il soit conçu, au niveau du Feu, comme un des supports de la création, — moins mystérieux, plus tangible, donc « côté » *Vohu Manah* », alors que le feu est naturellement « côté *Asha* ». Enfin une réflexion plus générale, qui ne se limite pas à l'Iran, aide à comprendre cette liaison du bœuf avec le substitut de Mitra, et même cette promotion cosmique du bœuf : à travers le monde indo-européen, les deux grands dieux patrons de la première fonction (Souveraineté violente et terrible, Souveraineté calme et bienveillante) ont chacun une affinité marquée et presque exclusive pour l'une des deux autres fonctions (force guerrière ; fécondité et abondance) : si l'*Odhinn* scandinave, si le Jupiter romain n'interviennent pas dans les combats à la manière d'un *Thôrr* ou d'un Mars (cf. *Mythes et dieux des Germains*, pp. 21 et suiv. ; *JMQ*,

pp. 79 et suiv.), le fait reste du moins qu'ils y interviennent ; sur le plan humain, un des traits saillants qui opposent Romulus à Numa est son caractère belliqueux. Parallèlement le dieu ou le héros incarnant la Souveraineté calme, bienveillante, juridique, rejoint aisément le dieu ou le héros patron de la troisième fonction : entre le roi pasteur Titus Tatius et le roi juriste Numa, il y a des analogies qui les ont fait parfois considérer comme des doublets et il faut une analyse attentive pour obtenir la définition différentielle de ces deux « Sabins » (*JMQ*, pp. 178 et suiv.). Un travail de M. P. Arnold, qui paraîtra prochainement, fera mieux ressortir, nous l'espérons, ces correspondances. Ce qui vient d'être dit aide peut-être à comprendre comment, dans l'Iran zoroastrien, le bœuf, avec tout ce qu'il représente, a pu être promu, amplifié au point de passer de la zone de la troisième fonction dans celle de la première et, à l'intérieur de celle-ci, dans la moitié que patronne l'Entité héritière de Mitra, du dieu souverain bienveillant.

CHAPITRE IV

KHSHATHRA

SOMMAIRE : *Ce chapitre établit que la troisième entité, le Pouvoir, Khshathra, a été substituée au dieu guerrier Indra. — La réforme zoroastrienne n'admettant pas de « morales de classes » et s'orientant vers une discipline uniforme des mœurs sous la loi du dieu unique Ahura Mazdâh, l'entité héritière du dieu guerrier devait être et a été fortement remaniée : le sens du mot khshathra, dans les Gâthâ, s'est en effet développé dans des directions diverses, aussi peu proprement guerrières les unes que les autres (I). — Des traces d'une valeur guerrière subsistent néanmoins, mais il ne s'agit plus que de la bataille mystique du bien contre le mal et de la victoire souhaitée, nécessaire, du bien sur le mal (II). — Mais le choix même qu'a fait Zoroastre du mot khshathra pour remplacer le nom du dieu guerrier est révélateur de cette origine : 1° dans l'Inde, une des valeurs de kshatra est de désigner, entre les prêtres et les éleveurs-agriculteurs, l'essence de la seconde classe, de celle des guerriers, des kshatriya ; 2° chez les Osses du Caucase (derniers « Iraniens d'Europe », descendants des Scythes), les traditions sur les Nartes fabuleux y distinguent trois familles, une d'intellectuels-magiciens, une de héros forts, une d'éleveurs ; or la famille des héros est celle des Akhsärtägkatâ, descendants de l'éponyme Akhsärtäg, dont le nom est dérivé de âkhsar(t) « force, bravoure, exploit », lequel est en toute rigueur, phonème pour phonème, l'équivalent de sanskrit kshatra et d'avestique khshathra ; 3° dans*

les Gâthâ même, un texte qui paraît bien distinguer les trois fonctions sociales du prêtre, du guerrier et de l'éleveur-agriculteur, met avec insistance le mot *khshathra* en rapport avec le guerrier (III). — L'élément concret que patronne *Khshathra* est le métal : deux documents précis prouvent qu'il s'agit, dans la pensée des Iraniens, du métal conçu comme matière de l'armement, ce qui convient bien au substitut du dieu guerrier (IV).

I

La réforme du guerrier.

On a dit, à la fin du chapitre II, pourquoi c'est sur l'héritier d'Indra qu'il faut s'attendre à constater les marques les plus sensibles de l'effort moralisant des réformateurs zoroastriens. Dans leur système, la violence guerrière, comme telle, ne peut avoir un aspect « sain » ; elle n'est défendable que dans la mesure où elle sert la religion et se conforme à la religion. Dans le passage des Gâthâ (*Yasna*, 40, 3) où il est clairement question de la seconde et de la troisième fonctions sociales en tant que subordonnées à la première, on a vu quelle prière le poète adresse à Dieu pour ce qui est des guerriers : « Fais en sorte, ô Ahura Mazdâh, que les guerriers soient fidèles à Asha, attachés à Asha (*ashaunô*, *ashacinanhô*) » ; et c'est tout, comme si ce dévouement deux fois formulé à l'Entité qui patronne l'ordre mazdéen épuisait tout ce qu'on doit attendre du guerrier ; du courage, de l'adresse, de la force, de la rage transfigurante si précieuse aux guerriers primitifs, pas un mot (Benveniste, *Journ. Asiat.*, 1932, 2, p. 122 ; cf. ci-dessus, p. 68). Et telle est bien

la conception des Zoroastriens purs, la seule qu'on observe si l'on s'en tient aux *Gâthâ*, si l'on fait abstraction de l'Avesta récent où *Vərəthraghna*, par une tradition indo-iranienne, et *Mithra*, par une audacieuse innovation, restaurent la dignité du combattant.

Nous essaierons de comprendre tout à l'heure pourquoi le substitut donné à Indra s'appelle *khshathra*, et de voir quelles solides racines ce mot plonge dans la seconde fonction sociale et cosmique. Mais il faut dire tout de suite que, une fois choisi, ce nom était particulièrement apte à faciliter à la pensée ou à l'expression zoroastriennes leur jeu ordinaire, qui fait que le mot abstrait désignant une Entité peut aussi bien être pris comme nom commun (v. ci-dessus, p. 76) ; et même, sur cette voie du nom commun, il amorçait plusieurs glissements qui, tous, s'éloignant de la notion de « force guerrière », allaient dans le sens de la réforme.

D'abord, dès les temps indo-iraniens, à en juger par le vocabulaire védique, ce mot désignait entre autres choses le *pouvoir* souverain. M. B. Geiger (*Die Aməsha Spəntas...*, Vienne, 1916, pp. 205 et suiv., 212 et suiv., 225 et suiv.) a eu beau jeu de rappeler que le védique *kshatra* est souvent associé à des termes techniques de la première fonction, de la souveraineté (non seulement *rājan*, *samrāj*, mais encore *rta*, *asurya*) et que, semblablement, les *Gâthâ* rapprochent plusieurs fois *Asha* et *Khshathra* ; que les *Aditya*, ces dieux souverains de l'Inde védique qui comprennent et complètent *Mitra* et *Varuna*, sont appelés *sukshatra* « au bon pouvoir », mot qui,

sous sa forme iranienne *hukhshathra*, qualifie aussi Mazdâh et les Entités qui l'entourent. Qu'on pense, d'autre part, en vieux-perse, à un autre mot senti comme dérivé de la même racine *khshâ(y)*-, et qui est le nom même du souverain, du Grand Roi, *khshâyathiya*, — celui qui est devenu en persan moderne le « *chah* ». Qu'on pense enfin qu'au début du xiv^e siècle avant J.-C., un roi de Mitani, un ancêtre de Mativaza, s'appelait *Saushshatar*, nom qui semble bien (Porzig, Feiler...), dans sa seconde partie, contenir *kshatra*, et au sens de « pouvoir souverain » (*saukshatra*, dérivé de *su-kshatra* ? ou cf. *sk. çavas* « force », avest. *sav-ishta* « très fort », racine *çû-* ?).

Puis, par une évolution de l'acception précédente (cf. le développement du latin *regnum*), on est passé aisément à l'idée concrète de territoire gouverné, de royaume (d'où les emplois de *Khshathra* au locatif dans les Gâthâ). Le passage s'est fait dans tous les anciens dialectes iraniens : en vieux-perse, où le « satrape » est proprement le « protecteur d'une province », *khshath(r)apâvan-* ; en avestique non gâthique, où *khshathra* (neutre) peut signifier « royaume ». En persan moderne, *shahr* (d'où turc *shehir*) ne signifie plus que « ville », et l'emprunt arménien *ashkharh*, dès le début, signifie « pays, monde ». Cette notion de « royaume », aux mains des théologiens, a poussé des pointes qu'une évolution analogue de *basileia* dans l'Évangile nous a rendues familières mais qui n'en sont pas moins hardies et rares : *khshathra*, c'est le royaume de Dieu, le séjour actuel et éternel d'Ahura, et c'est aussi

le séjour des justes, la récompense qu'ils obtiennent aujourd'hui et demain, surtout demain, à la fin du monde, bref, le Paradis. (Cf. W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart-Berlin, 1938, pp. 455-461 : *Ahura Mazda und das zukünftige Reich*).

De ces possibilités d'évasion, les poètes des Gâthâ ont largement usé et, après eux, tout ce qui dépend de Zoroastre : quand Plutarque, par exemple, voudra traduire en grec le nom du troisième archange, il dira *theos eunomias* « le dieu de la bonne administration ». Nous serions naïfs de vouloir retrouver, dans ces emplois variés du mot *khshathra*, une valeur guerrière qu'on s'est appliqué à escamoter.

Le résultat de ces mouvements et associations d'idées a été d'accentuer la solidarité qui, dès les temps indo-iraniens et même indo-européens (v. ci-dessus, pp. 90-91), rapprochait, par opposition à la troisième, les deux premières fonctions et leurs répondants divins. Certes il n'y a rien d'étonnant, ni même de nouveau par rapport aux conceptions indiennes, quand, dans les stances des Gâthâ, on constate 19 fois la présence simultanée de Vohu Manah, d'Asha et de *Khshathra* (contre 12 fois celle de Vohu Manah, d'Asha et d'Armaiti, 1 fois celle de Vohu Manah, d'Asha et de Haurvatât-Amərətât), et quand on voit *Khshathra* faire partie avec Vohu Manah et Asha de tous les groupements de quatre Entités (le groupement Vohu Manah, Asha, Armaiti, Haurvatât-Amərətât sans *Khshathra* n'existe pas ; et l'on a 15 fois Vohu Manah, Asha, *Khshathra*, Armaiti ; 2 fois Vohu Manah, Asha, *Khshathra*,

Haurvatât-Amərətât) : cela, encore une fois, est conforme à la théorie brahmanique suivant laquelle brahmanes et kshatriya forment, au-dessus des vaiçya, une unité aristocratique, « les deux forces », *ubhe vtrye*. Mais la théologie des Gâthâ va plus loin : ce n'est pas seulement dans leur *groupement*, c'est dans leur *contenu* même qu'elle a rapproché les Entités de la seconde et de la première classes. En gros, *Khshathra* est, dans ces poèmes, un concept de même type que *Vohu Manah* et *Asha* : moins fréquemment nommé et aussi, semble-t-il, un peu subalterne (M. Nyberg a noté, *op. cit.*, p. 134, que *Mazdâh* est dit « le père » ou « le créateur » de *Vohu Manah* et d'*Asha*, mais « le maître », *paiti*, de *Khshathra*, *Yasna*, 44, 9), il est pourtant « souverain » et « religieux » comme eux. Autrement dit, la vieille tripartition fonctionnelle indo-iranienne, dans les Gâthâ, tend à se transformer en une bipartition qui oppose le groupe des Entités « souveraines » et célestes (les trois premières) et celui des Entités « nourricières » et terrestres (les trois dernières), le « guerrier » s'étant fondu, par une alchimie verbale et conceptuelle, dans le « souverain » : c'est ce qu'exprimera de manière sensible l'iconographie mazdéenne quand elle répartira les *Aməsha Spənta* en deux groupes, et en deux seulement, plaçant à la droite d'*Ahura Mazdâh* les trois premières et à sa gauche les trois dernières (v. ci-dessus, p. 89). Peut-être y aurait-il lieu de reprendre à cet égard, autrement qu'on ne l'a fait, la comparaison avec les deux mots collectifs *Igigi* et *Anunaki*, « les dieux du ciel » et les « dieux de la terre », si souvent

associés aux grands dieux dans la mythologie babylonienne. On a cherché là le prototype des six archanges mazdéens d'une part, des six archidémons d'autre part, à quoi l'on a objecté avec raison que les Anunaki babyloniens n'étaient nullement des démons, mais des dieux. En revanche il n'est pas impossible qu'une influence babylonienne précoce, directe ou indirecte, ait conduit les réformateurs zoroastriens à donner à la hiérarchie des archanges la structure bipartite qui vient d'être signalée.

