

## Langues et religions indo-iraniennes

M. Jean KELLENS, professeur

### COURS : *L'éloge mazdéen de l'ivresse*

1. Introduction. Les Indiens du Veda et les Iraniens de l'Avesta avaient pour pratique commune de pressurer une plante non sûrement identifiée afin d'en consommer le jus enivrant et d'en faire l'offrande aux dieux. Cette plante/liqueur ne porte pas d'autre nom que celui qui la désigne comme l'objet du pressurage, scr. *sóma-* et av. *haoma-*, dont la variation dialectale régulière implique que la coutume s'est constituée dans la préhistoire indo-iranienne. Par contre, on ne voit pas avec précision qu'elle prolonge une pratique indo-européenne commune. On n'a certes pas manqué de relever que Soma/Haoma pouvait être une variante des boissons divines d'immortalité, mais en reconnaissant qu'il était devenu quelque chose de beaucoup plus complexe que les nectars et les ambrosies : composante réelle de la nature, mais dieu acteur de l'histoire du monde et des hommes, breuvage offert en offrande aux dieux, mais qui, consommé aussi par l'officiant, devient son double mental et assure à ses commanditaires l'accès au paradis.

Si l'offrande de Haoma est omniprésente dans l'Avesta, tant dans les sacrifices particuliers des Yašts<sup>1</sup> que dans la longue liturgie du Yasna, rares sont les textes qui consacrent un développement significatif à sa mythologie ou au processus de sa préparation. Le karde 23 du Yašt 10 (88-94) montre Haoma *zaotar* du sacrifice divin qu'Ahura Mazda fait rendre à Miθra. Le catalogue des sacrifiants commun au Yašt 9 (17-18) et au Yašt 17 (37-38) mentionne la participation du dieu à la victoire que l'avant-dernier *kauui*, Haosrauuah, a remportée contre le vieil adversaire des Iraniens, Fraŋrasiian. Le Yašt 8.33 en fait un collaborateur de l'étoile Tištriia dans le mythe de production de la pluie. Les manipulations du second pressurage structurent la récitation des chapitres 22 à 27.12 du Yasna,

---

1. Avec la formule récurrente *haoma yō gauua* « avec du haoma qui est avec du lait » dont Hoffman a fait l'analyse décisive en 1967 (MSS 21, 11-20 = *Aufsätze* 475-482).

avec les intercalations de Visprad 9 à 12, mais la litanie laisse peu de place à une véritable information. Le texte le plus important dont nous disposons sur le culte et les rites haomiques est sans nul doute celui qui, dans la liturgie actuelle du Yasna, occupe les chapitres 9 à 11.10 et aboutit à l'ingestion de haoma par l'officiant.

Il reste à établir quel est le titre spécifique de ces deux divisions du Yasna. Celui de *Hōm Yašt*, que l'on donne traditionnellement à l'ensemble Y9-11.10, est sans fondement. Pirart a justement ramené l'attention sur l'apparat critique de Geldner, où il apparaît assez clairement que le titre moyen-perse mentionné par certains manuscrits est composé du nom de Haoma et d'un dérivé de *stu* « louer » : J3 (Yasna sanscrit) *hūmastūmasya mūlam* et Pt4 (Yasna pehlevi iranien) *hwmst* + 3 signes *w/r/n/' bwn*. Mf2 (Videvdad sade iranien) *hwm'st bwn* est considéré comme fautif pour *hwm-yšt*, mais c'est peu probable, puisque, dans la même famille, K4 donne *hwmst* + 1 signe *w/r/n/' bwn krdn'*<sup>2</sup>. Geldner ne signale aucun titre particulier pour l'ensemble Y22-27.12, mais Darmesteter (*Zend-Avesta I*, 1892, 178) a relevé dans le « manuscrit liturgique » (Pt4 selon l'introduction, XC) celui de *hōmāst*, où il reconnaît une corruption graphique ou phonétique de *\*hōmyast*, donc aussi *Hōm Yašt*. Il vaut mieux y reconnaître, tel quel, un composé du nom de Haoma et d'un dérivé du verbe *ā + stā*, qui exprime usuellement la mise en place des éléments du rite. Nous désignerons donc Y9-11 comme *Hōm Stōm* « éloge de Haoma » et Y22-27.12 comme *Hōmāst* « installation (de l'offrande) de Haoma ».

2. L'insertion du *Hōm Stōm* dans le Yasna. Darmesteter (*Zend-Avesta I*, 1892, 81) a observé que le Yasna de l'Avesta-Ausgabe<sup>3</sup> comportait deux cérémonies identiques dont on pourrait penser qu'elles ont été interverties : au Y11.10, l'officiant boit du haoma dont on ne voit pas qu'il a été préparé et, de Y22 à 27.12, le collègue sacerdotal prépare du haoma dont on ne voit pas qu'il est bu. Et il en a d'emblée donné l'explication : dans le premier cas, c'est l'homme qui boit, le breuvage ayant été préparé hors texte, lors des préparatifs sacrificiels (*paragnā*) ; dans le second, c'est la nature qui absorbe, lorsque le reste des offrandes liquides lui est rendu après la cérémonie. Loin de faire double emploi, le *Hōm Stōm* et le *Hōmāst* ont tous deux une place logique dans la structure du Yasna.

Quelle que soit son origine, le *Hōm Stōm* est soigneusement ancré dans le texte du Yasna. Son introduction dans le cours de la récitation fait l'objet d'une longue préparation dont les étapes sont les suivantes :

2. Apud KELLENS, *Festschrift für Helmut Humbach*, 2001, 316. En réalité, *Hōm Yašt* est le titre spécifique du Yašt 21, court extrait de Y9-11.10.

3. Désormais « Avesta<sup>ans</sup> » par opposition à « Avesta<sup>sas</sup> » pour Avesta sassanide (Kellens, JA 286.2, 1998, 472-473).

1. L'offrande de haoma est annoncée au Y3.2, par une formule (*haoməmca para.haoməmca āiiese yešti*) dont l'importance particulière ressort du fait que, répétée en 3.21, elle sert à encercler la *hāiti*. Avec les variations usuelles des premiers chapitres du Yasna, la formule est reprise par Y4.1 et, à nouveau en encerclement, par Y7.2 et 21, enfin par Y8.1<sup>4</sup>.

2. La formule *ašaiia nō paiti.jamiiāt*, qui inaugure Y7.24 et clôture Y8.1, est la citation d'un texte inconnu<sup>5</sup>, peut-être vieil-avestique, quoiqu'elle n'en présente aucun trait sûrement distinctif. Son premier mot est identique celui du syntagme verbal de base de Y7, *ašaiia dadāmi*, si bien qu'il semble que les litanies du début du Yasna s'achèvent par l'expression d'une contrepartie, en bref : « moi, je donne..., lui, puisse-t-il venir vers nous ! » Le sujet de *paiti.jamiiāt* manque et sa restitution ne peut être que conjecturale. J'incline néanmoins à penser qu'il s'agit de Haoma et que *paiti.jamiiāt* anticipe sur Y9.1 *upāit*. Le chantre souhaite que Haoma vienne aujourd'hui auprès des sacrificants comme il est venu jadis auprès de Zaratustra.

3. Y8.1 commence par reproduire, avec quelques variantes, la formule en *ašaiia dadāmi* de Y7.20-21, puis ajoute :

*frasasti ahurahe mazdā*  
*ahunahe vairiiehe arš.uxdahe vāxš*  
*dahmaiīā vaṅhuiiā āfritōiš*  
*haomaheca maθraheca ašaonaēca zaraθuštrahe*

On considère traditionnellement que *vāxš* vaut pour un génitif déterminant, comme tous les autres, *frasasti*. Indépendamment de cette incongruité casuelle, si tous les génitifs ont le même statut, l'énumération est particulièrement hétéroclite et sa coordination irrégulière, puisqu'elle commence et devient systématique avec *haomaheca* qui est au moins le troisième terme. Si on adopte le principe qui consiste à prendre la grammaire au pied de la lettre avant de la réputer fautive, une autre solution se dégage. *frasasti ahurahe mazdā* clôture l'évocation des offrandes, comme *frasasti dahmaiīā vaṅhuiiā āfritōiš* en Y7.26, et *vāxš* est le sujet d'une phrase nominale qui commence avec *ahunahe* (« ceci est le texte de... »). *L'Ahuna Vairiia* et la *Dahmā Āfriti* sont des textes bien connus. *maθraheca* est un troisième titre, coordonné aux deux précédents en ABCca et *haomaheca ... ašaonaēca zaraθuštrahe* sont ses deux déterminants coordonnés en Aca

4. Y3.3, 4.1 et 7.3 mentionnent encore les ingrédients qui seront mélangés au jus haomique : *āp-haomiiā* « l'eau à laver ou délayer le Haoma », *gao- jīuiiā* « le lait vif » et *uruuarā- hadānaēpatā* « la branche de grenadier ».

5. Elle est faite aussi par Y67.5. Y7.24 et Y8.1 sont aussi cités par N28 et, partiellement, par N46. De Y7.24 *ašaiia nō paiti.jamiiāt* à Y8.1, on trouve des citations de Y45.7aa' et de Y41.5 (Y7.24), de Y40.2 (Y7.25), du *yeṅhē hātam* (Y7.27) et de *L'Ahuna Vairiia* (Y7.28). Y7.26 ne doit pas être pris au pied de la lettre : il consiste à appliquer un *yazamaide* à certains mots constitutifs de Y8.1 et il le fait en scindant parfois les unités conceptuelles. Il s'agit d'une sorte d'incantation qui souligne l'importance particulière de Y8.1.

Bca<sup>6</sup>. La « Formule de Haoma et de l'*ašauuan* Zaratuštra » apparaît comme une autre désignation du *Hōm Stōm*, qu'elle annonce (la mention de Zaratuštra s'explique évidemment du fait que le *Hōm Stōm* est censé être prononcé par Zaratuštra). Le fait que les noms des textes, au génitif et non au nominatif, ne soient pas opposés à *vāxš*, mais le déterminent, montre que nous avons affaire à quelque chose de plus complexe qu'une énumération de titres. Il nous est donné à comprendre que les trois textes sont les composantes de l'ensemble désigné par *vāxš* : « Texte formé par l'*Ahuna Vairiia* récit de manière rectiligne, la "Bonne propitiation experte du puissant Dāmōiš Upamana" et la "Formule de Haoma et de l'*ašauuan* Zaratuštra" ». Il importe de noter que, pour l'auteur de Y8.1, le Yasna se présente comme un triptyque ayant pour centre les *Staotas Yesniias*, qui commencent avec l'*Ahuna Vairiia* (Y27.13), et pour flancs le *Hōm Stōm* et la *Dahmā Āfriti* (lesquels sont mentionnés en *hysteron proteron*)<sup>7</sup>.

4. Y8.9 *haomahe ašauuazaghō xšnaoθra*, qui annonce explicitement la récitation d'un texte consacré à Haoma, et Y9.1 *hāuuantīm ā ratūm ā*, qui arrime ce texte aux litanies initiales centrées sur le *ratu hāuuanī*, fonctionnent comme les deux éléments d'un fermoir.