II

La bataille mystique.

Si la valeur propre, guerrière, du substitut d'Indra s'est ainsi estompée, ce n'est qu'une raison de plus pour recueillir soigneusement les quelques traces qui en subsistent. Pour le mazdéen, on le sait, la vie du monde est une lutte entre *Asha* et *Drug*, les puissances de l'ordre et du désordre, et entre leurs fidèles, l'*ashavan* et le *dragvant* (v. ci-dessus, pp. 65-66 2^o, 67 2^o). L'objectif, c'est « vaincre » et le verbe *van-* « vaincre » revient souvent, dans l'Avesta récent comme dans les *Gâthâ*, pour signifier la victoire à la fois morale et cosmique du Bien sur le Mal. Naturellement cette victoire est placée sous le patronage d'*Asha* (*Yasna*, 48, 1 ; 53, 5), mais *Yasna*, 31, 4 (cf. ci-dessus, p. 125) en décrit ainsi le mécanisme :

... *vahishtâ ishasâ mananhâ*
maibyo khshathram aojônghvat yehyâ varadâ vanaêma
[drujim

« ... Je cherche pour moi par (ou : « avec ») Vahishta Manah le fort *khshathra* par la croissance duquel nous puissions vaincre la Drug. »

Peu importe que le poète joue ici de la possibilité de prendre *khshathra* comme nom commun aussi bien que comme nom de la troisième Entité : l'important est que le terme *khshathra* apparaisse comme l'instrument de la victoire dans la grande bataille mystique, — la seule que veuille connaître le poète.

Qu'on prenne garde, de plus, aux mots qui, dans ce vers, nuancent et complètent *khshathra* :

D'abord l'épithète *aojônghvat* (c'est-à-dire *aojahvant-*), qu'il partage dans les Gâthâ avec le seul Asha (*Yasna*, 43, 16 ; cf. 34, 4, où c'est Atar, le feu, que le poète qualifie *aojônhvantam ashâ* « fort par Asha ») ; *aojah*, comme substantif, c'est la force physique, brutale, et comme adjectif, c'est l'(homme) fort, que *Yasna*, 34, 8, montre tyrannisant *nâidyâonham*, le plus faible. En védique l'épithète *ojasvant* - « fort » (= avest. *aojahvant-*) n'apparaît qu'une fois et est rapportée à Indra (*ojasvantam... indram gîrbhir havâmahe*, *Rg Veda*, VIII, 76, 5), et d'une manière générale *ojas-* « force » et ses dérivés (comparatif *ojîyas-*, superlatif *ojishtha-* « plus, le plus fort », etc.) s'appliquent avec prédilection, parmi les dieux, à Indra.

Puis l'expression « le *khshathra* par la croissance duquel... » (*yehyâ vərədâ*). Rien là de surprenant : on sait combien, dans le monde indo-iranien, la notion de force est proche de celle de croissance, exprimée par la racine **ug-*, **aug-* (cf. lat. *augere*, *augustus*, etc.) ou par la racine pro-

prement indo-iranienne **vrđh-* : on vient de voir les mots de la série de *ojas*, et l'on sait, par exemple, que le participe passé passif avest. *varəzda* (cf. sk. *vrddha*) signifie « grand, fort ». Mais il y a plus précis. La racine *varəd-* se rencontre en liaison avec *khshathra* dans *Yasna*, 28, 3 : *yaēibyō khshathrəmcā a.ghzhō.nvannəm varədaitt ārmaitīsh* : « ... Ceux pour lesquels Armaiti fait croître le *khshathra* qui ne diminue pas... » ; *Yasna*, 46, 16 : *khshathrəm yathrā mazdāo varədəmām shaēiti ahurō* « Le *khshathra*, le royaume (v. ci-dessus, p. 130) où Mazdâh habite pour le faire croître ». Bref, sur les six exemples que contiennent les *Gâthâ* de dérivés de cette racine *varəd-*, trois concernent la croissance de *khshathra*. Il faut se rappeler que, dans le *Rg Veda*, cette même racine *vrđh-* joue auprès d'Indra un rôle immense (après Bergaigne, *La Religion Védique*, II, 1883, pp. 237 et suiv., J. Muir, *Orig. Sanskrit Texts*, V, pp. 91 et suiv. et divers auteurs, v. en dernier lieu Renou, dans Benveniste et Renou, *Vrtra et Vrthragna*, 1934, p. 159), en tant qu'Indra, justement, est « fort, fortifié », que ses alliés lui donnent magiquement l'accroissement, c'est-à-dire la force pour ses exploits, etc. (cf. *Servius et la Fortune*, pp. 66 et suiv.) : c'est le cas exact du *khshathra* de *Yasna*, 31, 4, dont « l'accroissement » doit nous permettre, à nous, hommes, de vaincre la *Drug*. Voilà donc une trace du vocabulaire « guerrier » indo-iranien : les *Gâthâ* l'appliquent à *khshathra*.

C'est dans le même ordre d'idées qu'il faut comprendre le parallélisme d'emploi que M. Ny-

berg (*Die Religionen des alten Iran*, p. 139) a relevé entre khshathra et khratu. Une excellente étude de M. Kasten Rönnow parue dans *Le Monde Oriental*, XXVI, 1932, pp. 1-90 : *Ved. kratu, eine wortgeschichtliche Untersuchung*) a défini le sens du mot indien kratu : « l'énergie propre du guerrier ardent, principalement d'Indra », puis « la force victorieuse, la force et l'ardeur héroïques, la bravoure, le goût du combat » ; de là on est passé aux sens de « puissance » en général, « majesté » ; enfin, s'appliquant au domaine de Mitra-Varuna, kratu désigne « la force de l'homme pieux, qui le rend capable de suivre les prescriptions du rta et d'atteindre le bonheur ». M. Rönnow a montré — comme on pouvait l'attendre — que dans les Gâthâ le sens de khratu correspond surtout à ce dernier sens, moral, proprement religieux, du védique kratu : khratu, c'est l'effort religieux de l'homme pieux, ce qu'on pourrait appeler la bravoure pieuse de l'homme dans ce combat contre le mal qui résume la vie du croyant. Ainsi s'explique naturellement l'affinité souvent remarquée du mot khratu et de Vohu Manah, patron de cet effort (v. ci-dessus, pp. 124-128). Mais ce qu'il y a de foncièrement héroïque et de vainqueur, d'actif, d'efficace dans kratu-khratu explique aussi que ce khratu et le khshathra encore militant de Yasna, 31, 4, se remplacent l'un l'autre dans une même formule, où il s'agit d'ailleurs de l'énergie créatrice de Mazdâh et non de la pieuse lutte de l'homme (Yasna, 31, 7 et 45, 7). On comprend du même coup cette autre affinité souvent notée aussi (en dernier lieu, Nyberg, *op. cit.*, p. 134)

entre les deux Entités *Khshathra* et *Vohu Manah*, qui, dans les stances où elles figurent ensemble, sont volontiers et parfois étroitement rapprochées : *Khshathra*, dans la mesure où il remplace l'Indra de la hiérarchie fonctionnelle, c'est la force guerrière confisquée pour la bataille mystique ; c'est le *moyen* de l'effort et de la victoire qui, d'autre part, sont *inspirés* par *Vohu Manah*.

III

Sanskrit kshatra, osse Ākhsärtäg.

Si *Khshathra* a été choisi pour maintenir tout en le transfigurant le dieu de la seconde classe fonctionnelle, l'Indra indo-iranien, c'est sans doute à cause de la multiplicité des sens du mot et des facilités qu'il donnait par là aux théologiens pour jouer sur son nom et pour transposer sur le domaine « souverain » et « religieux » des expressions proprement « guerrières ». Mais pour que le jeu fût possible, il fallait qu'entre autres sens traditionnels *khshathra* possédât celui auquel il s'agissait d'échapper, qu'il désignât entre autres choses le principe de la fonction et de la classe guerrières. On peut établir que tel était bien le cas.

Chez les Indiens, les hommes de la seconde classe sociale s'appelleront soit *kshatriya* soit *rājanya* dans le système des castes et, dans les spéculations sacerdotales, le *kshatra* (neutre) est constamment pris pour désigner l'essence de la classe guerrière, au-dessous du *brahman* (neutre), essence de la classe des brahmanes, et au-dessus de la *viç* (féminin), essence de la classe

des éleveurs-agriculteurs, des vaiçya. Et cet usage est déjà attesté dans un hymne au moins du *Rg Veda*, VIII, 35. Trois stances successives (16, 17, 18) de cet hymne, adressé aux Açvin, contiennent la même formule (« Tuez les Fléaux, écartez les Mauvais Esprits, ô Açvin alliés à l'Aurore et au Soleil... ») suivie d'un vers chaque fois différent ; on lit, pour clore la stance 16 : *brahma jinvatam uta jinvatam dhiyah* « Favorisez le *brahman* (neutre) et favorisez les prières » ; pour clore la stance 17 : *kshatram jinvatam uta jinvatam nān* « favorisez le *kshatra* (neutre) et favorisez les guerriers (« viros ») ; pour clore la stance 18 : *dhenūr jinvatam uta jinvatam viçah* « Favorisez les vaches et favorisez les *viçah*, c.-à-d. les groupements des vaiçya ». Il est clair que *brahman*, *kshatra*, et *viç* s'articulent ici par leurs valeurs fonctionnelles : essences de la classe des prêtres, de celle des guerriers, de celle des éleveurs-agriculteurs.

Cette valeur classificatoire de *kshatra* et de *kshatriya* est probablement dérivée du sens premier de « pouvoir, puissance » et peut-être même du sens plus précis de « pouvoir souverain, imperium » : dans le *Rg Veda*, le substantif masculin *kshatriya* veut seulement dire « souverain » et s'applique principalement aux *Aditya*, notamment à *Varuna* ou à *Mitra-Varuna* ; en avestique non gâthique, l'adjectif *khshathrya* (appliqué à *Ahura Mazdâh*, à *Haoma*, à *Apâm Napât*) et son superlatif *khshathryôta* (appliqué au seul *Ahura Mazdâh*) ne signifient que « imperiosus, imperiosissimus » ; dans l'Inde post-védique, n'est-ce pas une évolution analogue

qui a créé à partir de *râjan* « roi » le synonyme exact de *kshatriya*, le mot *râjanya*, « homme de la seconde classe », mais primitivement « homme de type royal, de sang royal, d'aptitudes royales » ?

Mais quand et où s'est fait le mouvement de sens qui a abouti à lier *kshatra* à la seconde classe ? S'il n'y avait que la donnée indienne, on pourrait penser qu'il s'est fait sur le sol même de l'Inde et par une évolution relativement tardive. Seulement la donnée indienne n'est pas isolée. Le mot *kshatra* se retrouve, avec le même sens fonctionnel précis, dans une province écartée de l'ensemble iranien, sur laquelle une influence du système indien des castes est exclue : chez les Scythes.

On sait que les derniers débris des anciens Scythes, au sens le plus large du mot, sont aujourd'hui réfugiés dans les montagnes centrales du Caucase, où ils forment le petit peuple des Osses ou Ossètes. Jusqu'à nos jours les Osses ont gardé un folklore original, un trésor épique rempli de thèmes archaïques, encore insuffisamment exploité par les historiens des religions. Or une tradition, aussi limpide qu'on peut le souhaiter, répartit les héros des anciens temps, les « Nartes », en trois familles caractérisées chacune par une spécialité fonctionnelle. M. M. S. Tuganov, dans une étude sur ces légendes (*Kto takie Narty ?* dans les *Izvestija osetinskago Instituta Kraevedeniija*, I, Vladikavkaz, 1925, p. 373), a mis en valeur la formule suivante, prise à une tradition populaire, et qui est comme une définition théorique :

Boriatä ädläncä fonsäj häzduq; Alägatä ädläncä zundäj tukhgin; Äkhsärtägkatä ädläncä būhatär äma qarwägin, lägläj tukhgin.

« Les Boriatä étaient riches par le bétail ; les Alä-gatä étaient forts par l'intelligence ; les Äkhsärtägkatä étaient héroïques et vigoureux, forts par les hommes, viris » (*läg-tä-j* : ablatif pluriel de *läg* « homme »).

Si l'on prend garde que, dans les légendes, les « intellectuels » Alägatä ont pour fonction unique, ignorant guerres et exploits, de pourvoir aux *beuveries* solennelles des Nartes, de réunir chez eux les Nartes autour de la Coupe Magique (*Narly Amonga*), on ne peut qu'enregistrer là une tripartition des fonctions sociales exactement conforme au modèle indo-iranien, l'élevage n'ayant même pas encore partagé son rang avec l'agriculture. Dans le *Journal Asiatique*, 1930, 2, pp. 126 et suiv., nous avons montré dans quelle mesure cette image théorique de la société narte si vivement dessinée — éleveurs, intellectuels-magiciens, guerriers — se retrouve dans le détail des récits épiques. Ici une seule chose importe : les noms.

Le nom des éleveurs est obscur ; il se présente sous des formes diverses : *Boriatä*, *Boratä* (d'où en tcherkesse occidental *Bore-z^w*, *Boro-qo*), *Bariatä*, *Baratä* (-tä est le suffixe du pluriel ; c'est le -tai des anciens noms de peuples scythiques : *Sauromatai*, etc.) ; il semble se retrouver dans le nom du Pluton des Osses, du roi du monde souterrain, *Bara-styr* « le grand Bara », et cela n'est pas surprenant, la troisième fonction et la troisième classe étant souvent en rapports avec

la Terre, le sous-sol et le monde infernal. Le nom des intellectuels *Alägalä* peut s'interpréter ; on sait que dans un certain nombre de mots, osse *l*, initial ou non, est l'aboutissement d'un indo-iranien *r* placé dans le voisinage de *i* ou de *y* : c'est ainsi que osse *däl* « sous », *bäl* « sur » correspondent à avestique *adhairi*, *upairi* ; osse *mäl-yn* « mourir » à sk. *mriyate*, avest. *mīriyeiti* « il meurt » ; osse *kalm* « ver, serpent » à sk. *krmī* (lat. *vermis*, etc.) ; il est probable en particulier que *läg* « homme » est un ancien **aryaka-* (à côté de *ir* « osse » provenant de **arya-* comme *innä* « autre » de **anya-*) et *limän*, *lmän* « ami » un ancien **aryaman-* ; *aläg* peut donc être **āryaka-* (car **ā* donne normalement *a* en osse), c'est-à-dire représenter, à côté de **arya-*, un dérivé de cet *ārya-* à initiale longue qui pose, dans l'Inde même, quelques problèmes de sens (v. P. Thieme, *Der Fremdling im Rg Veda, eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya*, dans *Abh. f. die Kunde des Morgenl.*, XXIII, 2, Leipzig, 1938 ; cf. Dumézil, *Le nom des « Arya »*, dans *Rev. de l'Hist. des Relig.*, CXXIV, 1941, pp. 36-59) ; dans « l'ensemble arya », les *Aläg* seraient « les ārya », quelle que soit la nuance couverte par cette forme, sans doute nuance d'excellence, de noblesse (cf. dans l'Inde l'inégalité entre *arya* et *ārya*, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, art. cit., pp. 54-57).

Mais pour la famille des guerriers, pour les *Ākhsärtägalä*, l'étymologie est évidente : c'est un dérivé de *ākhsar(t)* « force, vaillance, exploit » qui est, comme l'a vu Vsëvolod Miller (*Osetinskije Etjudy*, III, Moscou, 1887, p. 142 ; die

Sprache der Osselen, Strasbourg, 1903, p. 88) le correspondant exact de sanskrit *kshatra*, avestique *khshathra* (pour *ākās-*, cf. osse *ākhsir* « lait » en face de sk. *kshīra* « id. », osse *ākhsāv* « nuit » en face de sk. *kshap* et d'avest. *khshap* « id. »; pour *-rt*, cf. osse *fyrt*, *furt* « fils » en face de sk. *putra* et d'avest. *puthra* « id. »; pour *-a-*, devant un groupe de consonnes, au lieu de *ā* attendu comme représentant d'iranien **a* bref, cf. osse *algh* « pointe du doigt » en face sk. *agra* « pointe », osse *fakhs* « côté » en face de sk. *paksha* « id. », etc.). Ainsi, chez les Iraniens de l'extrême Nord-Est, chez ceux du moins qui sont devenus les Scythes et les Osses, c'est, comme dans l'Inde, la notion indo-iranienne de *kshatra* (pris au sens non de « puissance souveraine », mais de « vaillance, force guerrière ») qui a fourni le nom des représentants humains de la seconde fonction en opposition à la première et à la troisième. Le héros éponyme des *Ākhsärtägkalä* est *Ākhsärtäg* : les Osses disent donc simplement **kshatraka-* là où les Indiens disent *kshatriya*, mais, dans les deux cas, l'emploi classificatoire de **kshatra* est le même. Certes il peut s'agir de deux développements parallèles mais indépendants ; pourtant l'évolution réalisée de part et d'autre n'est pas de celles qui s'imposaient. On peut donc penser que, dans l'autre province du Nord-Est de l'Iran où opéraient et rédigeaient les réformateurs zoroastriens, *khshathra* avait la même résonance que chez les ancêtres des Osses et chez les rédacteurs de *Rg Veda*, VIII, 35, 17, et que ce n'est pas un hasard s'ils ont choisi ce terme pour désigner l'Entité

qui devait à la fois rappeler et effacer le dieu de la fonction guerrière, Indra.

Il est même possible qu'une Gâthâ emploie encore le mot *khshathra* (joint à *aogah* « force physique », cf. ci-dessus, p. 143) en valeur classificatoire pour caractériser la seconde classe, celle des guerriers, par opposition aux deux autres. Telle est du moins la conclusion qui se dégage de la séduisante analyse que M. Benveniste a faite, du point de vue de la tripartition sociale, de *Yasna* 29, de cette Gâthâ de l'Ame du Bœuf que nous avons nous-même étudiée plus haut (pp. 119 et suiv.) d'un autre point de vue. M. Benveniste (*Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales*, *Journ. Asiat.*, 1938, 2, pp. 538-539) a montré que le schème « prêtre, guerrier, pasteur-agriculteur » était sous-jacent à ce petit drame : pour qui a été créé le bœuf ? pour le pasteur et pour l'homme des pâturages, *fshuyantâccâ vâstryâicâ* (st. 6) ; dans cette situation, quel protecteur lui est donné ? Zoroastre, c'est-à-dire le prêtre par excellence, que la st. 8 caractérise comme prédicateur ; le bœuf se montrant déçu par la désignation d'un protecteur aussi désarmé et réclamant un maître puissant (*ishâ.khshathrîm*) qui l'aide *de la main* (*yə hōi dadat zastavat avô*, st. 9), quelle prière font aussitôt les hommes ? que Zoroastre reçoive « la force physique et le *khshathra* » qui assurent « bonne habitation et tranquillité » (*aogô khshathrəmçâ avat... yâ hushəiīsh rāmâmcâ dât*, st. 10). M. Benveniste résume en ces termes l'harmonie sociale ainsi dessinée : « le réformateur, le *prêtre*, aura la force du *guerrier*, pour défendre l'*agriculteur* ». Il

est remarquable que, à la stance 10 (prière du peuple) comme à la stance 9 (désir du bœuf), le guerrier soit par deux fois défini par le mot *khshathra*.

IV

Le métal des armes.

Les réflexions qui précèdent sont confirmées par le sens que les Iraniens eux-mêmes donnaient à un trait extérieur mais important de *Khshathra* : le patronage qui lui est reconnu, parmi les éléments concrets, sur le *métal*. Il s'agissait, d'après eux, du métal *en tant que matière première des armes*. Voici les témoignages :

1^o *Grand Bundahishn* (trad. de Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II = *Ann. du Musée Guimet*, XXII, 1892, pp. 313 et suiv. ; à propos de *Shahrêvar*, forme pehlevi de *Khshathra Vairya*) : « ... Dans l'ordre matériel les métaux lui appartiennent : en effet c'est au moyen des armes (*zîn afzâr*) que l'on peut réaliser la royauté absolue, la force, l'accomplissement de ses volontés et la répression ; or toute arme est de métal ; les armes célestes avec lesquelles (les Izeds) battent les démons sont toutes de métal. Ainsi qu'il est dit : « Je sacrifie à la massue, bien assénée sur la tête des démons, de *Mithra* maître des vastes campagnes. » Et le soleil aussi, pour frapper la *Drug* durant les jours, a des armes de métal. *Shahrêvar* veille sur terre sur les métaux : qui les réjouit ou les afflige, *Shahrêvar* en est réjoui ou affligé. » La valeur militaire du métal est ici fortement affirmée : arme pour l'usage

temporel des chefs, et aussi arme dans le combat mystique des êtres humains et célestes contre la Drug ; qu'on se rappelle à ce sujet l'analyse faite plus haut (pp. 142 et suiv.) de *Yasna*, 31, 4.

2^o Représentations de *Shahrêvar* sur des monnaies indo-seythes de l'empereur *Kanishka* (A. Stein, *Zoroastrian Deities on indo-scythian coins*, dans *Babylonian and Oriental Record*, I, 1887, pp. 161 et suiv.) : Stein a réussi à identifier une divinité qui figurait sur une demi-douzaine de monnaies et qui portait, en caractères grecs, le nom mystérieux de ΠΑΡΗΡΟΡΟ ; il a montré que, dans ce mot comme dans plusieurs autres (par exemple dans le nom même de *Kanishka*, écrit ΚΑΝΗΡΚΙ), le premier Ρ n'est pas à lire *r* mais *sh*, et qu'il s'agit d'un *Shaorêoro* (écrit une fois *shao-réoar* ; pour -o final, cf. sur d'autres monnaies ΤΕΙΡΟ = *Tîr*, ΜΗΡΟ, ΜΙΟΡΟ = *Mîhr*...) qui ne peut être que *Shahrêvar*, *Khshathra*. Voici le signalement que Stein donne de la figure représentée sur ces monnaies : « If the god... has hitherto completely escaped recognition, it was certainly not owing to want of clearness in the legend or of distinctive character in the type. The latter presents us in all its variations *with the wellmodelled figure of a warrior in full Greek armour, with Greek helmet, spear and shield*, — which on a single specimen in the British Museum is replaced by a weapon resembling a hook. » Et Stein conclut justement par ces mots (p. 162) : « *Shahrêvar* appears already in the Avesta, what he is *par excellence* in later Zoroastrian tradition, the genius of metals ; the reproduction of *Shao-rêoro* in full metal armour with Greek helmet and

shield, is therefore in signal agreement with the cosmologic character of the Zoroastrian Deity. » Les objections faites à cette identification par A. Cunningham dans la même revue (*Bab. and Or. Rec.*, II, pp. 40 et suiv.) sont sans portée et ont été réfutées immédiatement par A. W. West (*ibid.*, pp. 236 et suiv.); elle a été universellement admise (cf. West, dans le *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 1896, p. 75). En revanche l'assimilation qu'a proposée M. Franz Cumont de Khshathra Vairya avec le « Mars » du mithriacisme est sans appui (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles, 1929, p. 144).