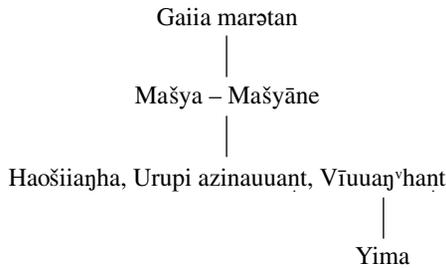
3. Le témoignage du *Hōm Stōm* sur l'anthropogonie mazdéenne. Si le début de Y9 évoque les mythes de Yima, de θraētaona, de Kərəsāspa et de Zaratuštra au moyen des mêmes formules que certains Yašts, il le fait dans une perspective spécifique. Les presseurs archétypiques de Haoma ne sont pas les héros dont les exploits sont mentionnés, mais leur père, dont nous savons si peu par ailleurs. S'il s'agissait seulement de souligner les mérites du pressurage, les héros traditionnels auraient très bien pu obtenir par eux-mêmes, comme ils le font dans les Yašts, le pouvoir d'accomplir leur mission historique. Le message essentiel est évidemment qu'ils doivent leur naissance à Haoma. Ajoutons que la liste des héros sélectionnés par Y9 est atypique. Alors que Yt19 et les catalogues de sacrificants de Yt5, 9, 15 et 17, par delà de minimes variations, s'attachent à couvrir le cours entier du millénium des origines humaines, de Haošiiaghā à Vīštāspa, Y9 s'en tient à quatre héros dont trois sont contemporains et l'un final. Il tait les prédécesseurs de Yima et l'ensemble des *kauuis*. La représentation chronologique de l'histoire des origines en est étrangement déséquilibrée. Cette distorsion apparente est le signe que le but du texte n'est pas d'évoquer le trimillénaire tout entier en mentionnant ses protagonistes les plus insignes, mais d'expliquer que quatre d'entre eux doivent leur naissance à un pressurage. La

6. La présence de déterminants secondaires semble la cause de deux anomalies : la substitution du datif au génitif pour certains termes des déterminants secondaires (*uγrāi... upamanāi* et, peut-être, *ašaonaēca*) et la position insolite du *ca* de *māθraheca*. En principe, la coordination des déterminants principaux eût dû porter sur *haomahe*<sup>o</sup> en tant que premier membre du troisième terme coordonné, mais la nécessité de coordonner explicitement le même *haomahe*<sup>o</sup> à *ašaonaēca zaratuštrahe* a provoqué un glissement de la particule de coordination.

7. Entre Y8.1 et 8.9, on trouve trois précautions rituelles originales (Y8.2-4) et une citation du *vasasca* (Y8.5-8), qui est un extrait de la *Dahmā Āfriti*.

succession impérieuse des ordinaux démontre que la liste est close. Alors que la sélection des héros représentatifs de l'histoire mythique est dans une certaine mesure soumise à la fantaisie des auteurs, le nombre des naissances héroïques dues à un pressurage est immuable, limité et irrégulièrement réparti dans le temps. La véritable question est donc : pourquoi ces quatre personnages et eux seuls ?

Tout commence avec Yima. On sait que celui-ci, à l'inverse de son équivalent indien Yamá, n'est pas véritablement le premier homme. Selon les sources moyen-perses, il représente au minimum la cinquième génération humaine, au maximum la neuvième (résumé dans l'annuaire 1999-2000, 724). Théoriquement, en situant au même niveau les trois personnages dont les liens généalogiques ne sont pas apparents dans l'Avesta, on peut l'installer au quatrième rang :



L'article *Mārtāṇḍa und Gayōmart* de Karl Hoffmann, paru en 1957<sup>8</sup>, ouvre à la comparaison indo-iranienne une perspective plus vaste que la seule équivalence des deux noms Vivásvant : Vīuuąntʰaąnt et Yamá : Yima. Par son nom où figure celui de la mort et par sa forme ovoïde d'embryon, Gaiia marətan est directement comparable à *mṛtám āṇḍám*, l'œuf mort, fils d'Aditi, jumeau inabouti d'Indra et ancêtre des hommes. Ceci nous invite à quelques réflexions supplémentaires.

1. J'ai relevé (cet Annuaire 1999-2000, 725) qu'une concordance textuelle, d'apparence anodine, entre le Veda et l'Avesta permettait d'apporter une précision sur l'état commun du mythe. RS 1.5.6 évoque en ces termes la naissance extraordinaire d'Indra : *tvám sutásya pītáye sadyó vṛddhó ajāyathāḥ índra jyáišṭhyāya sukrato* « pour boire le jus-pressé, tu es né grand tout de suite, ô Indra, pour obtenir l'état de plus âgé, ô efficace ». Indra est né avec toute sa taille, si bien que, quoique né le dernier, il est devenu l'aîné de ses frères et a obtenu le privilège de boire le soma. Une idée analogue est exprimée dans la strophe gâthique Y31.8 *aṭ ǰβā mǰīḡhī paouruuīm mazdā yazūm stōi manaḡhā* « je pense par la pensée, ô Mazdā, que tu es l'aîné, quoique tu sois le cadet ». On peut en inférer que, dans le mythe indo-iranien, la mortalité d'un dieu imparfait apparais-

8. MSS 11, 1957, 85-103 : *Aufš* 422-438, version anglaise dans *German Scholars on India*, vol. II, 1976, 100-117 = *Aufš*. 715-732.

sait comme la contrepartie de la force qui assurait la suprématie d'un dieu sur les autres, Indra en Inde, Mazdā en Iran.

2. Les récits de la naissance gémellaire des Ādityas rapportent que les dieux déjà nés auraient, à la demande d'Aditi, réhabilité leur malheureux frère. Selon deux (KS et ŚB) des quatre sources, l'opération a consisté en un découpage sélectif. D'un côté, ce qui était vivant devint Vivasvant, de l'autre, ce qui était mort devint l'éléphant. Les traces d'une telle répartition des caractéristiques de l'avorton initial subsistent peut-être dans le mythe avestique. Nous connaissons Vīuuāṅ'hant et, si l'interprétation que j'en ai donnée dans cet Annuaire (1997-1998, 751 n. 24) est correcte, les noms de Haošiiāṅha et de Urupi azinauuant traduisent l'imperfection ou l'absence de forme humaine. Le premier, « aux épaules sèches », dépeint un être dépourvu d'une caractéristique humaine aussi frappante que la verticalité et la bipédie : la prééminence des épaules<sup>9</sup>. Le second, « renard à peau de chèvre », mélange de façon chaotique deux espèces animales.

3<sup>10</sup>. Hoffman (p. 94) a noté qu'il n'existait aucun témoignage sûr, à époque ancienne, de la nature solaire de Vivasvant. Elle est cependant l'apanage du Yima avestique. Plusieurs de ses épithètes traditionnelles sont à connotation solaire : il est « beau » (*srīra-*), « éclatant » (*xšaēta-*), « semblable au soleil » (*huuarə. darəsa-*), selon une expression qu'il faut comprendre strictement comme « le seul homme qui ait eu l'apparence du soleil » (Y9.4). Cette nature solaire correspond à la manière dont Yima s'y prend pour agrandir la terre : il l'entraîne vers la lumière en empruntant le chemin par lequel le soleil arrive au zénith (V2.10, 14, 18).

Plus tard, Hoffmann (apud Hintze, *Zamyād Yašt*, 1994, 201-202) a expliqué le nom du deuxième pressureur, *āθβiia-*, comme le dérivé patronymique de \**atu-* « Gänger = Sonne » (scr. *āptyá-* aurait été déformé par une étymologie populaire fondée sur le nom de l'eau, *āp-*). Le premier soleil est celui de l'aurore au zénith, le deuxième celui du zénith au couchant et le troisième (Tritá Āptyá) le soleil caché de la nuit. Si cette hypothèse est correcte, Yima, qui agrandit la terre en empruntant le chemin du soleil dans son ascension matinale, est le fils du premier. *θraētaona*<sup>11</sup> descend du soleil déclinant et c'est effectivement aux confins occidentaux du monde, au bord de la Raṅhā, qu'il projette Pāuruua dans la rotation solaire (Yt5.61 sqq.). Quant à *θrita*, « troisième » qui est le troisième et père de *Kərəsāspa*, il est explicitement *sama-* « fils du noir ». Le quatrième pressureur, *Pouruśaspa*, dont le nom dit que ses chevaux ne sont ni blancs, ni

9. Ainsi, scr. *vyāmsa-* « privé d'épaules » est une caractérisation du monstre par excellence, le dragon ou serpent *Vṛtra* (voir Mayrhofer, *EWA I*, 1992, 37 ; aussi *amsalā-*, 38).

10. Sur cette division et la suivante, voir mon article de *Philologia et Linguistica. Festschrift für Helmut Humbach*, 2001, 316-322.

11. Les héros mentionnés après Yima apparaissent non comme les fils, mais les petits-fils du soleil. On peut admettre simplement que *Āθβiia*, *θrita* et *Pouruśaspa* sont les émanations du soleil unique \**Atu*, sous la forme de soleil ascendant (*Vīuuāṅ'hant-*), de soleil déclinant (*Āθβiia-*), de soleil nocturne (*Sāma-*) et de soleil mystique (*Spitāma-* ?). Une autre distorsion est le dédoublement de *Tritá Āptyá*.

noirs, mais gris, serait le descendant du soleil ésotérique, qui est peut-être celui du *vara*.

4. Comment faut-il se représenter une naissance due à un pressurage ? On peut imaginer simplement que les presseurs mentionnés avaient des difficultés à procréer, du moins des fils, et que Haoma y a remédié. Mais ce n'est pas la seule solution. Il est possible aussi que Yima et les autres ne sont pas les fils biologiques de leur père, mais qu'ils sont apparus tout soudain sur l'aire sacrificielle au moment du pressurage, comme Draupadī, selon le *Mahābhārata*, au moment de l'oblation dans le feu. Il semble que l'engendrement non sexué soit réservé aux quatre ancêtres potentiels de l'humanité qui a peuplé la terre en dépit du grand hiver, quand eut pris fin l'immortalité instaurée par Yima.

1. Yima. Trois sources pehlevies, le *Bundahišn*, la *Rivāyat* pehlevie jointe au *Dādestān-ī dēnīg* et le *Jamāsp Nāmag* (Christensen, *Premier homme II*, 1934, 21-22 et 28-29) mentionnent la sœur jumelle de Yam, Yamāg, et les relations incestueuses que Yam eut avec elle durant son dernier siècle lamentable. Le *Bundahišn* précise que leur postérité existe toujours.

2. *θraētaona*. Il est l'ancêtre le plus communément partagé. Si l'Avesta n'en dit mot, la tradition ultérieure nous apprend de manière unanime que ses trois fils sont à l'origine de la différenciation ethnique : gens de l'est, gens de l'ouest et Iraniens.

3. *Kərəsāspa*. Il n'est dit nulle part qu'il a eu une descendance socialement légitime. Au contraire, l'épithète *yuan-* que lui applique Y9.10 signifie probablement qu'il est resté célibataire. Mais ses unions avec des femmes du monde démoniaque ne sont peut-être pas restées sans fruit et lui-même vit toujours, endormi, dans l'attente que les temps soient révolus.

4. *Zaraθuštra*. Il a une double descendance, l'une immédiate, l'autre lointainement posthume et décisive : le *saošiiant* par excellence. L'association de *Zaraθuštra* aux ancêtres préhivernaux peut surprendre alors que lui-même est réputé descendre de Yima (Molé, *Légende de Zoroastre*, 1967, 21) et que son action marque la fin du trimillénaire. La raison est peut-être qu'il est né dans le *vara* et qu'il descend donc de Yima via des hommes d'origine préhivernale.

Le récit de Y9 se rapporte à cette zone d'ombre qui va de la naissance de l'avorton *Mārtāndā* : *Gayōmard* à la mort de *Yamā* : Yima. Il garde le souvenir que ce qu'il advint du premier était de nature solaire et il explique que sa descendance, issue d'un pressurage de Haoma, fut indissolublement liée à la mort et au sacrifice. La naissance haomique des quatre ancêtres interdit à tout homme vivant de se considérer comme le descendant biologique des dieux. Depuis lors, le rapport qui unit les hommes aux dieux n'est plus la consanguinité, mais l'exercice du sacrifice. Cette rupture des origines entre la nature divine et la nature humaine est une idée indo-iranienne. Selon TS 6.5.6, lorsqu'ils acceptent de faire de l'œuf mort dont a accouché leur mère le dieu *Vivasvant*, les *Ādityas*

y mettent cette condition : *yó 'to jāyatā asmākam sá éko 'sad yó 'sya prajāyām řdhyātā asmākam bhógāya bhavād* « celui qui naîtra de cela sera l'un d'entre nous, mais celui qui grandira dans sa descendance devra servir à notre profit ». L'épisode de l'histoire humaine que raconte le début de Y9 a le même sens que la stipulation des Ādityas. Quand cesse l'immortalité de Yima, la continuité généalogique avec les dieux se trouve rompue et les hommes, nés du sacrifice, sont désormais voués au sacrifice.

Les ancêtres pressureurs sont, selon Y9, des *mašīia-*. Quand ce mot n'a pas de connotation négative, il ne désigne pas l'homme, mais le mortel. *Gaiia marətan*, *Vīuuəŋ'hant* et les autres sont de nature divine, comme rejets des dieux, mais une imperfection les a faits terrestres (*gaēðā-*), matériels (*astuuənt-*) et mortels (*mašīia-*). Les hommes sont de naissance haomique et, si ce n'est peut-être Yima, qui joue un rôle pivot, ils tiennent leurs caractéristiques physiques de leur père sacrificiel, Haoma, qui est bel et bien un « homme » tant dans le monde physique que dans le monde des dieux (Y9.1 *nar-*). Leur « forme-apparente » reproduit celle que Y9.16 *hukəřəfš* « il a une belle forme apparente », en conclusion du récit anthropogonique, reconnaît à Haoma. L'épure primitive du mythe semble avoir été la suivante :



Deux épisodes ont alourdi le schéma. Le premier, perturbant, est probablement une innovation spéculative. L'introduction de *Mašya-Mašyāne*, qui systématise le lien généalogique entre les premiers hommes et multiplie leurs générations, répond sans doute au souci de fonder l'anthropogonie sur les trois types possibles d'inceste. Les deux jumeaux sont enfants de *Gaiia marətan* et de sa mère *Ārmaiti*, et leur propre descendance est le fruit de l'union frère-sœur. Le second épisode vient à la suite de l'histoire et ses ressorts, donc son caractère innovant ou non, sont plus difficiles à apprécier. Par son œuvre d'immortalité, Yima a prolongé de mille ans le temps d'indécision entre la nature divine et la nature humaine. Aux dieux mortels succèdent des hommes immortels. C'est le grand hiver qui appariera finalement humanité et mortalité.

#### 4. Réflexions sur quelques aspects de l'anthropogonie avestique

1. Le rapport au dieu dominant. Si l'imperfection divine qui aboutit à l'apparition de l'humanité est conçue comme un phénomène de compensation, le rapport de force dans lequel elle s'inscrit diffère entre l'Inde et l'Iran. Dans le mythe védique, le déséquilibre qui assure la prédominance d'Indra affecte deux jumeaux divins. Mais Gaiia marətan est le fils du père Ciel et de la mère Terre<sup>12</sup>, si bien que sa débilité est la contrepartie de la prééminence de son père. Ahura Mazda tient sa souveraineté de l'imperfection de sa descendance, dont il a vampirisé la vie et dont il exige les rites qui le renforcent. Il n'est pas, comme Indra, le vainqueur d'une rivalité entre frères, dont l'homme fait finalement les frais ; c'est plutôt Kronos dévorant ses enfants.

2. Le début du temps. Le mythe avestique des origines humaines comporte des éléments de la représentation du temps qui est celle du dualisme mazdéen classique et de la doctrine des millénaires. L'agression d'Ajra Mainiiu sur Gaiia marətan n'est pas documentée, mais la durée de l'immortalité de Yima est fixée à un millénaire (Yt9.10) et apparaît ainsi comme une division précise de l'année cosmique. Néanmoins, ce temps ne possède pas encore toutes ses caractéristiques. L'œuvre d'immortalité a retardé non seulement la mise en fonctionnement du genre humain, mais aussi celle des cycles naturels dont l'alternance produit le temps. Certes, la trajectoire du soleil, incarnée par les ancêtres pressureurs, permet d'élargir parfois la terre et, avec celle des astres, de mesurer le cours des années (elle persiste dans le *vara*, en se faisant invisible), mais il n'y a pas de saisons (Y9.5 : « il n'y eut... ni froid, ni chaleur »<sup>13</sup>). À cela, le grand hiver ne porte pas remède. De la même manière que Yima avait inversé les imperfections en substituant les hommes immortels aux dieux mortels, quand son œuvre s'effondre, les démons font un nouvel obstacle à l'alternance en substituant l'hiver permanent à l'indistinction des saisons<sup>14</sup>. Ce n'est qu'avec la flèche d'Ərəxša, qui vole de la montagne « où les Iraniens éternuent » à la montagne « ensoleillée », que le cycle saisonnier fait sa poétique apparition (Yt8.6-7 et 37-38 : Annuaire 1998-1999, 699 n.22).

3. Le rôle de la faute. Les récits anthropogoniques indiens sont émaillés de fautes qui ne sont toujours explicitement ni dénoncées ni désignées comme la cause de l'imperfection humaine. Pour concevoir ses derniers jumeaux, Aditi consomme la première la bouillie de riz qu'elle a préparée pour les dieux,

12. En dernier lieu, Skjaervø, JAOS 122.2, 2002, 399-410.

13. Le motif est développé avec le plus de précision par la variante formulaire de Yt9.9-10 (Annuaire 1999-2000, 730-731).

14. C'est au contraire le début de l'alternance du jour et de la nuit que KS VII 10 et MS I 5.12 mettent en relation avec la mort de Yama. Variante de MS traduite par Malamoud (*Le jumeau solaire*, 2002, 60) : Yama mourut. Les dieux parlèrent pour écarter Yama de Yamī. Quand ils l'interrogeaient, elle disait : « Il est mort aujourd'hui ». Ils dirent : « Tant qu'il en est ainsi elle ne l'oublie pas. Créons la nuit ». En ce temps-là, seul le jour existait. Les dieux créèrent la nuit. En conséquence de quoi, il y eut un demain. Et elle l'oublia. C'est pourquoi on dit : « les jours et les nuits font oublier le mal ».

commettant ainsi une faute rituelle, car le sacrifiant ne peut manger avant les dieux, ou domestique, car la femme ne peut manger avant l'homme. Les Ādityas déjà nés provoquent l'avortement de leur mère, un acte qui est considéré comme un crime grave (Hoffmann, p. 429). Si l'humanité descend de Yama et de Yamī, ceux-ci ont-ils, en dépit de RS10.10, fini par commettre l'inceste interdit ? Si c'est de Manu, ils proviennent d'un être imparfaitement conçu, procréé par Vivasvant dans un artefact que sa femme Saranyū, lassée des rapports conjugaux, avait façonné à son image.

En principe, le mythe iranien est nécessairement différent. Selon les conceptions mazdéennes, l'inceste n'est pas une faute, mais un mérite. L'union d'Ahura Mazdā et de sa fille Ārmaiti est une origine grandiose et exemplaire que l'homme partage avec les dieux. Par ailleurs, le dualisme, qui exige des dieux impeccables, ne peut attribuer l'imperfection humaine qu'à la malice de démons. Effectivement, selon les livres pehlevi, Gayōmard meurt sous l'agression d'Ahriman et ses descendants, produit du *gumēzišn*, commettent parfois des péchés qui les rivent à la nature humaine. Mais l'Avesta n'en dit rien et c'est essentiellement autour de Yima qu'il organise son motif de la faute anthropogonique. Celle-ci est explicitement évoquée par deux textes chronologiquement très éloignés l'un de l'autre. Le Y32.8 vieil-avestique accuse Yima d'avoir commis des fautes (*aēnah-*) ou une faute particulière parmi celles que l'on peut désigner par le mot *aēnah-*, mais la relative qui semble expliquer en quoi cette action a consisté est totalement incompréhensible. Selon le Yt19.34-38, Yima a commis une faute qui lui a valu de perdre son *x<sup>v</sup>arənah* en trois parts distinctes, soit trois fautes qui ont provoqué trois fuites successives de son *x<sup>v</sup>arənah* (sur cette question, Annuaire 1997-1998, 745-747). Du moins est-il sûr que la faute de Yima est une faute de parole (*draoγəm vācim aṅhaiθīm*). Il a dit un mensonge — ou prononcé le mot « mensonge » — dans une circonstance qui s'est peut-être reproduite trois fois. Panaino, sans s'expliquer précisément, a mis ce triple manquement en rapport avec le triple élargissement de la terre (Kratylos 42, 1997, 70). C'est une hypothèse plausible, mais une autre triade me paraît digne d'être prise en considération. Yima accepte la mission que lui a confiée Ahura Mazdā en reprenant mot à mot les termes du dieu : V2.5 *azəm tē gaēθā frādaiieni azəm tē gaēθā varədaïeni azəm tē vīsāne gaēθanəm θrātāca harətāca aiβiīāxštaca* « Moi, je multiplierai tes vivants ; moi, je ferai grandir tes vivants ; moi, je servirai de protecteur à tes vivants ». En dépit de son parfait mimétisme avec la parole divine, chaque intention déclarée est fautive dès qu'elle se réalise dans le contexte de l'immortalité (dont Ahura Mazdā n'a rien dit). La multiplication des vivants ne cessera d'encombrer la terre. Leur cycle de croissance ne peut exclure la vieillesse et la mort que s'il s'arrête à un moment donné (à quinze ans : Y9.5). Comment prendre soin des vivants, les nourrir, si ce dont ils se nourrissent est lui-même inépuisable et immortel ?<sup>15</sup> Ces trois « énoncés chaotiques » procèdent

15. Ce dernier point explique que, jusque dans les livres pehlevi, Yima soit resté en délicatesse avec l'alimentation carnée, alors que le mazdéen n'est pas spécialement végétarien (Humbach, en dernier lieu JSAI 26, 2002, 68-77).

d'une faute unique : avoir préalablement refusé la *daēnā* (V2.3), donc la mort et le rite, où le Yama indien avait reconnu sa mission.

La difficulté réside clairement en ceci que le seul récit circonstancié du mythe de Yima n'établit pas les culpabilités. Le matériel avestique que nous avons à disposition associe deux types de récits fortement contrastés : ceux qui désignent la faute (Y32.8, Yt19.34-38) et ceux qui, la taisant, laissent les événements aller à leur fin inéluctable (V2). Il y a le registre du jugement et le registre du non-dit. Or, le non-dit est incompatible avec le dualisme. Selon V2, Yima fait le mal en croyant bien faire et Ahura Mazdā lui prête une assistance complaisante. L'homme et le dieu n'ont pas le choix entre le bien et le mal, mais se heurtent à une aporie qui excède le pouvoir infini d'Ahura Mazdā : concilier l'immortalité et la reproduction. Il faudrait que nous sachions comment la nécessité pour les vivants de mourir s'est imposée au plan divin, mais ce n'est pas le cas. L'Avesta a conservé le souvenir incomplet et lointainement estompé d'un phénomène de compensation et aucun texte qui fit intervenir les démons ne nous est parvenu. En conséquence de quoi, l'anthropogonie avestique ne nous permet pas de juger du caractère innovant ou conservateur du dualisme.