Il n'y a aucune raison de rejeter ces témoignages concordants. Les interprétations qu'on a voulu substituer à la signification primairement guerrière du métal ne sont certes pas plus satisfaisantes : rapports de Khshathra Vairya avec l'ordalie par le métal fondu (Jackson ; cf. Nyberg) ; association des idées de *royauté* (« Reich »), de *richesse* (« Reichthum ») et d'*or* (Tiele, Gray, B. Geiger). Il est probable, certes, que les docteurs mazdéens, de même qu'ils éloignaient l'Entité Khshathra Vairya de la guerre proprement dite, ont de même étendu, dilué la signification guerrière de « son » métal, et cela sans doute, en effet, dans la direction de l'ordalie par le métal fondu qui joue un rôle déjà dans l'eschatologie des Gâthâ (v. notamment *Bundahishn*, XXX, 19-20) ; et aussi dans le sens « richesse », l'or et l'argent passant en tête des métaux (v. notamment le texte persan publié par E. E. K. Antia dans le *Cama Memorial*

Volume, Bombay, 1900, p. 162). Mais les documents qui viennent d'être cités prouvent que ce sont là des développements secondaires et que la valeur guerrière de *Khshathra Vairya* est restée longtemps sensible, et la principale sinon la seule.

CHAPITRE V

HAURVATÂT-AMƏRƏTÂT, ĀRMAITI

SOMMAIRE : Ce chapitre établit d'abord que la cinquième et la sixième entités, la Santé et la Non-Mort, Haurvatât et Amərətât, ont été substituées au couple des dieux jumeaux Násatya ; on y étudie ensuite la quatrième entité, la Piélé, Armaiti. — Pour Haurvatât et Amərətât, la démonstration est aisée : ces deux entités forment un couple étroitement uni ; leurs noms expriment les principaux offices des « médecins » Násatya, qui sont de sauver, guérir, rajeunir les hommes ; les eaux et les plantes qu'ils patronnent ont une convenance évidente avec la médecine primitive ; mais surtout la tradition musulmane a gardé, au sujet des « anges Hárût et Mârût » (c'est-à-dire sûrement Haurvatât et Amərətât) une légende qui est dans un accord remarquable avec un des principaux mythes indiens relatifs aux Násatya (1). — Le cas d'Armaiti est plus difficile. Une chose est sûre : Armaiti a pour élément concret la terre, elle est même la Terre, ce qui la range évidemment dans la troisième fonction. Mais pourquoi fait-elle double emploi avec Haurvatât et Amərətât, qui représentent également la troisième fonction ? Pourquoi a-t-elle été insérée, au quatrième rang, dans la liste des entités qui, sans elle, correspondrait en toute rigueur à la liste des dieux fonctionnels Mitra-Varuna, Indra, les deux jumeaux Násatya ? On offre le choix entre deux explications. L'une se fonde sur le fait que, dans les Gâthâ, Armaiti n'est jamais nommée

dans une stance en même temps que *Haurvatât* et *Amərətât* : n'aurait-on pas la trace de deux listes des entités héritières des dieux fonctionnels, listes coexistantes, équivalentes, mais distinctes dans leur dernier terme? L'autre explication se fonde sur la mythologie comparée : dans le mythe scandinave qui justifie la constitution de la société divine, les représentants de la troisième fonction ne sont pas deux, mais trois, la déesse de la fécondité *Freyja* étant jointe aux deux dieux (anciens jumeaux peut-être, en tous cas dieux « en couple ») *Njördhr* et *Freyr* ; cette correspondance est d'autant plus frappante que le mythe scandinave sur le mariage de *Njördhr* présente de curieuses rencontres avec un mythe des *Nâsatya* indiens, ce qui semble indiquer qu'Indo-Iraniens et Scandinaves ont gardé, dans cette province mythologique, des éléments indo-européens : le groupement redondant *Armaiti*, *Haurvatât* et *Amərətât* ne serait-il pas un de ces éléments? (II).

I

Les anges Hârûl-Mârûl.

On a vu plus haut (pp. 89 2°, 91-92 5°) les convenances générales qui donnent lieu de penser que les Entités jumelles *Haurvatât-Amərətât* ont été substituées aux dieux jumeaux *Nâsatya* ou *Açvin*. Que la forme « couple » soit ici essentielle, c'est ce que prouvent, outre l'usage rigoureux de toute la littérature postérieure (cf. *Yasna* 1, 5, etc. : Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, 1875, pp. 4 et suiv.), d'une part la statistique des emplois dans les *Gâthâ* (11 fois *Haurvatât-Amərətât* ensemble, *Amərətât* sans *Haurvatât* 3 fois ; jamais *Haurvatât* sans *Amərətât*), d'autre part des formules collectives où ils sont désignés au duel : ainsi *Yasna*, 33, 9, *ashaokhshayantâo*

sarəidyayāo « les deux compagnons qui font croître Asha » et, *ibid.*, *ayāo... yayāo hacinté urvānó* « de ces deux... dont les âmes s'accordent ». Quant aux valeurs « Santé » et « Immortalité » (ou : « Non-Mort »), nous avons dit combien elles étaient opportunes pour désigner les substituts des dieux médecins dont les exploits ordinaires, dans les Veda, consistent à sauver, guérir et rajeunir les humains : qu'on songe à la jeunesse rendue aux vieillards Cyavāna et Kāli, à la jambe greffée sur Viçpāla mutilé, à Rjraçva retrouvant la vue, à Parāvrij recouvrant et la vue et le mouvement, etc.

Mais nous avons ici la chance, unique dans toute cette théologie, de connaître sur les deux Entités Haurvatāt et Amərətāt un véritable mythe. Il n'a été enregistré, certes, que bien des siècles plus tard, à l'époque musulmane, par les soins des musulmans (la première allusion qui y est faite se trouve dans le Coran, *Sūr.* 2, v. 96), donc hors de l'Iran, et l'on en connaît des variantes juives aussi bien que persanes ; mais l'origine iranienne n'en est pas douteuse. Et quel que soit le mode de survie et de transmission qu'il faille supposer, on ne peut nier les analogies remarquables que ce récit présente avec un des principaux mythes indiens relatifs aux jumeaux Nāsatya.

Rappelons d'abord dans son entier, et dans la forme que lui donne le *Mahābhārata* (III, 123-125), ce mythe indien auquel il a été déjà fait allusion plus haut (pp. 44-45).

La jeune princesse Sukanyā s'est mariée par

devoir au vieil ascète Cyavana ; elle est le modèle des épouses. Un jour les deux Açvin — ces dieux incomplets qui ne sont pas encore admis à boire le soma avec les autres dieux et qui vivent plus souvent sur la terre, dans la fréquentation des hommes, que dans le ciel (v. ci-dessus, pp. 41 et suiv.) — un jour donc les deux Açvin voient Sukanyâ nue tandis qu'elle se baigne. Ils s'éprennent et lui déclarent leur flamme. Elle répond simplement qu'elle est la femme de Cyavana. Ils se récrient (*Mbh.*, III, 123, 5-11).

*...katham tvam asi kalyâni pitrâ dattâ gatâdhvane ?
bhrâjase 'smin vane bhîru vidyutsamdaminî yathâ,
na deveśhv api tulyâm hi tvayâ paçyâva bhâvini ;
anâbharanasampannâ paramâmbaravarjitâ
çobhayasy adhîkam bhadre vanam apy analamkrâ...*

*kaśmâd evâṁvidhâ bhûlvâ jarâjarjaritam patim
tvam upâsse ha kalyâni kâmbhogabahishkrtaṁ ?
asamartham paritrâne pośhane ca çucismite
sâ tvam cyavanam ulsrjya varayasvaikam âvayoh.
patyartham devagarbhâbhe mâ vrthâ yauvanam krthâh.*

« Comment ton père a-t-il pu te donner, ô belle, à un homme qui a fini son chemin ? Tu brilles dans cette forêt, ô timide, comme l'éclair ; pas même parmi les dieux nous ne voyons ton égale, ô jeune femme. Même sans aucun ornement, privée de robes élégantes, ô noble, et dépourvue de parures, tu embellis prodigieusement la forêt... Pourquoi, telle que tu es, sers-tu, ô belle, un époux décrépît de vieillesse, étranger aux jouissances de l'amour ? Cyavana est incapable de te protéger et de te nourrir, ô femme au lumineux sourire : abandonne-le et choisis l'un de nous deux. A cause de cet époux, ô toi qui es semblable à une fille des dieux, ne va pas rendre ta jeunesse inutile... »

Elle répond (133, 12) :

raḍ'ham cyavane patyau maivam mām parydṣan-
[kīlāh].

« J'aime Cyavana mon époux, ne me soupçonnez donc pas ainsi ! »

Les deux Aṣvin changent alors de tactique : Nous sommes, disent-ils, les deux meilleurs médecins des dieux, *devabhiśhagvarau*, nous rendrons à ton vieil époux jeunesse et beauté, mais ensuite, choisis à nouveau un mari, — ou lui, ou l'un de nous... Elle consulte Cyavana et, sur son conseil, accepte. Mais ni lui ni elle ne se doutent de la ruse qui les guette : quand Cyavana sort, jeune et beau, du lac où les Aṣvin l'ont fait plonger, ils sont à ses côtés, semblables à lui de traits, de vêtements, de parures, indiscernables... La pauvre Sukanyā doit se décider au hasard, mais l'amour est capable de tous les miracles : « Prenant sa résolution par esprit, par intuition » (*niṣcītya manasā buddhyā*), elle choisit, — et c'est bien son mari, Cyavana, qu'elle désigne.

Dans son bonheur, Cyavana n'est pas ingrat. Il sait que, jusqu'à ce jour, Indra n'admet pas les Aṣvin à boire le soma, ce qui est le privilège et comme la caractéristique des dieux. « Je vous ferai boire le soma, dit-il à ses bienfaiteurs (123, 24-25), en dépit même du roi des dieux ! » :

tasmād yuvām karishyāmi prītyā'ham somapīthināu
mīśhato devarājasya...

Il organise donc un grand sacrifice de soma et, quand la liqueur est prête, il fait mine de la donner aux Aṣvin. Alors se manifeste Indra, qui l'arrête (124, 9) :

ubhāv clau na somārhatu nāsatyān, iti me malih :
bhishajau divi devānām karmanā tena nārhatāh !

« Ces deux Nāsatya ne sont pas dignes du soma : telle est ma pensée ; ils sont dans le ciel les médecins des dieux, ils ne méritent pas cet honneur ! »

Cyavana proteste, fait l'éloge des Nāsatya, affirme qu'ils sont des dieux. Indra s'entête (123, 12) :

cikitsakau, karmakarau kâmarûpasamanvîtau
loke carantau martyânânu : katham somam ihârhatāh ?

« Ce sont deux médecins, deux artisans ; revêtus des formes qu'ils veulent, ils circulent dans le monde des mortels : comment seraient-ils dignes du soma ? »

Le conflit devient aigu. Indra s'apprête à foudroyer la main de Cyavana qui tend le soma aux deux Açvin, mais l'ascèse a des puissances redoutables : Cyavana paralyse Indra et crée « par la force de la pénitence » (*tapobalât*) un gigantesque monstre dont les mâchoires s'ouvrent du ciel à la terre et qui menace de tout engloutir : c'est le monstre *Mada*, « l'Ivresse ». Indra capitule : désormais les deux Açvin seront admis à participer à la boisson sacrificielle. Il ne reste plus à Cyavana qu'à détruire le fantôme Ivresse : le coupant et le recoupant, il le divise en quatre parties qu'il loge respectivement dans la boisson, dans les femmes, dans les dés et dans la chasse (124, 8-9) :

madamca vyabhajad rājan pāne strîshuca vîryavān
aksheshu mrgayayānce...

Et voici maintenant, dans sa forme musulmane, la seule connue, le schéma du conte

iranien avec ses principales variantes. Il a été étudié notamment par Grünbaum, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada*, dans *Zeitsch. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, XXXI, 1877, pp. 225-229 et pp. 322-323, n. 45 ; par O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, 1907, pp. 294-296 ; par A. J. Wensinek, art. *Hârût*, dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, II, 1916, pp. 289-290.

Hârût et Mârût sont deux anges du ciel que Dieu a envoyés, ou qui sont volontairement venus, sur la terre, en général à titre d'épreuve, parfois pour le bien des hommes. Un mot secret — dans les variantes juives c'est le nom ineffable de Dieu — leur permet à volonté de remonter au ciel et d'en redescendre, ce qu'ils font, suivant certains auteurs, chaque jour. Souvent les récits précisent qu'il leur a été ordonné d'éviter sur terre les péchés graves, tels que l'idolâtrie, la fornication, le meurtre et l'usage du vin. Un jour une femme d'une grande beauté vient soumettre à l'arbitrage de Hârût et de Mârût un différend qu'elle a avec son mari. Tous deux s'enflamment, veulent la séduire, mais elle ne cède, ou plutôt ne fait semblant de céder qu'à condition qu'ils lui révèlent le mot secret grâce auquel ils peuvent remonter au ciel. Dans leur aveuglement, ils le lui disent, et aussitôt elle s'en sert pour leur échapper. Dans le ciel, Allah la transforme en étoile (Vénus), tandis que, sur terre, il punit de durs châtements les deux insensés.

Dans une variante notée d'après un *Hâdith* par le Byzantin Joh. Cantacuzène, la femme procède autrement : quand elle entre en relations avec « Arôth et Marôth » pour son différend conjugal,

elle les invite à un repas et leur sert du vin. Ils s'enivrent, ils cherchent à lui faire violence, elle s'échappe, et c'est en récompense de sa vertu que Dieu la transforme en étoile. Et c'est pour cela aussi que Mahomet interdit aux croyants l'usage du vin.

Une autre variante combine les divers thèmes (variante persane notée en 1637 par Olearius et reproduite par A. de Gubernatis dans sa *Mythologie des Plantes*, II, 1882, p. 370) : « Pour consoler les pauvres et les malheureux, Dieu envoya sur terre les anges Aroth et Maroth, avec l'ordre de ne faire mourir personne, de ne commettre aucun acte injuste, et de ne pas boire de vin. Une belle femme qui se querellait avec son mari appela comme juges les deux anges et les engagea à boire ; les anges non seulement consentirent mais, après avoir bu, lui demandèrent les complaisances extrêmes. La femme céda, à condition que les anges lui auraient d'abord indiqué le moyen de monter au ciel et de redescendre de nouveau sur la terre. Aussitôt montée au ciel, la chaste femme y resta et fut changée en la plus belle étoile du ciel. »

Dans d'autres variantes enfin, la femme est nettement une séductrice, un piège de Satan. Elle enflamme d'amour les anges arbitres qui, néanmoins, refusent de passer par ses conditions, sauf, hélas, de boire le vin qu'elle leur offre : ils ne savent pas que le vin ouvre la voie à toutes les faiblesses et à toutes les turpitudes. Quand ils sont ivres, elle obtient d'eux ce qu'elle veut : ils commettent un meurtre, adorent une idole et révèlent à la femme le mot grâce auquel

elle monte au ciel. Là, en châtiment de sa perfidie, elle est transformée en étoile (v. Dähnhardt, *op. cit.*, p. 296).

Dans ce récit il y a un certain nombre de thèmes singuliers, entre autres les suivants : le thème des anges jumelés, sinon jumeaux, qui circulent à volonté entre le ciel et la terre mais qui vivent normalement sur la terre, mêlés aux hommes, pareils aux hommes, faisant du bien aux hommes ; le thème de la belle femme qui, à propos d'un différend avec son mari, entre en relations avec les deux anges terrestres, que ceux-ci, devenus amoureux, cherchent à s'approprier aux dépens dudit mari, et qui leur échappe en retournant habilement contre eux le moyen qu'ils croyaient avoir de la réduire (et c'est là sûrement un thème essentiel du récit, puisque c'est sur lui que l'allusion du Coran, II, 96, met l'accent : « ... C'est ainsi que les gens apprenaient d'eux le moyen d'amener une séparation entre l'homme et la femme ») ; le thème enfin de la révélation de l'ivresse, de la boisson fatale qui équivaut à elle seule à tous les vices, qui contient en puissance tous les crimes : injustice, lubricité, meurtre, idolâtrie, etc.

Il est visible que ces thèmes, sous la même forme ou sous des formes voisines, se retrouvent dans la légende indienne des Nâsatya. D'abord les Nâsatya sont bien des espèces d'anges, des dieux inférieurs qui, eux aussi, vivent plutôt sur la terre que dans le ciel, prenant forme d'hommes, faisant du bien aux hommes. Ensuite ils tombent amoureux de la belle Sukanyâ qui certes n'a pas de différend avec son mari, sinon ce diffé-

rend naturel et terrible qu'est la différence des âges, l'union de la décrépitude et de la jeunesse ; ils tâchent de l'amener par persuasion, puis par ruse, à abandonner pour l'un d'eux son mari : grâce à l'intuition de la femme, ils ne réussissent qu'à la perdre définitivement et à l'unir davantage à son mari. Enfin le récit indien relate la naissance du monstre Ivresse, qui se répartit dans les quatre principales passions qui ravagent le monde : celles de la boisson, de la femme, du jeu, de la chasse...

Ce n'est pas tout. La marche même des deux légendes est analogue, quoique inverse : l'une, celle de Hârût-Mârût, est l'histoire de la *déchéance* qui élimine définitivement du ciel ces deux anges jumeaux, par le fait de leur amour pour une femme mariée et de l'ivresse que celle-ci machine ; l'autre, celle des Nâsatya, est l'histoire de la *promotion* qui met définitivement au niveau des dieux ces « presque-dieux » jumeaux, par le fait de leur amour pour une femme mariée et grâce au monstre Ivresse que suscite le mari de celle-ci. Autrement dit, l'amour coupable et bafoué, puis l'ivresse précipitent la chute des uns et au contraire, paradoxalement, assurent l'élévation des autres ; mais la succession des thèmes est la même.

Les différences dans l'affabulation sont certes considérables : comment en serait-il autrement ? Les « intentions » données aux deux légendes, leurs moralités divergent autant que les religions et les sociétés dans lesquelles elles se racontent. Et puis le caractère des Nâsatya — toujours bons, bienveillants jusque dans leurs passions,

beaux joueurs quand ils ont échoué — n'est pas celui des anges en voie de perdition, aveugles, entêtés, dont Mahomet et ses sectateurs se servent pour effrayer et retenir les hommes. Il n'en est que plus admirable que, entre les deux légendes, se remarquent encore, malgré l'écart des lieux et des temps, un parallélisme de développement si continu et des rencontres précises de thèmes si particuliers.

Parenthèse : le peu que nous savons du démon iranien *Nâonhâithya* fournit d'ailleurs à ces rencontres, sur un point essentiel, une confirmation précieuse. Voici la description que donne de lui une dissertation persane publiée et traduite par E. E. K. Antia dans le *Cama Memorial Volume*, Bombay, 1900, p. 163 : « La tâche de *Nâyngahid* (*sic*) est de rendre les hommes arrogants et de les priver de patience dans leurs détresses. Il les pousse à se refuser à la piété et à être mécontents de Dieu. Il leur donne de mauvais conseils. C'est lui qui provoque des désaccords entre les parents et leurs enfants, entre les professeurs et leurs disciples, *entre maris et femmes*, entre maîtres et serviteurs. » Il faut donc penser qu'une tradition tenace faisait « du » *Nâonhâithya* iranien le « séparateur de maris et de femmes » (et, par généralisation, le dissociateur des divers couples naturels), comme les *Nâsatya* indiens dans l'histoire de leur promotion et comme les anges *Hârût-Mârût* dans l'histoire de leur déchéance.

Il n'est pas douteux que les noms *Hârût-Mârût*, comme on l'a proposé depuis longtemps (P. de Lagarde, *Horae aramaicae*, Berlin, 1847, p. 9, et *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*,

IV, 1850, p. 368) et comme on l'admet généralement (malgré quelques résistances, celle de Darmesteter par exemple, *Haurvatât et Ameretât*, p. 60, n. 3) ne soient issus, par évolution ou par à peu près (et par adaptation de l'un des deux à l'autre), des noms des archanges zoroastriens *Haurvatât-Aməratât* : ces derniers sont devenus en pehlevi *Khūrdat et Amūrdat* et, en persan, par une adaptation qui a réduit le second à n'avoir pas plus de syllabes que le premier et à ne différer du premier que par la consonne initiale, *Khūrdād et Murdād*. De plus, le folklore arménien, si fortement influencé par l'Iran, connaît deux fleurs, toujours nommées ensemble, *Haurot et Maurot, Hôrot et Môrot* (qu'Agathange, au ^ve siècle, cite déjà sous les formes *Haurul et Maurul*, à côté de la violette, *manushak*), fleurs jolies et parfumées, peut-être des variétés de jacinthes, qu'on fait notamment infuser dans un philtre magique à l'occasion d'une fête estivale (Manuk Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, Leipzig, 1899, pp. 63 et suiv.). On est unanime à penser que ces fleurs magiques qui infusent dans l'eau magique du philtre ont emprunté leurs noms, par une évolution phonétique obscure, aux archanges mazdéens protecteurs des eaux et des plantes : K. Kostaniantz, *Hayots het. kronk, Valarshapat*, 1879, p. 13 ; Stackelberg, *Wiener Zeitsch. f. die Kunde des Morgenlandes*, XII, p. 244 ; Manuk Abeghian, *l. c.* ; nous-même, *Le Festin d'Immortalité*, 1924, pp. 213 et suiv. ; H. Adjarian, *Hayerên armatakan bararan*, Erivan, IV, 1930, pp. 453 et suiv. Il est évident, quant à l'origine, qu'il en est des anges musulmans *Hârût-Mârût, Arôth-*

Marôth, comme des fleurs arméniennes presque homonymes Haurut-Maurut, Hôrot-Môrot : les secondes conservent le souvenir de la province végétale des deux Aməsha Spənta Haurvatât-Aməratât (ou du moins de l'un d'eux) et sans doute aussi de rites populaires où ils intervenaient ; les premiers conservent la valeur d'êtres surnaturels, d'anges ; ils conservent aussi un récit légendaire qui, par delà les deux Aməsha Spənta jumeaux, rejoint le mythe indien, indo-iranien, qui expliquait comment les deux dieux jumeaux Nəsatya avaient pris leur place dans la société divine.