4. La mère de l'humanité. L'homme tient son origine, en Inde, d'une naissance parthénogénétique, en Iran, d'un inceste divin. Mais comment a-t-il acquis sa propre faculté de reproduction, après le détour solaire et les naissances subséquentes ? Selon les trois sources pehlevies qui en témoignent, l'union incestueuse de Yima et de sa sœur jumelle eut lieu après la période d'immortalité (Annuaire 1999-2000, 732-733). Selon Y9.4, en dépit de son nom, Yima naît seul en apparence. Tout se passe comme si, au temps de l'immortalité, qui est aussi celui de la multiplication des hommes, il n'avait eu ni sœur, ni épouse, et, par ailleurs, le refus de la *daēnā* implique logiquement celui de l'inceste<sup>16</sup>. Un silence analogue affecte le mythe indien. Yama et Yamī renoncent finalement à l'inceste, si bien que le couple primordial semble rejeter toute possibilité de procréation et, pourtant, comme le note Malamoud (*op. cit.* 61), c'est dans l'intervalle entre le moment où Yama devient mortel et celui où il meurt que l'humanité apparaît. La mère factice de Manu (dont on ne voit pas non plus, de surcroît, d'où il tirerait une épouse) est une autre manière de nier l'ascendance féminine de l'humanité. Ici, il importe de noter que Saranyū est fille de Tvaṣṭar et qu'en fabriquant une image illusoire d'elle-même, elle applique le savoir-faire de son père. Manu est engendré par son père et façonné, non biologiquement, mais techniquement, par celle qui eût dû être sa mère. La nécessité de la façon est

16. Il semble que la descendance de ƒraētaona, l'ancêtre le plus courant, soit issue de Saṅhauuac et de Arənauuac, sœurs de Yima selon les sources pehlevies (Christensen, *Premier homme II*, 1934, 50-51), mais ses filles selon le *Shāhnāme*.

aussi affirmée par l’Avesta. Selon Y1.1, l’homme est « mis (sur la terre) » (*dā*), « façonné » (*taš*) et « engraisé » (*θru*) par le même Ahura Mazda<sup>17</sup>.

Dans le mythe avestique, l’homme naît du pressurage de Haoma, n’a pas de mère et les moyens de sa multiplication, pourtant affirmée avec emphase dans le mythe de Yima, ne sont pas révélés. Faut-il croire que les premiers hommes et les premières femmes sont l’œuvre technique de Yima et de ses instruments démiurgiques ? Il nous est interdit de l’affirmer. Le silence sur les origines de la reproduction, qui a sa version indienne, semble relever du refus d’informer et répond peut-être au souci de laisser à l’origine humaine sa part de mystère. « Dieu seul le sait, si tant est qu’il le sache » dirait le chantre védique.

Tout ce que nous apprend le *Hōm Stōm* est que l’homme mâle est fait à l’image de Haoma, qui est lui aussi un homme mâle (Y9.1 : *nar-*). Comme l’homme, le dieu plante qui pousse sur la terre (Y10.4) est terrestre et matériel, mais aussi mortel, puisque le pressurer, c’est le tuer (Y10.2 : *jan*). Il n’accède à l’éternité que par la reproduction et la permanence de sa pensée transcendante. Son existence est l’effet des mêmes facteurs que celle des hommes. Haoma a été engendré, façonné, mis sur la terre, entretenu et pourvu de la faculté de reproduction : son père est Ahura Mazda (Y11.14), un « dieu bon ouvrier » (*baγa- huuāpah-*) l’a façonné et déposé dans l’espace terrestre (Y10.10)<sup>18</sup>, le brouillard et la pluie ont fait pousser son corps (Y10.3) et les oiseaux assurent sa dissémination (Y10.11).

5. L’espace « sans liens »<sup>19</sup>. L’emploi que le Vidēvdād fait du nom d’action *āhiti-* (V5.27, 11.9, 20.3) et de l’adjectif *āhita-* (V16.16) semble se rapporter à l’impureté qui émane de la matière organique en décomposition (*nasu-*) et suggérer ainsi que l’idée de base est celle de souillure. Ce sens n’est compatible avec le matériel linguistique répertorié que s’il est dérivé. Mais *āhiti-* ne peut être l’équivalent, comme on l’a cru longtemps, de scr. *āsita-* « noir » : la quantité divergente de la voyelle initiale et le nom d’action *āhiti-*, qui ne peut correspondre à un adjectif de couleur sans relation avec une racine verbale, l’interdisent absolument. En 1927 (*Die Sonne und Mithra*, 20 n.1), Hertel avait proposé d’analyser *āhita-* comme le verbal en *-ta-* de *ā + hā* « lier ». Cette hypothèse n’a rencontré aucun écho parce que la vocalisation de la laryngale interconsonantique ne paraissait pas admissible. Ce verrou a aujourd’hui sauté. À la suite de Tichy (MSS 45, 1985, 230-231), on considère qu’une forme secondaire *hi* (*\*sH<sub>2</sub>i*)

17. Voir aussi Y31.11, dans une autre perspective, et Yt19.52, qui attribue étrangement l’instauration et la façon des hommes à Apām Napāt.

18. Ahura Mazda ou θβōrəštar = Tvāštar, lequel est, par excellence, le dieu *svāpas-* ? Comme *tataša* est indifféremment une 1<sup>re</sup> ou une 3<sup>e</sup> sing. ind. parf. M., nous ne saurons jamais si Y29.6 *aī zr θβā... θβōrəšta tataša* signifie « Moi (Ahura Mazda), en tant que tailleur, je t’ai façonnée (toi la vache) » ou « θβōrəštar (= Tvāštar) t’a façonnée ».

19. Sur les problèmes posés par la personnalité de la déesse Anāhitā et qui sont en partie ceux évoqués ici, voir Kellens, *Orientalia Suecana* 51-52, 2002-2003, 317-326.

de la racine s'est constituée par absorption de la sonante initiale du suffixe de présent (scr. *syá-* : av. *hiia-* < \**sH<sub>2</sub>-ié-*). Elle est remarquablement observable dans le 3<sup>e</sup> sing. Ind. parf. A. *ā* + *hišāiīā* du vieil-avestique (Y29.1) et elle explique la variation du verbal en *-ta-* qui oppose les noms-propres *vīštāspa-* (\**sH<sub>2</sub>to*<sup>0</sup>) et *hitāspa-* (\**sH<sub>2</sub>ito-*).

Dans un article récent (de *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, 2000, 160-161)<sup>20</sup>, Goto a entériné le fait que l'interprétation de Hertel était phonétiquement irréprochable et fait remarquer qu'elle offrait à la déesse Anāhitā du Yašt 5 une équivalence indo-iranienne toute différente de celle avec Sarasvatī, proposée par Lommel en 1954 (*Festschrift Weller*, 405-413). Le nom d'Anāhitā devient directement comparable à celui d'Aditi, nonobstant une variation synonymique d'ordre dialectal. *anāhita-*, dérivé de *ā* + *hā* / *hi*, et *āditi-*, dérivé de *dā* : *dyāti*, expriment pareillement le fait d'être libre de tout lien.

Reste à établir le sens actuel qu'il convient d'attribuer aux mots *āhiti-*, *āhita-*, *anāhita-*. Goto fait l'hypothèse que le passage de « non lié » à « exempt de faute », effectif aussi pour *āditi-*, s'est produit dans le cadre de considérations juridiques et éthiques dont l'origine indo-iranienne serait ainsi avérée. C'est une conjecture comme une autre. On pourrait aussi faire celle, plus « magique », que le lien évoque l'impuissance à remplir sa fonction qui frappe celui qui a commis une faute religieuse. À mon avis, il est difficile, avec le matériel dont nous disposons, d'évaluer dans quelle mesure et dans quelle direction le sens a réellement dérivé. Il est sûr que *āhiti-* n'a été compris comme « souillure » que parce que l'on a exploité sa coordination fréquente avec *pūiti-* « putréfaction » au détriment de celle, concomitante, avec *axti-* « douleur ».

Or, l'emploi des Yašts nous fait une suggestion toute différente de celui du Vidēvdād. *anāhita-* est l'épithète systématique, confinant au nom propre, d'une déesse rivière qui monte dans le ciel depuis le pic Hukairiia du mont Harā jusqu'au réservoir céleste des eaux, la mer Vouru.kaša (Yt5.3, *Dādestān-ī dēnīg* 91.6). C'est aussi la qualification des rayons de l'étoile Tištriia (Yt8.2), qui, chaque année, sous la forme d'un étalon, vient féconder les eaux de la mer Vouru.kaša. La qualité d'*anāhita* et l'absence d'*āhiti* caractérisent deux divinités, Haoma et Miθra, dont le périple commence pareillement au sommet de la Harā. C'est là que le premier entame la longue descente (Y10.11) qui le conduit au lieu « sans liens » du pressurage (Y10.7) et que le second a sa demeure « sans liens » (Yt10.50), qu'il quitte pour entreprendre sa ronde dans le ciel (Yt10.13). Significativement, l'usage de l'adjectif *anāhita-* se fait obsédant dans la description du sacrifice divin rendu à Miθra, avec Haoma pour *zaotar* : Yt10.88 *miθrəm... yim yazata haomō... anāhitəm anāhitō anāhitāt parō barəsmən anāhitaiiāt parō zaoθraiiāt anāhitaēibiō parō vāγžibiō* « Miθra, à qui Haoma a sacri-

20. Voir aussi Oettinger, MSS 61, 2001, 163-167.

fié... Le (dieu) *anāhita* (a sacrifié) au (dieu) *anāhita*, avec un faisceau *anāhita*, une libation *anāhita* et des textes *anāhita* ».

Les termes qui expriment primitivement l'absence de liens se rapportent donc à des divinités dont l'activité fonctionnelle se déploie dans l'espace supraterrrestre qui va du sommet de la Harā à la mer Vouru.kaša. Cette observation n'induit aucun sens particulier vers lequel ils aient pu dériver, mais met en lumière le rapport qui existe entre une part du panthéon avestique et un secteur cosmographique précis de la mythologie. L'espace des dieux « sans liens », situé entre le point le plus élevé de la terre et la voûte céleste (*asman-*) au-delà de laquelle s'étendent les lumières infinies, est la version iranienne de l'*antárikša* indien, l'espace intermédiaire. Là œuvrent des dieux occasionnellement anthropomorphes, veillant aux incursions démoniaques ou assurant la production de la pluie. Haoma est l'un d'entre eux, le plus terrestre et le plus étroitement lié à la nature humaine.

6. Nature et fonction de Haoma. À la fin de l'interrogatoire anthropogonique, Zarađuštra identifie officiellement Haoma en énumérant ses propriétés : Y9.16 « Hommage à Haoma ! Haoma est un dieu bon. Il a été bien mis en place, le dieu bon qui l'a mis en place en prononçant un texte rectiligne l'a fait comme suit<sup>21</sup> : il est guérisseur, il a un beau corps, il donne une bonne joie, il brise l'obstacle, sa couleur est jaune et sa tige flexible ; autant il est très bon pour celui qui le boit, autant il sait donner à l'âme son envol ». La strophe suivante reprend partiellement les termes de cette énumération sous la forme d'une demande pour en tirer un bénéfice personnel : Y9.17 « Voici ce que j'attends de toi, ô jaune : l'ivresse, la force-offensive, la capacité de briser l'obstacle, la santé, la guérison, la croissance, la puissance de tout le corps, la compréhension de toutes les figures de style<sup>22</sup> et ceci encore : que je puisse circuler librement parmi les êtres vivants en surmontant la nocivité et en vainquant la tromperie ». Ceci constitue une remarquable description de la nature et de la fonction de Haoma.

6.1. Nature de Haoma. Haoma est une plante dont il faut extraire et consommer le colostrum afin de jouir de ses bienfaits.

6.1.1. Le pressurage. Oberlies a décrit les opérations du pressurage védique (*Religion des Rgveda II*, 1999, 125-142) et leur a rapporté celles, nécessairement plus simples, qui sont propres à l'Avesta (134-135). Je ne crois pas inutile d'en refaire l'exposé, car Oberlies et moi ne lisons pas forcément le texte de la même manière. Haoma a été déposé sur le mont Harā par le dieu qui l'a façonné (Y10.10-11) et il grandit sur les montagnes (*vaxš* : Y10.3, 6 ; *vard* : Y10.5 ; *rud* : Y10.4, 5, 12). Répandu par des oiseaux sur l'ensemble de la terre (Y10.5, 11),

21. *haomō arš.dātō* \**vaṅhuš.dātō* (interprétation de Pirart), litt. « Haoma a été mis en place par un (dieu) bon, a été mis en place par (une récitation) rectiligne... ».

22. Traduction de *mastīm višpō.paēsaṅhəm* suggérée par Pirart.

les femmes vont le cueillir et le mettre en botte (Y10.17)<sup>23</sup>. Haoma est conduit au lieu du pressurage, qui est métaphoriquement présenté comme une maison familiale dont les dieux Sraoša et Aši seraient respectivement le maître et la maîtresse (Y10.1, plus vaguement 7). Le *Hōm Stōm* ne dit rien de la branche de grenadier et de l'eau « haomique » qui sont mentionnées au début du Yasna. Nous ne savons donc pas si on en faisait usage à la date de composition du texte et, subsidiairement, nous ne pouvons pas percevoir si l'eau servait à laver la plante ou à délayer son jus. Les branches de haoma sont rassemblées (*ham + grab*) au creux du pressoir inférieur, puis broyées (*ni + jan*) au moyen du pressoir supérieur (Y10.2). Le jus passe à travers un tamis et est consommé une première fois par le chantre — celui, du moins, qui dit « je » (Y10.14). L'opération est probablement combinée avec le mélange (*riṭ*) avec le lait, dont la nécessité est puissamment affirmée dans les deux strophes précédentes (Y10.12-13). Haoma reçoit son *draonah* ou ration rituelle (Y10.15) et ce qu'il reste du breuvage est transvasé d'un bol d'argent dans un bol d'or (Y10.17). Après un long développement textuel et sans qu'il soit question d'autres opérations ou mélanges, il est absorbé une seconde fois par le chantre lors de la récitation de la toute dernière strophe (Y11.10). La manière imagée dont sont évoqués le filtrage et le transvasement ne permet pas de distinguer si l'une ou l'autre opération, ou les deux, étaient exprimées par la racine *harz* « faire couler, verser » (= scr. *stj*), absente du *Hōm Stōm*, mais dont le *Hōmāst* fait un grand usage. L'absorption est traduite par l'expression *tanūm pairi + dā* avec datif « donner son corps à Haoma » (qui, pressuré, n'a plus de corps).

6.1.2. Descente et remontée. De Bergaigne (*Religion védique I*, 1878, 182-198) à Oberlies (vol. II, 147-165), on n'a cessé de relever que le Veda assimilait symboliquement le processus de pressurage à un mouvement qui faisait descendre Soma de l'océan céleste jusqu'à la surface de la terre, puis remonter au ciel. Le *Hōm Stōm* fait de même, mais dans le cadre d'une représentation différente de l'espace cosmique et d'une conception essentiellement terrestre de Haoma<sup>24</sup>. Le processus qui va de la mise en place de Haoma à son absorption est présenté comme une longue descente. Le dieu plante a été déposé sur le pic Hukairiia du mont Harā (Y10.10-11), au point de contact entre le ciel et la terre<sup>25</sup>. De là, des oiseaux l'ont transporté sur les montagnes secondaires (Y10.11), nées de la Harā selon Yt19.2, et il s'est disséminé dans les vallées où les femmes vont le cueillir

23. *jaini-* n'est pas une désignation daivique de la femme et le traitement infligé à Haoma, tenu dans les liens et l'étroitesse, n'est pas plus péjoratif que celui qui consiste à le tuer en le pressant. Par ailleurs, il est possible que l'insistance sur la croissance de la plante et sur sa cueillette a pour but de dresser une analogie entre le développement et la préparation de Haoma et ceux des végétaux domestiqués (pour le védique, Oberlies, *op. cit.* 116-120).

24. Contrairement à l'affirmation d'Oberlies (*Religion des Rgveda I*, 1998, 486), il n'y a pas de lien intime entre Haoma et la mer Vouru.kaša. Haoma intervient, dans le processus de production de l'eau, sur les chemins qui mènent les nuages de la mer Vouru.kaša aux sept *karšvars* terrestres (Yt8.32).

25. L'habitat montagnard de Soma/Haoma, purement symbolique, ne répond à aucune réalité éthologique (Oberlies, vol. II, 14-16).

(Y10.17). Des pressoirs au tamis (Y10.14), du premier récipient au second (Y10.17), jusque finalement l'estomac du chantre (Y10.14 et 11.10), il confine au sol, qu'il ne doit cependant pas atteindre (Y10.17 : « puissé-je ne rien laisser tomber par terre de toi qui es si riche et précieux ! »), si bien que le mouvement est en réalité asymptotique. Le rebond au ciel, dès que Haoma a été bu, est exprimé d'une manière saisissante par Y9.17 : « autant il est très bon pour celui qui le boit, autant il sait donner à l'âme son envol ». Mais ce n'est pas Haoma lui-même qui accomplit cette brusque ascension, c'est l'âme de celui qui, en le buvant, lui a rendu un corps et en a reçu l'impulsion vers le ciel. Le motif est eschatologique<sup>26</sup> et l'anticipation de Y9.17 a pour écho l'espérance qui imprègne la seconde absorption et clôture le *Hōm Stōm* : Y11.10 « Moi, je te donne ce corps, ô Haoma... toi, puisses-tu me donner le très bon état qui assure la lumière et tous les bien-être à ceux qui soutiennent l'Agencement ! ».

6.1.3. Dialectique des liquides. On lit dans le *Bundahišn* indien (16.4) que la semence féminine est froide et humide, coule depuis les côtes et a pour couleur le rouge et le jaune, tandis que la semence masculine est chaude et sèche, coule depuis la tête et a pour couleur le blanc et le noir. Lincoln (History of Religions 27, 1988, 355-365 ; aussi Herrenschildt, Transeuphratène 11, 1996, 115-143) a relevé que les catégories de chaud et d'humide étant ahuriques, celles de froid et de sec daiviques, il s'ensuivait que les semences masculines et féminines selon le *Bundahišn* étaient des substances toutes deux imparfaites, mais complémentaires en ce que les qualités de l'une compensaient les défauts de l'autre. Or, Haoma, liquide fécondant que le Veda assimile fréquemment au sperme, se définit de manière toute différente par rapport à ces catégories<sup>27</sup>.

Haoma est un liquide masculin (il est *nar-*) de nom masculin, comme la pluie (*vāra-*), la brume (*māṛya-*), la grêle (*fiāṭḥu-*) et la neige (*snaēžā-*) — les deux premiers, souvenons-nous-en, prennent soin de son corps (Y10.3). Tous ont en commun d'être froids et imparfaitement fluides<sup>28</sup>. La pluie est discontinue, la brume évaporée, la grêle et la neige solidifiées. Haoma ne devient liquide que par les opérations du pressurage. Par ailleurs, ses couleurs sont celles de la semence féminine : la plante est jaune (*zairi-*) et son colostrum rougeoyant comme la flamme (Y32.14 *saocaiiat*).

Haoma combine donc les deux caractéristiques négatives du *Bundahišn* : il est froid et imparfaitement fluide. C'est le mélange avec le lait qui le chauffe et le liquéfie, de même qu'il le rend plus clair (le résultat semble, selon Y10.19, exprimé par *raoxšna-*). Le mélange du haoma et du lait est certes celui du masculin et du féminin, mais les deux substances ne sont pas complémentaires

26. Sur Soma et l'eschatologie, voir Oberlies, vol. I, 464-489.

27. Sur les combinaisons indiennes, voir Oberlies, vol. II, 31-50.

28. Par opposition, les liquides chauds sont de nom neutre : scr. *pāyas-* / av. *paiiāh-* « lait », scr. *asfī-* / av. *vohuna-* « sang », scr. *rētas-* / av. *xšudra-* « sperme », scr. *mādhu-* / av. *maḍu-* « miel ». Toutefois, le lait mélangé au soma / haoma n'est pas désigné par *pāyas-* / *paiiāh-*, mais par le féminin *gō-* / *gao-* (RENOU, *Études védiques et paninéennes IX*, 1961, 12, n.1).

à la manière des semences masculines et féminines, dont les qualités et les défauts s'équilibrent. Les caractéristiques négatives du haoma sont transmutes en caractéristiques positives par le mélange avec le lait. Ce n'est pas un hasard si, indépendamment de son éventuelle toxicité (il donne la colique, selon Y48.10), l'usage de haoma pur est fermement condamné. Mais on peut s'étonner que le principe qui transforme le mal en bien est celui dont la participation aux origines de Haoma et des hommes reste cachée : le principe féminin.

6.2. Fonction de Haoma. Haoma, qui est le prototype des hommes, a pour charge d'assurer le bon fonctionnement et la pérennité de la nature humaine sous ses deux aspects : le corps et la pensée. La question posée par Zaraθuštra dans la première strophe du *Hōm Stōm* présente Haoma comme un homme (*narə*) qui participe à la fois de l'état osseux (*aṅhəuš astuuatō*) et de la vie immortelle au soleil (*gaiiehe xʷanuuatō aməšahe*). Les hommes peuvent attendre de lui qu'il favorise le premier et leur donne accès à la seconde.

6.2.1. Le corps et la descendance. Le dieu qui, par l'anthropogonie, a transmis aux hommes sa « belle forme apparente » (Y9.16 *hukərəfš*) et auquel les hommes, en le buvant, offrent leur corps (Y10.14 et 11.10 *tanūm pairi + dā*), est naturellement le protecteur de l'être humain matériel. Il lui assure la force, la santé et la bonne croissance (Y9.17). Si ces qualités sont compromises, il lui apporte la guérison, qui est régulièrement évoquée de Y9.16 à Y10.18. Mais le corps de l'homme est soumis à la mort et ne peut la transgresser que par sa « capacité à se multiplier » (Y9.17 *fradaθəm*). Le *Hōm Stōm* est le seul texte avestique, avec peut-être le *Mihr Yašt*, qui soit constamment préoccupé par l'obtention de la descendance. L'acte anthropogonique de Haoma a été de favoriser la vie terrestre matérielle (*astuuaiθiiāi... gaēθ(a)iiāi*) des premiers pressureurs en leur donnant des fils grandioses (Y9.3-15). Haoma donne aux femmes des « fils éclatants » (*xšaētō. puθrīm*) et une descendance faite de partisans d'Aša (*ašauua. frazaīntīm*), deux termes qui, aux lisières de l'anthropogonie, semblent référer, le premier à Yima, le second à Zaraθuštra (Y9.22). Il remédie à la continence des femmes et au célibat prolongé (Y9.23). Il rend « riche en hommes » (Y10.13 *pouru. narəm*). Il punit par l'avortement et en refusant que naissent des prêtres (Y10.15). Les malédictions de Y11.1 et 3 commencent par la perte de la descendance et Y11.6 oppose, à la récompense que constitue la naissance de membres bien répertoriés des trois castes, la punition qu'est celle de toutes sortes de débilés. Il n'est pas indifférent de noter que, comme dans l'anthropogonie, c'est le plus souvent la descendance mâle (*nar-* ou *puθra-*) qui est envisagée.