La confrontation qui précède a un double intérêt. Elle confirme que Haurvatât-Aməratât ont été substitués aux Nəsatya indo-iraniens. Elle prouve aussi que, en marge de la théologie abstraite de l'Avesta, les Entités appelées à remplacer les vieux dieux fonctionnels, ou du moins certaines d'entre elles, se sont approprié une partie de la mythologie de ces dieux. Comment ? Dans quels milieux, plus populaires sans doute que sacerdotaux ? Nous n'avons aucun moyen de préciser. Mais le fait est là. Il suppose que la substitution des Entités aux dieux a été pendant un certain temps, peut-être longtemps, comprise, sentie comme substitution, que le mécanisme en a été clair dans l'esprit du peuple qui recevait la réforme comme dans l'esprit des docteurs qui la faisaient. Et c'est là un élément capital pour l'histoire des débuts et du développement du zoroastrisme.

Que Haurvatât et Aməratât, dans l'ordre con-

cret, soient les patrons de l'eau et des plantes, spécialement en tant que *boisson* et *nourriture* (cf. Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, pp. 7 et suiv.), il n'y a là rien que d'attendu. Cette province était contenue dans l'héritage de la troisième fonction, où l'alimentaire rejoint le terrestre, où l'abondance économique s'allie à la fécondité. Elle l'était aussi dans l'héritage plus spécial des Nâsatya en leur qualité de médecins, de donneurs de vie et de jeunesse : qu'est-ce que la médecine archaïque, sinon la science des plantes et des eaux ? Elle était enfin contenue dans le concept même d'Amərətāt, inséparable de l'*amṛta* védique et par conséquent des très vieilles traditions sur les ambrosies, sur les boissons et nourritures qui retardent ou empêchent la mort en ce monde ou dans l'autre. Ayant rêvé très hardiment sur ces analogies, il y a vingt ans (*Le Festin d'Immortalité*, 1924), nous nous interdisions aujourd'hui d'y revenir. Mais il serait excessif de nier l'association, si naturelle et si répandue dans le monde, de l'idée d'immortalité d'une part et d'une nourriture ou d'une boisson plus ou moins magique d'autre part.

II

Njördhr, Freyr et Freyja.

La présence d'Armaiti — ou plutôt, comme il faut sûrement lire, d'*Arəmati* — pose un problème : elle altère, nous l'avons dit (p. 92), la correspondance entre la liste des dicux fonctionnels de Mitani et la liste des Archanges mazdéens.

Armaiti d'ailleurs est par elle-même une

énigme : comment ce génie de la Terre, plus fortement lié à la terre qu'aucun des *Aməsha Spənta* n'est lié à l'élément qu'il patronne, comment cette terre personnifiée a-t-elle reçu un nom indo-iranien qui désigne proprement la Pensée correcte, conforme, la Soumission d'esprit, la Piété ? Nous n'avons aucune explication nouvelle à proposer. Les deux meilleures — mais elles ne s'imposent pas — sont celles de H. Reichelt et de M. H. W. Bailey. Nous les rappellerons brièvement. Reichelt (*Avesta Reader*, Strasbourg, 1911, p. 115), partant de la notion de Déesse-Terre et s'appuyant sur des expressions védiques, pense qu'on a pu s'élever jusqu'à l'Entité « Piété » par la considération des vertus ordinairement reconnues à la Terre : « Nowhere in the ancient religion was bountifulness, patience, obedience or devotion in general typified so clearly as in the myth of the Aryan Mother Earth, who, though she bears manifoldly what breathes and stirs and what is good, has to endure the internment of the excellent and of the evil, and even the hell till at the end of things, when there is no begetting of children, she becomes pure and renovated ». M. H. W. Bailey (*Bull. of the School of Oriental Studies*, VIII, Londres, 1935, p. 142 ; cf. déjà *ibid.*, VII, 1934, p. 294) croit à un jeu de mots : *Spəntā Armaiti* (issue d'indo-iranien **Çvantā-Armatī-*) n'a proprement rien à voir, pense-t-il, avec la Piété (indo-iranien **Aramatī-*, plutôt « right thinking ») ; **Armatī-* est un mot indépendant, signifiant « foundation », celui-là même qui serait passé en arménien dans *armat* « racine » ; et

Spāntâ Armaiti a été d'abord une expression figurée mais concrète (« mighty foundation ») pour désigner la terre ; l'assimilation à Arəmāti a été faite ensuite, mais par un « à peu près » moralisant... Ce qui paraît en tous cas certain, c'est que la déesse védique Aramati n'est pas « la Terre » (v. Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 255, et surtout B. Geiger, *Die Amasha Spantas...*, pp. 236 et suiv. ; la nouvelle tentative de M. O. G. von Wesendonck, *Arəmāti als arische Erdgollheit*, dans *Arch. f. Rel.-wiss.*, XXVII, 1929, pp. 61-76, notamment p. 69, n'est pas convaincante).

Ce mystère est ici sans importance : l'important est que, dès les Gāthā, Armaiti, elle, soit la Terre, et elle l'est, malgré le scepticisme de M. Carnoy (*Aramati-Armailay-*, dans *Museon*, N. Sér., XIII, 1912, pp. 140 et suiv.) ; c'est aussi que nul des Amasha Spānta, dans l'ensemble de la littérature avestique et pehlevi, ne soit aussi étroitement lié à son élément concret que Spāntâ Armaiti l'est à la terre ; c'est enfin que les deux termes mythologiques *Spandaramet* et *Sandaramet*, que l'arménien a empruntés de deux dialectes iraniens distincts, désignent strictement l'un la Terre, l'autre les Enfers, le monde souterrain (A. Meillet, *Sur les termes religieux iraniens en Arménie*, dans la *Rev. des Et. Armén.*, I, 1920, pp. 234 et suiv. ; sur l'image que le folklore arménien moderne se fait de Sandaramet, v., sous les initiales G. A., *Arev zholovrdakan havatki médj*, dans *Handês Amsoreay*, Vienne, 1929, col. 647 et suiv.).

Mais l'autre problème reste ouvert, celui qui

nous concerne directement : pourquoi, comme représentants de la troisième fonction, le réformateur ne s'est-il pas contenté des deux figures jumelles qu'il substituait aux Nāsatya ? Pourquoi leur a-t-il joint la Terre ? Nous ne pouvons prétendre pénétrer le secret d'une intelligence et d'une volonté qui furent à coup sûr audacieuses. Nous nous bornerons à quelques remarques, les unes statistiques, les autres comparatives, qui ouvrent la voie à deux explications, d'ailleurs incompatibles, dont nous préférons, quant à nous, la seconde. Nous reconnaissons volontiers que, dans l'un et l'autre cas, la part de l'hypothèse est grande et qu'il ne peut s'agir que d'une solution d'attente.

Sauf dans les trois stances où se trouvent réunies toutes les Entités (*Yasna*, 34, 11 ; 45, 10 ; 47, 1), les poètes des *Gāthā* ne placent jamais à la fois dans une même stance Armaiti et Haurvatāt-Amərətāt : tout se passe comme s'ils sentaient que Armaiti d'une part, Haurvatāt-Amərətāt d'autre part font double emploi. Par exemple on a les groupements Vohu Manah + Asha + Armaiti (12 fois) et Vohu Manah + Asha + Haurvatāt-Amərətāt (1 fois), mais on n'a pas Vohu Manah (ou Asha) + Armaiti + Haurvatāt-Amərətāt ; de même on a, avec une Entité de plus, Vohu Manah + Asha + *Khshathra* + Armaiti (15 fois) et Vohu Manah + Asha + *Khshathra* + Haurvatāt-Amərətāt (2 fois), mais on n'a pas, par exemple, Vohu Manah (ou Asha) + *Khshathra* + Armaiti + Haurvatāt-Amərətāt. Or, si le groupement Vohu Manah +

Asha + *Khshathra* + *Haurvatât-Amərətât* se présente comme substitué exactement au groupement des dieux fonctionnels de *Mitani Mitra* + *Varuna* + *Indra* + les jumeaux *Nāsātya*, le groupement homologue *Volu Manah* + *Asha* + *Khshathra* + *Armaiti* recouvre non moins exactement un groupement de divinités iraniennes bien connu : au premier siècle avant J.-C., Antiochus I de Commagène a élevé des statues à quatre divinités qu'une inscription jointe nomme à la fois en iranien et en grec ; ce sont, dans l'ordre, 1^o *Zeus-Oromazdès* (c.-à-d. *Ahura Mazdâh*), 2^o *Apollon-Mithras-Hélios-Hermès*, 3^o *Artagnès* (c.-à-d. *Vərəthraghna*)-*Héraclès-Arès*, 4^o « ma patrie Commagène qui nourrit tout ». Ce rapprochement est instructif : d'abord la liste des dieux d'Antiochus, avec, en tête, ses deux dieux souverains *Ahura Mazdâh* (l'ancien **Varuna* indo-iranien) et *Mithra*, puis le dieu guerrier *Vərəthraghna* (cf. l'indien *Indra Vrtrahan*), puis la Terre, nourricière du royaume, est évidemment fonctionnelle et dérive (plus ou moins directement, en tous cas en marge de la réforme zoroastrienne et du système des *Aməsha Spənta*) de la liste indo-iranienne des dieux fonctionnels ; mais en même temps on voit que la troisième fonction, au lieu d'être exprimée par les jumeaux *Nāsātya* ou leurs héritiers, l'est par une déesse, par la Terre nationale personnifiée en tant que nourricière. Ce fait engage à ne pas affirmer trop vite que, dans le système des *Aməsha Spənta*, *Armaiti* est une intruse. Zoroastre s'est peut-être trouvé devant deux listes équivalentes, interchangeables, ayant au troi-

sième échelon l'une les jumeaux donneurs de vie et de santé, l'autre la Terre donneuse de nourriture, et il aura utilisé deux fois la première liste, quinze fois la seconde, et trois fois combiné les deux, constituant la formule devenue classique des six Entités.

Mais il y a une autre possibilité. Diverses considérations comparatives donnent à penser que la présence simultanée de trois figures divines pour patronner la troisième fonction peut être très ancienne.

Qu'on relise d'abord le texte du *Çatapatha Brâhmana*, VII, 2, 2, 12, où, sous Mitra, Varuna et Indra, la liste fonctionnelle indienne présente, au niveau de la troisième fonction, non seulement les jumeaux Nâsatya mais encore Pûshan (v. ci-dessus, p. 46) : ces trois divinités sont donneuses de richesse et d'abondance, et Pûshan patronne spécialement les animaux et la vie agricole ; mais les textes brâhmaniques aiment aussi à établir l'équivalence « Pûshan = Terre », justement en sa qualité de donneur de richesse (*Çat. Brâhm.*, XIII, 4, 1, 14 : « Pûshan est cette terre... », et maints autres passages), sans compter que *Rg Veda*, VII, 36, 8 met Pûshan en compagnie d'Aramati (Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, p. 425 et n. 1). Cette liste est donc comparable à la liste des six *Amâsha Spanta* où la terre et les jumeaux Haurvatât-Amâratât représentent solidairement la troisième fonction.

Mais, dira-t-on, Pûshan n'est assimilé à la terre que par un artifice de rhétorique habituel aux rédacteurs des *Brâhmana*. Il n'est pas la terre.

Il n'est pas féminin. En effet, Pûshan ne rappelle que de loin Armaiti, qui est une sorte de *Terra Mater*. Remarquons même que, si les trois derniers Amøsha Sponta ont des noms féminins, seule pourtant Armaiti est vraiment une Entité féminine, l'image idéale de la « dame » mazdéenne, tandis que Haurvatât et Amərətât n'ont aucun trait féminin et correspondent, on l'a vu, dans le folklore musulman, à deux anges agressivement masculins, Hārût et Mārût. Cela ouvre la voie à une intéressante confrontation.