6.2.2. L'ivresse, la littérature, la pensée et l'âme. Les bienfaits escomptés par le chantre de Y9.17 a pour premier terme l'ivresse (*madəm*) et pour dernier la compréhension des figures de style (*masitīm vīspō.paēsaṅhəm*). Schwartz (dans Flattery et Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 1989, 115-116) a remarqué que cet effet d'encerclement par des mots assonants rendait sensible l'idée que l'ivresse de Haoma est la source d'un savoir inspiré. Dans un premier temps, ce savoir

est conçu comme l'intelligence appliquée à la compréhension des textes. Y9.22 : « Haoma donne l'intelligence et la compréhension (*spānō mastīmca*) à ceux qui commentent les divisions-textuelles » (*naskō.frasāṅhō*). Y9.25 : Il « inspire (*aipi + vat*) en grand nombre des textes récités de manière rectiligne » (*vacqm arəžuxdanqm*) et lui-même n'a pas besoin de commentaire pour comprendre un texte ainsi récité (*nōit pairi.frasa arəžuxdəm pərəsahi vācim*). Y9.26 : il tient « les longes et les poignées de la formule » (*aiβiδāitišca grauušca maθrahe*). Enfin (Y9.27), il est « par son intelligence, maître de science » (*spanaṅha vaēiđiā.paite*). À partir de Y9.28, c'est de la pensée (*manah-*) qu'il s'agit. Haoma doit mettre « notre » pensée à l'abri de ceux qu'elle irrite et « fendre » (*skəndəm kar*) la pensée de ceux-ci. Il doit anéantir les facultés de ceux qui « portent tort » (*aēnaṅha-*) à « notre » pensée (Y9.29). Parmi les êtres démoniaques évoqués de Y9.30 à 32, l'un se caractérise par un défaut (mal identifiable) de la pensée (Y9.32).

Le motif de la pensée est interrompu de Y10.1 à 11, pendant qu'ont lieu les premières opérations de pressurage, et réapparaît dans les deux strophes qui précèdent directement la première absorption (Y10.14). C'est aussi le lieu où confluent les diverses propriétés fonctionnelles de Haoma. La pensée se trouve réunie, non seulement au savoir textuel (Y10.13 *vaēiđiā... spaniiaṅhəm cistiuuas-tarəm*), mais aussi à l'idée de descendance (Y10.13 *pouru.narəm*). Si on met à part les strophes conclusives de l'interrogatoire anthropogonique (Y9.16-17), le thème de la descendance et celui de la pensée sont évoqués pour la première fois dans le même ensemble syntaxique formé par Y9.22 et 23, puis sont strictement dissociés. Le premier disparaît de Y9.24 à Y10.7, le second de Y10.1 à Y10.12. Le rassemblement général des fonctions de Haoma a lieu deux strophes avant l'absorption, quand se trouve affirmée la nécessité du mélange avec le lait et que le jus pressuré acquiert des caractères positifs et sa puissance décisive. C'est à ce moment-là aussi que la pensée des hommes devient Vohu Manah (Y10.12)<sup>29</sup>.

Comme le corps survit par la descendance, la pensée survit avec l'âme. La fonction eschatologique de Haoma n'est pas fréquemment exprimée, mais elle l'est de manière particulièrement saisissante, par l'écho que se renvoient Y9.17 et Y11.10, de manière discrète, mais récurrente, par la mention de la capacité qu'a Haoma de briser les obstacles (Y9.16, 17, 20, 27, Y10.6, 9, 1, 19). La valeur eschatologique de *vərəθrajan-* explique sans doute que l'adjectif figure parmi les épithètes usuelles de Haoma, alors que son équivalent scr. *vṛtrahán-* ne s'applique qu'exceptionnellement à Soma (Renou, EVP IX, 3).

7. Le *Hōm Stōm* et le dualisme. Le *Hōm Stōm* est fondamentalement un texte « praise and blame ». Mis à part l'interrogatoire anthropogonique et sa conclusion, où les forces du mal sont protagonistes du récit et évoquées dans un

29. Après Y10.13, il n'est plus question de pensée que dans l'évocation gâthique de Y10.16.

formulaire connu par ailleurs, de Y9.19 à Y11.7, l'éloge ne va pas sans la condamnation et leurs objets respectifs sont souvent disposés en contraste direct<sup>30</sup>. La démonologie usuelle de l'Avesta est bien présente, mais avec une certaine parcimonie : les démons (*daēuua-* : Y10.1), l'homme qui leur rend un culte (*mašīia-* : au moins Y9.28), Aēšma opposé à Aša (Y10.8), la Tromperie (*druj-* : Y9.21), le dragon (*aži-* : Y9.30), l'orateur soumis à la Tromperie et celui qui, au lieu de soutenir Aša, le sabote (*druuaṇt- sāstar-* et *ašmaoγa- anašauuan-* : Y9.31)<sup>31</sup>.

Mais le *Hōm Stōm* a ses propres insistances et même ses spécificités : Y9.21 énumère trois types de brigands : *tāiiu-*, *gaḍa-* (aussi Y9.30), *vəhrka-* (aussi Y9.18). Ils se présentent en ordre de péril croissant. Le *tāiiu* est le voleur à la dérobée, par opposition au *hazaṇhan*, absent ici, qui applique la violence (Benveniste, *Hittite et Indo-européen*, 1962, 114). Le *gaḍa* est tueur d'*ašauuans* (*ašauuajan-* : Y65.7), impitoyable (*anamarždika-* : Yt13.136) et mangeur de chair crue (*xruuišīiaṇt-* : Y9.30). *vəhrka-* ne désigne probablement pas le loup, mais le lycanthrope, celui qui renonce à l'apparence humaine pour feindre celle du loup.

Le *gaḍa* et le *vəhrka* ont pour caractéristique de ne pas se soumettre aux usages admis. Vivant l'un et l'autre du vol et de la violence, le premier mange cru et le second renie son humanité. Ceci explique leur association avec le *mairīia-* (homme : Y9.18 ou femme : Y10.15) et la *jahikā-* (Y9.32). La démonisation du premier mot, dont l'équivalent scr. *mārya-* désigne le jeune homme célibataire, est probablement fondée sur la condamnation du célibat indûment prolongé, qui menace la lignée biologique et la permanence des rites domestiques. De même, la *jahikā* est une femme qui ne respecte pas les coutumes mazdéennes ordinaires. Elle ne porte pas la ceinture rituelle (V18.54) ou participe aux rites après la ménopause (Yt17.54), elle se refuse à enfanter ou enfante avec un autre que son mari (Yt17.57-58), elle conchie les chemins et blesse ceux qui l'approchent (V13.48), elle s'offre aux hommes sans se soucier de savoir s'ils sont mazdéens ou non (V18.62). Ainsi Haoma, garant du corps et de la pensée des hommes, l'est aussi de leur culture. En fonction de quoi il est un dieu du corps social, qui partage à l'occasion les attributions de Miθra. Comme chef de toutes les castes (Y11.6) et de tous les cercles de l'appartenance sociale (Y9.27), il punit par les supplices l'ennemi intérieur (Y9.28-29). Il semble aussi qu'on puisse lui adresser, comme à Miθra, le sacrifice d'urgence des guerriers (allusions de Y9.22 et Y11.2)<sup>32</sup>.

30. Sur la rhétorique « praise and blame », voir, en dernier lieu, Skjaervø (JSAI 26 = *Mélanges Skaked*, 2002, 29-67), et sur la notion de « zone contrastée », Kellens (*Panthéon de l'Avesta ancien*, 1994, 68-80).

31. Y9.18, que je considère comme conclusif de l'interrogatoire anthropogonique, opère un des plus vastes rassemblement d'affreux de tout l'Avesta : *ṭbaēšā daēuuanamca mašīianamca yāθβam pairikanamca sāθram kaoiṭam karafnamca mairīianam... ašmaoγanamca... vəhrkanamca... haēnaiīasca*.

32. Sur ces deux aspects des fonctions de Miθra, voir Annuaire 1998-1999, 693 et 691.

Mais toutes les condamnations du *Hōm Stōm* ne sont pas celles du dualisme ordinaire (quoique le dualisme les intègre par amalgame). Les trois malédictions de Y11.1-3 frappent les corréligionnaires qui n'observeraient pas certains rites : le prêtre qui garde pour lui la viande de la victime, au lieu de la distribuer, le cavalier qui n'accomplit pas son sacrifice d'urgence et le buveur de haoma qui « tient (Haoma) pressuré » (?). Y10.15 et, avec plus de détails, Y11.4-7 s'en prennent à ceux qui n'accordent pas à Haoma sa part rituelle. Il convient d'accorder une attention particulière à Y10.12, qui, tout de suite après que la nécessité du mélange avec le lait ait été affirmée, jette la condamnation sur « celui qui fait une mauvaise définition des qualités » (*dušsaṅha-*). La progression du texte et la nature de la malédiction, qui demande « l'échec de la transe » (*parā/ni + vip*), ne permettent pas de douter que la mauvaise doctrine en question est celle qui recommande de boire le haoma pur. Dans ce cas, le « praise and blame » illustre une polémique interne au mazdéisme. Il semble que certains rites et, tout spécialement, ceux du pressurage aient été objets de discordances. Y10.12, comme H2.13 (avec Vyt37, 59)<sup>33</sup> et, sans doute, les strophes gâthiques Y32.14 et 48.10, témoigne probablement du fait que la question du mélange du haoma et du lait a suscité une polémique empreinte de vive hostilité. Du moins, la doctrine de l'Avesta dans son ensemble est ferme et univoque : le haoma doit être mêlé de lait.

8. La structure du *Hōm Stōm*. On pourrait avoir l'impression superficielle que le *Hōm Stōm* est l'assemblage de trois parties autonomes correspondant aux trois *hāitis* qui le constituent et qui, chacune, semblent avoir leur ton particulier. Mais il est d'emblée évident que cela n'est pas tout à fait exact. Si le début de la description des opérations de pressurage (Y10.1) isole apparemment le Y9, il semble plutôt que le texte s'effiloche immédiatement après la première absorption (Y10.14). Pourtant, dans l'ensemble confus qui va de Y10.15 à Y11.10, émergent trois strophes qui décrivent la suite du pressurage : l'offrande du *draonah* (Y10.15), le transvasement (Y10.17) et la seconde absorption (Y11.10). Une vérification approfondie s'impose.

I. Le Yasna 9. Il est composé de deux parties de longueur exactement équivalente, l'interrogatoire anthropogonique (1-15) et un ensemble de demandes adressées à Haoma (17-32), entre lesquelles une formule en *nəmō haomāi* fait charnière (16). Des détails précis donnent à penser que ces deux parties elles-mêmes ne sont pas homogènes.

1. L'interrogatoire présente cette étrange incohérence que la phrase introduisant les questions mentionne Zaratuštra à la 3<sup>e</sup> personne (*āaṭ aoxta zaratuštrō*) et celle qui introduit les réponses à la 1<sup>re</sup> personne (*āaṭ mē aēm paitīiaoxta haomō*). Mais ces deux introductions ne sont pas employées de manière symé-

33. Analysé par HOFFMANN, *Aufsätze zur Indoiranistik*, 1975, 611, n.6.

trique : alors que la seconde ponctue chaque réponse de Haoma, la première est utilisée une fois pour toutes au début de la partie anthropogonique (Y9.3), substituée à *ā dim pārəsaṭ zaraθuštrō* de Y9.1 et séparée de la première question par *nəmō haomāi*. Ceci suggère que l'ensemble 1-15 est la juxtaposition de deux interrogatoires à l'origine indépendants : celui qui vise à identifier Haoma (de Y9.1 à 3 jusqu'à *nəmō haomāi*), rédigé à la 3<sup>e</sup> personne, et celui qui porte sur l'anthropogonie (de 3 après *nəmō haomāi* à 15), rédigé à la 1<sup>re</sup> personne et dont la phrase introductive aurait contaminé celle de Y9.2. Ce dernier a été inséré entre le premier interrogatoire et sa conclusion de Y9.16, mais celle-ci a été anticipée par Y9.3 *āṭ aoxta zaraθuštrō nəmō haomāi*. Il est évident que l'interrogatoire d'identification, où Haoma formule son exigence d'être cueilli, pressuré, absorbé et loué, apparaît comme le début logique de Y10, qui décrit le processus allant de la cueillette à l'absorption et où l'éloge est un motif omniprésent. À l'inverse, l'interrogatoire anthropogonique suivi du corpus des demandes installe un délai trop long entre l'exigence de Haoma et sa mise en œuvre.

2. Les demandes de Y9.17-32 sont de type rhétorique très divers. On trouve successivement : 1. une introduction par *ni + mrū* « attendre, espérer » (17-18), 2. une introduction par *yānəm... jaidiemi* « je fais cette demande » (19-21), 3. un passage énumérant les bienfaits que Haoma, mentionné à la 3<sup>e</sup> personne, est en mesure d'accorder (22-24), 4. après retour au vocatif, la magnification du pouvoir de Haoma sur la récitation et la compréhension des textes (25-26), 5. une introduction par *upa + mrū* « appeler à soi » (27), 6. des demandes directement formulées à l'impératif (28-32, avec passage à l'optatif en 29). Cette apparente diversité recouvre trois grands ensembles :

a. Le passage en *ni + mrū* (17-18) semble conclusif de l'interrogatoire d'identification en ce qu'il transforme en demande les caractéristiques que Y9.16 attribue à Haoma (voir ci-dessus).

b. On peut considérer 22-24 comme une *satyakriyā* formulée à l'appui du passage en *yānəm... jaidiemi* (19-21) et les strophes 25-26 lui sont soudées par la concaténation lexicale contrastée 24. *apa.xšaθrəm* — 25. *vasō.xšaθrō*. Il existe donc un ensemble 19-26 dont on peut suspecter qu'il est une variante interpolée du passage en *ni + mrū*. La redondance formulaire de 17 et de 20 en est une possible confirmation.

c. La strophe en *upa + mrū* (27) est soudée au passage à l'impératif (28-32) par la mention des cercles de l'appartenance sociale. Les trois dernières strophes de Y9 sont fortement caractérisées par le refrain *kəhrpəm nāšəmnāi ašaone haoma zaire vadarə jaidi* « au moment où l'*ašauuan* va prendre la route<sup>34</sup>, frappe de ton arme, ô Haoma jaune, le corps (de...) », *kəhrpəm* étant chaque fois déterminé par le génitif du nom d'un être démoniaque. L'accent est mis avec insistance

34. Je considère *nāšəmnāi ašaone* comme un datif de temps prospectif évoquant le voyage eschatologique.

sur l'idée de « frapper » les êtres mauvais et une concaténation lexicale est établie entre *jaiḍi* et Y10.2 *niḡne de tē hauuanəm... upa.staomi... yahmi niḡne* « je loue ton pressoir, ô toi sur qui il est abattu ». Y9.30-32 prélude ainsi à la description du pressurage qui suit directement. Le coup qui extrait le jus de la plante est anticipativement évoqué par le retournement magique qui en fait aussi le coup qui tue les démons. Cette conception est explicitement définie par Y10.6 *nitamacit haoma.hūitiš... hazaḡraḡniīāi asti daēuuanəm* « le plus petit pressurage de haoma revient à tuer mille démons » et elle est matériellement illustrée, dans le *Hōmāst*, lorsque le sacrificiant frappe la coupe avec le pilon en prononçant Y27.1 *snaḍāi aḡrahe mainiūš... snaḍāi... daēuuanəm snaḍāi... druuatəm* « pour frapper Aḡra Mainiuu, pour frapper les démons, pour frapper les trompeurs ». <sup>35</sup>

II. De la consécration du lieu du pressurage à la première absorption (Y10.1-14). C'est le passage le plus probablement unitaire de tout le *Hōm Stōm*. Les opérations se succèdent dans l'ordre chronologique et on ne décèle aucun signe décisif d'hétérogénéité. Les passages sporadiques du nom de Haoma à la 3<sup>e</sup> personne se font, soit au génitif (Y10.1), qui n'est pas incompatible avec le vocatif (Kellens, *Panthéon de l'Avesta ancien*, 1994, 36-37), soit délimitent un ensemble effectivement imposant (Y10.6-8), mais soigneusement concaténé aux strophes contiguës (4. *staomi* — 6. *stauuanō* et 8. *baēšazāi-* — 9. *baēšaziianəm*) <sup>36</sup>. Un passage théogonique que l'on pourrait juger anormalement long (Y10.10, 12 partim) précède le mélange avec le lait (Y10.12 partim), mais il ne s'agit sans doute que de rappeler les étapes qui ont conduit le dieu plante au moment décisif de sa préparation.

III. De la première à la deuxième absorption (Y10.14, Y11.10). Le passage où se manifestent les incohérences apparentes se situe essentiellement entre Y10.18 et Y11.7. Les strophes suspectes sont de quatre types :

1. Trois strophes éparses sont fondées sur le vocabulaire et le formulaire le plus spécifiquement gâthiques : ce sont Y10.16, 20 et Y11.9. On notera que la première et la dernière de ces strophes sont insérées dans le développement du récit que l'on peut juger unitaire, Y10.16 entre l'offrande du *draonah* et le transvasement, Y11.9 entre le dernier *nəmō haomāi* et la deuxième absorption.

35. Ainsi, Haoma est « tué » par le pressurage, mais le coup qui lui est porté se mue en un coup que lui-même assène aux démons et, en troquant son corps contre celui du sacrificiant, il entraîne celui-ci dans son immortalité. C'est la manière iranienne d'atténuer la violence inhérente à l'acte de pressurage (pour l'indien, voir Schlerath, *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14, 1987, 195-201, et *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 68, 1988, 345-348 = *Kleine Schriften* 610-618).

36. Il y a dans le *Hōm Stōm* trois passages à la 3<sup>e</sup> personne : la *satyakriyā* de Y9.22-24, celui-ci et, éparses, les formules en *nəmō haomāi* (Y9.16, Y10.13.17 et Y11.8 ; sur Y9.3, voir ci-dessus). On notera que deux d'entre elles (Y9.16 et 11.8) surviennent après une interpolation et que les deux autres (Y10.13 et 17) encerclent les actes décisifs du mélange avec le lait et de la première absorption. Curieusement, Y10.13 n'est pas introduit par *āaḡ aoxta zaraḡuštrō*.

2. Y10.18 et 19 font des citations de mots et de syntagmes repris aux strophes précédentes, respectivement Y10.6 et Y10.8, afin de les magnifier et de souligner leur force magique<sup>37</sup>.

3. Y10.20 est une formule de Yašt (*haoməm... yazamaide*) qui constitue par ailleurs la presque totalité du *Hōm Yašt* proprement dit (Yt.21).

4. Les trois malédictions (Y11.1-3) et le long développement, lui aussi menaçant, sur la nécessité du *draonah* (Y11.4-7) font figure d'un corps étranger imposant.

Si nous admettons que l'intrusion d'un *yazamaide* est naturelle, voire fatale, et que Y11.1-7 est effectivement interpolé comme variante explicite et développée de Y10.15, il apparaît que l'impression d'incohérence n'est due qu'aux strophes « gâthisantes » et de citation. Or, il importe de constater que les premières sont arrimées au récit des opérations, tout en englobant les secondes, et manifestent une tonalité ésotérique croissante :

Y10.16 : « Il y a cinq choses auxquelles j'appartiens et cinq choses auxquelles je n'appartiens pas. J'appartiens à la (pensée) bien pensée, je n'appartiens pas à la (pensée) mal pensée ; j'appartiens au (mot) bien dit, je n'appartiens pas au (mot) mal dit ; j'appartiens au (geste) bien fait, je n'appartiens pas au (geste) mal fait ; j'appartiens à l'écoute, je n'appartiens pas à la non-écoute ; j'appartiens à celui qui soutient l'Agencement, je n'appartiens pas à celui qui soutient la Tromperie. Ainsi jusqu'à ce que finalement ait lieu le combat des deux *Mai-niius* ».

Y10.20 : « Force-offensive pour la vache, hommage pour la vache, parole pour la vache, résistance pour la vache, nourriture pour la vache, vêtement pour la vache ! (puis citation du vers gâthique Y48.5 dd') ».

Y11.8 est une formule qui interprète par un nom de nombre certains mots ou syntagmes de l'Avesta ancien. Tentative de traduction<sup>38</sup> : « Il y a *un* qui est le seul d'entre nous, il y a *deux* qui sont deux choses pour toi, il y a *trois* pour protéger, il y a *quatre* qui appartient au quatrième, il y a *cinq* pour être attentif, il y a *six* qui est le lait, il y a *sept* dans le mot "il tient", il y a *huit* pour atteindre, il y a *neuf* et il n'y a pas, il y a *dix* dans la cérémonie où nous avons pris place devant vous ».

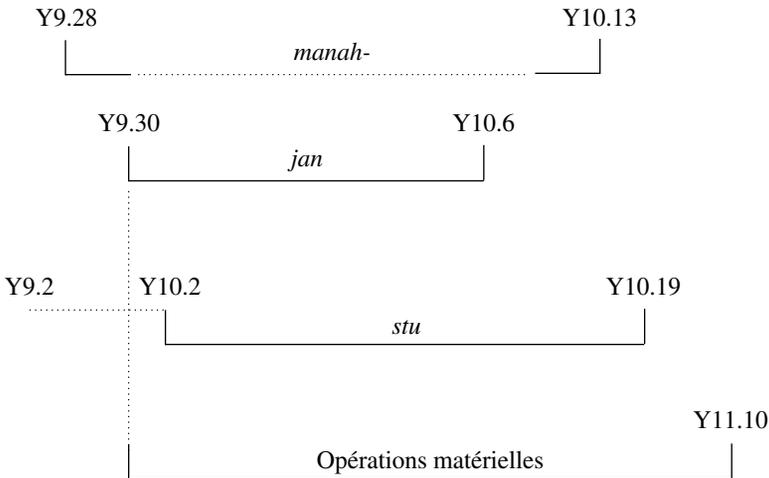
Mon opinion est que ces strophes font authentiquement partie du *Hōm Stōm* et qu'elles expriment l'exaltation progressive de la pensée et de son application à la compréhension des textes. Entre la première et la deuxième absorption se constitue la science textuelle et mystique du sacrifiant.

37. Cette interprétation repose sur une analyse que je ne puis développer ici.

38. Elle est partiellement fondée sur l'étude de PIRART, *Religious themes and texts... : Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli*, 2003, 287-292.

IV. Conclusion. Je formule l'hypothèse que le *Hōm Stōm* comporte trois interpolations d'ampleur : l'interrogatoire anthropogonique (Y9.3-15), le *yāna* (Y9.19-26) et la digression sur le *draonah* (Y11.1-7). La première semble répondre à une motivation d'ordre conceptuel (comme nous allons voir) et les deux autres à une pratique diascévastique qui consiste à illustrer un passage donné par une variante plus longue ou plus explicite, de telle sorte que l'interpolation n'est rien d'autre qu'une sorte de *zand*. Le hasard, l'incohérence, la falsification ou le remorquage d'épaves textuelles ne jouent aucun rôle dans cette pratique, mais bien le souci didactique. C'est dire aussi que les interpolations du *Hōm Stōm* peuvent être anciennes et même très anciennes. Si elles perturbent dans une certaine mesure la progression du texte qui les a reçues, elles ne se trouvent jamais en contradiction avec lui et exercent dès lors une pleine autorité documentaire.