Comment en effet ne pas rappeler ici que, dans le mythe scandinave qui explique la constitution définitive de la société divine par la réconciliation des Ases, dieux « souverains » et guerriers, et des Vanes, dieux de la fécondité et de l'abondance, c'est-à-dire dans le mythe qui est l'homologue du mythe indien des Açvin admis au sacrifice de soma (cf. *JMQ*, pp. 159 et suiv., 174 et suiv.), les Vanes qui entrent dans le groupe des Ases pour le compléter sont au nombre de trois : les deux dieux Njördhr et Freyr, et la déesse Freyja, étymologiquement « la Dame », la grande patronne féminine de la fécondité ?

Certes Njördhr et Freyr ne sont pas des jumeaux : la tradition ordinaire, avec quelque incertitude sur la mère, fait de Njördhr le père de Freyr et aussi de Freyja. Mais M. E. Wissén (*Studier till Sveriges hedna mytologi och fornhistoria*, Upsal, 1924, pp. 126 et suiv.) a recueilli un certain nombre d'exemples norvégiens et suédois où, dans des mentions poétiques, dans des formules juridiques (serments), dans le culte (toasts), et même dans la toponymie (îles voi-

sines : *Frösön* et *Norderön*), les deux dieux forment un couple, et un couple si étroit qu'un poète, voulant dire que Freyr et Njördhr l'ont comblé de richesses, met le verbe « avoir » au singulier, *hefr* ; on a vu plus haut (p. 53) l'un de ces exemples, d'autant plus important que l'auteur de la stance a visiblement voulu réunir les dieux des trois fonctions : *Odinn* représente la première, « l'Asé du pays », c'est-à-dire *Thörr*, représente la seconde, mais c'est conjointement Freyr et Njördhr qui représentent la troisième. Et, de son dossier, M. Wessén conclut avec vraisemblance (p. 129) : « Njördhr et Freyr représentent sans nul doute le vieux couple des dieux de la fécondité. » Dans ces conditions le trio des Vanes qui vient s'agréger à la société des Ases, les dieux Njördhr et Freyr avec la déesse Freyja, reproduit, à l'ordre près, le groupement d'Armaiti et du couple Haurvatât-Aməratât.

Il y a mieux. Snorri Sturlasson (*Ynglingasaga*, 4 fin), confirmé par un sarcasme de Loki dans l'Edda poétique (*Lokasenna*, 36) raconte que l'entrée de Njördhr, de Freyr et de Freyja dans la société des Ases s'est accompagnée, pour Njördhr, d'une rectification matrimoniale : aussi longtemps qu'il fut chez les Vanes, dit Snorri, il avait sa sœur pour femme, car, là, cela était régulier, et ses enfants s'appelaient Freyr et Freyja ; mais, chez les Ases, il était défendu de se marier à un si proche degré de parenté. » Une autre tradition nous rapporte comment, une fois chez les Ases, Njördhr se maria ou se remaria (Snorri, *Bragarædhur*, 2) : le géant *Thjassi*, ayant enlevé *Idhunn*, la déesse de la jeunesse,

avec ses pommes de jeunesse, les dieux devinrent vieux ; ils tuèrent *Thjassi* et reprirent leur bien. A sa fille *Skadhi*, entre autres compensations, ils proposèrent de choisir l'un d'eux comme époux, mais sous la condition qu'elle choisirait sans voir, de chacun, autre chose que ses pieds (... *hon skal kjôsa sér mann af Asum, ok kjôsa af fôtum, ok sjâ ekki fleira af*). Elle aperçut une paire de pieds parfaitement beaux et dit : « C'est celui-ci que je choisis, *Baldr* (le plus gracieux des dieux) a peu de défauts ! » Hélas le propriétaire de ces beaux pieds était le vieux *Njördhr*, à qui elle se trouva irrémédiablement mariée (*thâ sâ hon eins manns fœtr forkunnar fagra ok mælli : thenna kÿs ek, fállt mun ljótt á Baldri. Enn that var Njördhr or Nóatúnnum...*).

N'y a-t-il pas dans cette tradition un écho germanique (et caricatural) de la tradition indienne que nous avons étudiée tout à l'heure : *Sukanyâ* choisissant un mari parmi des candidats indiscernables, et, par une inspiration du cœur, désignant celui qui avait été jusqu'alors son vieux mari ? *Skadhi* n'est qu'une sotte, qui se fie aux apparences et se trouve par sa faute bel et bien mariée à un barbon, tandis que *Sukanyâ* puise au fond de son âme le moyen du meilleur choix et, grâce à cette intuition, reste mariée avec *Cyavana*, lequel, tout rajeuni, n'a plus rien d'un barbon. Mais les deux histoires ont en commun un motif remarquable : le choix libre de la jeune fille ou de la jeune femme déjà mariée entre plusieurs candidats réunis, — et cela dans un décor où tout est arrangé pour que la jeune fille ou la jeune femme choisisse contre son gré ;

si la pieuse et édifiante Indienne triomphe du piège tandis que la ridicule géante scandinave s'y prend grossièrement, ce n'est qu'une nuance dans la mise en œuvre du motif, presque une nuance de stylistique (épopée ici, là comédie). Les deux histoires ont de plus en commun, mais diversement inséré, le thème de la jeune femme épousant un vieillard : Sukanyâ, au début de l'histoire, a épousé le vieil ascète Cyavana pour sauver *son père* d'une malédiction qu'il avait méritée de la part de ce dernier ; Skadhi, au cours du récit, reçoit l'offre d'épouser un dieu (et choisit par erreur le vieux Njördhr) en compensation de la mort de *son père* ; l'une a été donnée au vieillard en indemnité, pour qu'il pardonne (*kshamsyâmi...*, a-t-il dit), l'autre reçoit le vieillard en indemnité (*yfirbætr*), pour qu'elle pardonne. Enfin les deux histoires ont encore en commun, mais cette fois si diversement utilisé qu'aucune mise en parallèle n'est possible, le thème du rajeunissement (*Idhunn* et ses pommes de jouvence, les Ases décrépits quand ils ont perdu les pommes, puis rajeunis, cela va sans dire, quand ils les ont récupérées ; le rajeunissement de Cyavana par les Açvin). Il est remarquable, en tous cas, que, dans l'épisode indien comme dans l'épisode scandinave, figurent soit les deux (Nâsatya) soit l'un des deux (Njördhr) dieux de la troisième fonction sociale, ici candidats piteusement éconduits, là candidat comiquement élu ; peut-être existait-il un lien ancien entre cette troisième fonction et un type de mariage où la femme choisissait librement son époux ? L'hypothèse est confirmée, et se laisse

même préciser dans le sens d'une « révision de mariage », par la légende romaine homologue, qui est celle de la réconciliation des Sabins et des Romains, de la fusion des Sabins, représentant la troisième fonction, avec les Romains de Romulus, représentant les deux premières (*JMQ*, pp. 161 et suiv.) : la scène par laquelle les Sabines mettent fin à la guerre en choisissant librement, d'après leur penchant, entre leurs anciens maris et leurs ravisseurs (et à la différence de Sukanyâ, en choisissant ces derniers) n'est-ce pas un beau cas « d'initiative conjugale » de la femme *déjà mariée*, et un cas d'autant plus remarquable qu'il est sans doublet dans la légende romaine, sinon sans répondant juridique (liberté pour la femme de mettre fin au mariage par *usus*) ?

Ces analogies nous ont entraîné loin. Nous voulions seulement montrer, car cela seul importe ici, comment le groupement des dieux scandinaves de la fécondité et de l'abondance Njördhr, Freyr, Freyja, peut éclairer, et engage à considérer comme ancien, le groupement des trois dernières Entités zoroastriennes, Armaiti, Haurvatât, Amərətât.

CONCLUSION

Si la démonstration qui précède est acceptée, beaucoup de points, dans l'histoire des religions de l'Iran, devront être reconsidérés et quelques opinions révisées. C'est là une tâche pour l'avenir. En conclusion du présent travail, on se contentera de réflexions plus modestes, et comparatives.

Voici amorcée, sur le domaine iranien, la reconstitution préhistorique et protohistorique équivalente à celle qui est en cours depuis 1938 sur le domaine romain. Dans les deux cas l'effort est de même sens : on cherche à préciser ce que Rome, ce que l'Iran ont fait des grandes pièces et des grandes articulations de la pensée religieuse et politico-religieuse des Indo-Européens, telles qu'on peut les reconstituer par la comparaison d'un certain nombre de faits empruntés aux principaux peuples parlant des langues indo-européennes. Parmi ces pièces et ces articulations, celles qui apparaissent jusqu'à maintenant avec le plus de netteté sont : d'abord la division de toute la vie du monde et de la société en trois zones superposées correspondant à trois fonctions solidaires mais de dignité inégale, souveraineté magique et juridique, force guer-

rière, prospérité économique ; puis la division de la première fonction en deux parties, aspects ou tendances complémentaires, ceux que l'Inde couvre des noms de Varuna et de Mitra. C'est donc la théologie, la mythologie et la philosophie de la tripartition cosmique et sociale et celles de la bipartition de la souveraineté dont on s'est appliqué à retrouver la trace dans les nouveaux équilibres religieux ou politiques que se sont donnés Rome d'une part, l'Iran d'autre part, — de même que d'autres provinces du monde indo-européen dont on espère pouvoir s'occuper bientôt. Mais soulignons d'abord le mot « trace ».

Dans les deux cas, en effet, bien que le vocabulaire religieux des Iraniens et celui des Romains, et par conséquent aussi, à quelque degré, la pensée religieuse de ces peuples, soient très archaïques, pleins d'éléments indo-européens, l'objet de nos enquêtes ne peut être que la recherche de survivances. Nous savons d'avance que la religion romaine, aussi haut que nous remontions par les documents, et de même la religion iranienne avec ses diverses formes, présentent chacune un type original et que chacun de ces types, irréductible à l'autre, serait sans doute également irréductible à ce que nous entrevoyons de la religion indo-européenne. Mais, ce que nous sommes en droit d'espérer, c'est que, dans ces édifices nouveaux, subsistent de la matière, des fragments, des ensembles même, hérités du passé indo-européen commun. Dans la vie de la Rome républicaine et dans celle des empires iraniens, ni le système des trois fonctions ni celui de la souveraineté bipartite ne jouent

plus le rôle central et dominant qu'ils paraissent avoir joué dans les clans indo-européens : d'autres soucis, d'autres aspirations, d'autres dogmes les ont recouverts. Mais il serait surprenant, et des indices immédiatement visibles assurent du contraire, qu'ils eussent entièrement disparu.

De fait, nos deux enquêtes ont bien abouti à en découvrir des traces, et même plus considérables que nous n'espérions d'abord. Mais ces traces sont, à Rome et dans l'Iran, de deux sortes bien différentes : nous pourrions appeler les premières des *fossiles* et les secondes des *empreintes*.

A Rome il n'y a pas eu de révolution religieuse. La religion, certes, s'est constamment renouvelée, enrichie. Elle est rapidement passée sous le contrôle des pontifes, magistrats religieux, dont l'action s'inspire à la fois de cet attachement aux traditions et de cette docilité aux mouvements de la vie qui caractérisent aussi leurs collègues civils. Mais justement par le jeu de ce double instinct, l'évolution de la religion romaine s'est faite par l'adjonction incessante d'éléments nouveaux, par le déplacement, entre les dieux et entre les sacerdoce, de l'intérêt, de la puissance, de l'actualité, mais non par amputation ni bouleversement. Les plus vieux dieux, les plus vieux sacerdoce, les plus vieux cultes ont subsisté à côté des autres, ils ont même extérieurement gardé leurs privilèges, voire leur primauté théorique. Et c'est ainsi que nous avons eu la surprise de trouver ce que nous cherchions, le système de la tripartition fonctionnelle, toujours *en tête* de l'organisation religieuse

de Rome : c'est, avec leurs dieux respectifs Jupiter, Mars et Quirinus, le groupe des trois flamines majeurs qui, jusqu'à la fin du paganisme, sont restés, dans l'ordre des préséances, après le *rex sacrorum* et au-dessus des pontifes, les premiers prêtres de l'Etat, bien que depuis des siècles la direction de la *vie* religieuse leur eût entièrement échappé. Ils ont subsisté, chargés d'accomplir des cérémonies périodiques immuables qui avaient été jadis les moments essentiels de l'année et qui, à l'époque historique, n'étaient même plus toujours comprises. Ils ont gardé leur nom indo-européen de *flamines*, des tabous paralysants, des costumes datant des plus vieux temps de Rome et des accessoires magiques plus vieux encore ; ils ont gardé leur hiérarchie ; ils ont même sauvé les plus vieilles définitions de leurs dieux : le Jupiter du *flamen dialis* n'est pas du tout le grand Jupiter de l'histoire républicaine, le Capitolin ; et le Quirinus du *flamen quirinalis*, uniquement soucieux des grains (*Robigalia*, *Consualia*), n'est ni ce Mars Quirinus ni ce Romulus Quirinus qui, au cours des siècles, ont donné une figure guerrière au pacifique dieu des Quirites. Ainsi le paganisme romain a respecté jusqu'au bout les formes de son plus lointain passé. Respect théorique, puisqu'à certaines époques on ne trouvait plus de candidats pour la charge de *flamen dialis*. Mais respect total puisqu'à aucun moment, même dans les périodes de carence, il n'a pas été question de supprimer ou de ravalier ce sacerdoce. Bref, en tête de sa religion, Rome a maintenu une sorte de musée, ou de « réserve » au sens américain du

mot, et l'on pouvait voir, en plein règne d'Auguste, figurer et dans une certaine mesure fonctionner un type de religion encore indo-européen. C'est ce que nous appelons des *fossiles*.

Dans la religion de Zoroastre, les conditions sont bien différentes. Il y a eu réforme, révolution religieuse. Une puissante personnalité a repensé l'héritage des ancêtres, a transformé ce qu'il en gardait à la lumière de quelques principes nouveaux et simples dont le principal est une affirmation puissante de l'unicité de Dieu. On peut être sûr que rien n'a subsisté sans qu'il l'ait voulu, que rien n'a trompé sa vigilance : en effet, sous Mazdâh, plus un seul nom de dieu, plus une figure de dieu indo-iranien n'apparaît dans les *Gâthâ*. Il pouvait donc sembler chimérique de chercher dans sa théologie une trace d'un système aussi irrémédiablement lié au polythéisme que l'est le système des trois fonctions sociales et cosmiques. En fait cette trace s'est laissé reconnaître et, ici encore, elle est bien en vue, à la place d'honneur. Mais elle n'est plus, elle ne pouvait pas être extérieure à l'actualité, à l'essentiel de la vie religieuse conçue par Zoroastre : il n'y a plus place ici pour des musées ou des réserves. C'est au contraire dans la province la plus importante et la plus originale de la théologie zoroastrienne que nous trouvons la trace cherchée, sous une forme tout à fait neuve bien que reconnaissable : dans la doctrine des « Immortels Bienfaisants », des Archanges. Non, ceux-là ne sont pas des fossiles : auxiliaires ou aspects du Dieu unique, ils participent néces-

sairement, infatigablement à son action, ils dirigent le grand combat religieux qui remplit, avec le monde et les sociétés humaines, l'âme de chaque croyant. Et pourtant, on l'a vu, ils sont les héritiers exacts de ces cinq ou six dieux fonctionnels, hiérarchisés, qui, chez les Indo-Iraniens, patronnaient les trois fonctions et leurs subdivisions. Comment cela est-il possible ? C'est que le réformateur a consciemment, attentivement et intelligemment imité jusque dans le détail la théologie polythéiste dont il condamnait l'*esprit*, mais qu'il appréciait en tant que cadre et moyen pour l'*analyse* à la fois du concret et du sacré. Ce *zaotar*, comme il se désigne lui-même, ce prêtre instruit, tout en se jetant passionnément dans l'évidence du monothéisme, n'a pas voulu laisser perdre la distinction, dans une certaine mesure l'autonomie des *fonctions* de souveraineté mystique, de puissance combattante et de fécondité ; dans la souveraineté mystique même il n'a pas voulu laisser perdre cette notion évidemment féconde et profonde d'une structure bipolaire du type Mitra-Varuna. Pour sauver toute cette science sans compromettre l'unité divine, il a substitué aux dieux individuels qui *patronnaient* les diverses nuances des trois fonctions, des Entités abstraites qui *définissent* ces nuances et en maintiennent le plus précieux : les rapports. De ces Entités on ne saurait dire toujours précisément si elles sont intérieures à Dieu, des manifestations, des aspects de Dieu, ou au contraire des êtres créés par Dieu et extérieurs à lui, détachés de lui. Mais peu importe : analyse du *contenu* de Dieu ou

dénombrement des *auxiliaires* que Dieu s'est donnés, dans les deux cas la réflexion zoroastrienne a épousé, reproduit les formes de la « philosophie fonctionnelle » qui régnait à son époque. Et c'est là ce que nous appelons des *empreintes*.

Autour de cette différence, il faut en signaler d'autres, qui serviront à caractériser les deux champs idéologiques de Rome et de l'Iran zoroastrien. Nous nous bornerons aux deux principales.

A Rome la pensée est toute politique et nationale. La religion, comme tout le reste s'incorpore très tôt et de plus en plus profondément à l'Etat, suit ses vicissitudes, sert ses intérêts. L'individu l'intéresse peu. Elle ne se soucie ni d'éveiller ni de satisfaire aucune aspiration mystique. La morale qu'elle appuie se développe dans les édits des préteurs et non par la méditation des prêtres. Elle est ritualiste, disciplinaire, et non spirituelle. — Au contraire, dans le zoroastrisme pur, les formes politiques n'intéressent la vie religieuse que par les obstacles qu'elles lui opposent ou les services qu'elles lui rendent. La notion même d'*Arya* qui, dans l'Inde, fournit à la religion un cadre racial sinon politique, et qui restera importante dans d'autres parties de l'Iran, ne joue pas de rôle dans les *Gâthâ*. Ce qui compte, c'est d'être bon et non méchant, *ashavan* et non *dragvant*. Il est à peine anachronique de dire que, pour le croyant, « le Royaume n'est pas de ce monde ». Et naturellement, sur cette base, se développe une religion de salut, une religion militante, où l'enjeu, le com-

battant, le champ de bataille sont *individuels*. Les rites s'émeussent, armes inutiles pour faire triompher la vertu. Plus tard l'État sassanide changera en partie cela : en quoi il ne sera pas fidèle à l'esprit du prophète.

Le second caractère différentiel dérive du premier. Il a été possible de déceler, dans les deux premiers livres de Tite-Live, depuis les règnes et figures de Romulus et de Numa jusqu'aux exploits de Coclès et de Scaevola, une bonne part de mythes indo-européens, mais transformés en récits vraisemblables, humains, datés. La vieille mythologie a subsisté, avec la philosophie sous-jacente, avec les services éducatifs qu'elle rendait ; mais, pour subsister et continuer de servir, elle a dû se plier au goût si marqué de la société romaine de tout rapporter à elle-même, à ses quelques siècles d'existence, à son *ager*, à ses *patres* : elle s'est faite histoire, et histoire nationale. — Le zoroastrisme au contraire, n'étant pas enfermé dans son cadre de temps et d'espace, cherche ailleurs son appui : il pense non pas historiquement, mais théologiquement. Lui non plus, pour d'autres raisons, ne présente plus à l'observateur une mythologie au sens précis du mot. Mais il a été plus radical : il n'a pas, comme Rome, sauvé ses mythes en les travestissant, en les transportant dans une autre province de la mémoire. Il les a sacrifiés. Seulement, les sacrifiant, il en a gardé l'essentiel, l'armature philosophique, pour l'appliquer à l'analyse ardente de l'objet nouveau de sa foi : le dieu unique, créateur et maître universel.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	9
CHAPITRE PREMIER : LES DIEUX ARYA DE MITANI.	
<i>Sommaire</i>	15
I. <i>Les Arya dans le Proche Orient au XIV^e siècle avant J.-C.</i>	16
II. <i>Les dieux arya de Mitani</i>	19
III. <i>Explications de M. W. Schulz et Sten Konow</i>	25
IV. <i>Explication de M. A. Christensen</i>	34
V. <i>Mitra-Varuna, Indra et les Násatya : dieux des trois fonctions cosmiques et sociales</i>	39
VI. <i>Jupiter Mars Quirinus</i>	52
CHAPITRE II : LES « IMMORTELS BIENFAISANTS ».	
<i>Sommaire</i>	56
I. <i>Les religions de l'Iran</i>	57
II. <i>Les Gáthá de l'Avesta : la doctrine</i>	64
III. <i>Les Gáthá de l'Avesta : la rhétorique</i> ..	69
IV. <i>Les Amasha Spanta</i>	81
V. <i>Dieux fonctionnels indo-européens et Amasha Spanta zoroastriens : hypothèse de travail</i>	86
VI. <i>Deux remarques</i>	94

CHAPITRE III : VOHU MANAH ET ASHA.

<i>Sommaire</i>	99
I. <i>Mitra et Varuna</i>	100
II. <i>Vohu Manah et Asha</i>	111
III. <i>Yasna 44 et Yasna 29</i>	116
IV. <i>Textes divers</i>	124
V. <i>Questions diverses</i>	130

CHAPITRE IV : KHSIATHRA.

<i>Sommaire</i>	136
I. <i>La réforme du guerrier</i>	137
II. <i>La bataille mystique</i> „.....	142
III. <i>Sanskrit kshatra, osse Akhsärtäg</i>	146
IV. <i>Le métal des armes</i>	153

CHAPITRE V : HAURVATAT-AMOROTAT, ARMAITI.

<i>Sommaire</i>	157
I. <i>Les anges Hárût-Márût</i>	158
II. <i>Njördhr, Freyr et Freyja</i>	170

CONCLUSION.	181
------------------	-----

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 20 NOVEMBRE 1945

PAR F. PAILLART
ABBEVILLE (D. 977)
(O. P. L. 31.0832)

N° d'édition : 432
Dépôt légal : 4^e Trimestre 1945.

COLLECTION
LA MONTAGNE SAINTE-GENEVIÈVE

Collection ayant pour objet d'accueillir tous les ouvrages qui, à l'occasion d'une recherche précise de philologie, d'histoire ou même de mathématiques, posent et s'efforcent de résoudre un problème d'ordre universel, et par conséquent sont capables de contribuer avec le maximum d'exactitude à la formation du nouvel humanisme.

1. — JUPITER, MARS, QUIRINUS

Essai sur la conception indo-européenne de la Société
et sur les origines de Rome.
par Georges DUMÉZIL

2. — ESSAI SUR LE LOGOS PLATONICIEN
par Brice PARAIN

3. — NAISSANCE DE ROME

(Jupiter, Mars, Quirinus, II)
par Georges DUMÉZIL

4. — NAISSANCE D'ARCHANGES

(Jupiter, Mars, Quirinus, III)
par Georges DUMÉZIL

en préparation

LE DUALISME
DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
ET DES RELIGIONS
par S. PETREMENT

○

COLLECTION
LES MYTHES ROMAINS

On connaît les recherches entreprises par G. Dumézil selon la méthode comparative sur la structure sociale et religieuse de la civilisation indo-européenne primitive. Dans la série des Mythes romains, qui comprendra des ouvrages consacrés aux personnages fabuleux de la Rome primitive, G. Dumézil applique sa méthode à l'interprétation des mythes constitutifs de l'Histoire romaine, avec l'ambition de montrer non seulement l'originalité de Rome dans la civilisation indo-européenne, mais aussi sa place dans cette civilisation.

Georges DUMÉZIL

1. — HORACE ET LES CURIACES

2. — SERVIUS ET LA FORTUNE