Le *Hōm Stōm* a pour trame unitaire un récit qui raconte ceci. Haoma vient à Zaratūštra et lui demande de le cueillir, de le pressurer, de le boire et de lui faire un éloge modèle (Y9.1-2). Zaratūštra l'identifie et définit ses propriétés (16) dans la perspective d'en bénéficier (17-18). L'ultime demande est adressée à Haoma en tant que dieu du corps social (27). Il est invité, en premier lieu, à punir ce qui est mal fait à l'intérieur du corps social (28-29), en second lieu, à retourner le coup du pressoir en meurtre des démons ou de leurs suppôts (30-32). Les opérations matérielles se succèdent alors dans l'ordre chronologique. Leur description est parfois interrompue, entre Y10.1 et 15, par des considérations théogoniques et, entre Y10.16 et Y11.10, par des strophes qui illustrent l'effet grandiose de la première absorption sur la pensée du sacrifiant. Trois motifs dominants structurent le texte par récurrence lexicale : la pensée (*manah-*), le fait de frapper (*jan*) et l'éloge (*stu*). Ils se combinent comme suit :



9. Le *Hōm Stōm* dans le Yasna. Une fois admis que le *Hōm Stōm* n'est un Yašt ni par le titre, ni par le genre rhétorique, nous perdons toute raison de considérer que sa place originale se soit trouvée dans le *Bagān Yašt Nask* de l'Avesta<sup>39</sup>. Le problème est qu'il ne semble pas non plus avoir figuré dans le *Stōt Yašt Nask*, dont les 33 chapitres forment le cœur du Yasna de l'Avesta<sup>40</sup> et qui ne commence, au témoignage du *Cīm ī gāsān*, qu'avec Y14. Le *Hōm Stōm* n'est mentionné non plus ni dans le recueil des 33 textes évoqués par Y1.10-18, ni dans les *Staotas Yesniias* cités par Vr1.3-9<sup>40</sup>.

Du fait que nous sommes incapables de situer le *Hōm Stōm* dans une chronologie relative de la fixation des textes avestiques, nous pouvons être tentés de considérer que son insertion dans le canon a été tardive (je l'ai été : JA 286.2, 1998, 493). De Vaan (*The Avestan Vowels*, 2002) s'est efforcé récemment de donner de la consistance à cette hypothèse en relevant trois traits phonétiques qui témoigneraient du fait que le *Hōm Stōm* a fait l'objet d'une transmission longtemps indépendante de celles des autres textes. Deux d'entre eux sont illusoires :

1. La terminaison *-iš* < \**-ins*, au lieu de *-īš*, de l'acc. plur. des noms en *-i-* (p. 196) n'est représentée que par Y9.24 *aiβištiš* et c'est dans une phrase qui pratique peut-être délibérément le charabia. Y10.1 *dāsmainiš* et *vārəθraγniš* sont, à mon avis, des mots cités au nom. sing. (voir n.37).

2. La terminaison *-uš* < \**-uns*, au lieu de *-ūš*, de l'acc. plur. des noms en *-u-* (p. 233) n'est guère représentée. Les deux attestations de *barəšnuš* avec la préposition *paiti* sont fautives pour \**barəšnušu*, confirmé par la métrique. Dès lors, Y10.2 *qsuš*, isolé, est sans force probante.

La voyelle brève (étymologique) de la désinence de l'instr. plur. que montrent Y9.22 *aēibiš* et *āzīzanāitibiš* est effectivement insolite (p. 192), mais elle se combine avec une particularité morphologique. La désinence de l'instrumental est ici utilisée avec des mots en fonction dative alors que l'inverse, la désinence dative en fonction instrumentale, est la règle dans l'Avesta récent. Ce trait est à ranger parmi les quelques innovations grammaticales qui semblent conférer au *Hōm Stōm* une certaine particularité dialectale.

1. Y9.18 *dauuqiθiiā* et *patqiθiiā* montrent une terminaison *-qiθiiā* du gén. sing. Fém. du part. prés. A. thématique, au lieu de *-əntiiā*. Swennen (Annali, 1995, 212) juge cependant que ce traitement est régulier après *-uu-* et que *dauuqiθiiā* a contaminé *patqiθiiā*.

39. Où ne figure que sa seule strophe authentiquement *yašt* (Y10.21), sauf dans J10 et M12, qui citent tout le Y9 et 10.

40. On peut tout de même faire l'hypothèse que texte intitulé *darəγā upaiianā* désigne le *Hōm Stōm* par référence à Y9.1 *upāit*. Mais pourquoi *darəγā-* ?

2. Y9.22 *taēciṭ yōi* et 23 *tāsciṭ yā*, où l'antécédent est attendu au datif, sont des cas exceptionnels d'antiptose. Normalement, l'antécédent n'est attiré au cas du relatif que s'il est introduit dans la relative.

3. Si l'acc. sing. *paīθīm* du nom du chemin est bien attesté par Y9.23 (Bartholomae, AIW 821), la forme est identique à celle du vieux-perse.

Il importe de noter que deux innovations seulement sur quatre paraissent sûres et d'évaluer justement leur témoignage. Non seulement toutes se situent dans le *yāna* que nous soupçonnons d'être interpolé, mais toutes aussi sont de nature morphologique. Mise à part la terminaison des participes présents, dont la singularité est hypothétique, elles ne se sont pas constituées dans le cours de la transmission orale, mais elles appartiennent pleinement à la langue de l'auteur.

Aucune raison d'ordre philologique n'autorise donc à conclure que la transmission de *Hōm Stōm* a une histoire distincte de celle des autres textes avestiques. La question de la situation du *Hōm Stōm* dans l'Avesta sassanide n'en est pas tranchée, mais il faut remarquer qu'elle est sans objet si le titre de *Staotas Yesniias / Stōt Yašt* est doublement *pars pro toto*. Premièrement, les 33 chapitres stricts du *Nask* vont bien de l'*Ahuna Vairiia* (Y27) à la conclusion finale (Y59) et les chapitres 14 à 26 en constituent une sorte d'introduction. Deuxièmement, le triptyque *Hōm Stōm + Stōt Yašt + Dahmā Āfriti* que définit Y8.1 a pu recevoir le titre unitaire de *Stōt Yašt* qui est *stricto sensu* celui de son volet central. Si cette interprétation, qui n'a rien d'in vraisemblable, était correcte, le Yasna de l'Avesta<sup>ans</sup> correspondrait exactement au *Stōt Yašt* de l'Avesta<sup>sas</sup> (mais peut-être en résumé). Elle justifierait aussi le soupçon que, selon une pratique amplement attestée, l'Avesta a pris le titre du premier de ses textes constitutifs : *\*upastāvaka- « éloge catégoriel (de Haoma) »* (Kellens, JA 286.2, 1998, 515-516).

10. Le *Hōm Stōm* et les *Gāthās*. Sans compter *Darəγā Upaiianā* et *\*Upastāuuaka*, qui ne sont que des conjectures, le *Hōm Stōm* a, au cours de son histoire, reçu des titres divers. Celui de l'époque sassanide prolonge *\*Haomastāoma(n)*, que l'on entrevoit dans Y9.2, ou *Haoma-stūiti*, que l'on peut juger mentionné par Y10.6. Le *Hōm Stōm* est, pour l'organisateur du Yasna, le *Haomahe Maθra* (Y8.1) et, pour son propre auteur, les *Gāthās* de Haoma (Y10.18 *imāṣə tē haoma gāθā « voici, ô Haoma, tes Gāthās »*). Les rédacteurs de l'Avesta récent accordaient donc au *Hōm Stōm* les désignations propres à l'Avesta ancien et, plus spécifiquement, aux *Gāthās*, qui sont aussi, soit la « formule bénéfique » (*Maθra Spənta*), soit les « éloges sacrificiels » (*Staotas Yesniias*, interprété de Y30.1). Ce n'est pas la seule analogie que l'on peut relever entre le *Hōm Stōm* et les *Gāthās*. Il en est d'autres, de nature diverse et remontant à des époques diverses de la tradition mazdéenne.

1. L'ordonnement du texte. Les cinq *Gāthās* se succèdent en ordre de longueur décroissant et leurs chapitres sont trop fréquemment composés de 11 ou 22 strophes pour que cela ne traduise pas une prédilection, appliquée autant que faire se pouvait, de ceux qui ont mis en *hāitis* le texte unitaire (Kellens, in

Kellens-Pirart, *Textes vieil-avestiques I*, 1988, 13-17). C'est le cas de Y28, 29, 30, 31, 45, 50 et 51. Or, ceux qui, à une époque indéterminée, ont procédé au découpage du *Hōm Stōm* en *hāitis* et des *hāitis* en strophes ont visiblement voulu imiter tant l'ordre de longueur décroissant que l'hendécacatropisme, mais avec une subtile imperfection qui traduit peut-être la subordination du *Hōm Stōm* aux *Gāthās*. Le nombre de strophes représente un multiple de 11 moins 1, respectivement 32, 21 et 10, si bien que la décroissance se définit par la soustraction de 11<sup>41</sup>.

2. Deux intermèdes littéraires. Les opérations manuelles qu'implique la cérémonie du Yasna sont suspendues à deux reprises, la première pendant presque tout le *Hōm Stōm* (de Y9.3 à 11.8) et la seconde à partir de Y34.5 pour ne reprendre qu'un certain temps après la récitation de l'Avesta ancien, avec Y58.28. Ce laps de temps laissé à la seule parole n'a évidemment rien à voir avec la teneur des textes, comme Panaino (à paraître) est tenté de le croire pour les *Gāthās*, dont l'élévation morale (?) aurait induit à « l'intériorisation » du sacrifice. Le *Hōm Stōm* et les *Gāthās* n'ont pas été composés pour être insérés dans le Yasna. Non seulement cette insertion les a désarrimés du rite archaïque et oublié dont ils étaient le récitatif, mais le Yasna originel n'était pas nécessairement soumis au cursus opératoire décrit par les *nirangs* et la *kriyā*. La réduction à deux des huit officiants avestiques en est le signe certain. Boyce a vu dans le *Nirangistan* pehlevi que l'offrande carnée, lorsqu'elle avait lieu, était partagée pendant la récitation du Yasna Haptaṅhāiti (*Henning Memorial Volume*, 1970, 68-69). On peut imaginer qu'en des temps glorieux, le faste des immolations exigeait plus de temps encore. De même, le dénuement gestuel du *Hōm Stōm* est lié à la suppression de opérations de pressurage qui y sont décrites, à l'exception d'une seule absorption de haoma, qui correspond à la deuxième du texte avestique. La simplification ou le réaménagement des rites a fait du *Hōm Stōm* et des *Gāthās* des surplus littéraires.

3. Le triptyque du temps. L'interpolation de l'interrogatoire anthropogonique a eu pour effet, sinon pour but, de structurer le *Hōm Stōm* en triptyque temporel : passé des origines humaines, présent du pressurage, futur du voyage de l'âme assuré par la seconde absorption. J'ai observé récemment (JA 290.2, 2002, 410-411) que deux *hāitis* gāthiques (Y31 et 44) et l'inscription de Behistun observaient le même schéma, explicitement souligné par l'opposition de *pauruiia-* / *paruva-* et de *apara-* ou *apāma-*. Dans le *Hōm Stōm*, le *paoriīō* accordé au premier pressureur (Y9.3), non seulement inaugure la série des ordinaux, mais s'articule aussi avec le *apəməm* de la strophe (Y10.16) qui conclut la première absorption et inaugure les opérations qui aboutissent à la seconde. Si l'hypothèse de l'interpolation est erronée, le triptyque temporel est l'œuvre même de l'auteur.

41. Bien vu par Pirart (*Religious themes and texts... : Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli*, 2003, 287-292), mais avec des considérations numérolologiques que je ne puis partager.

4. L'énumération des héros mythiques. Chaque *Gâthâ*, quelle que soit sa longueur, consacre quelques strophes à une et une seule énumération de quelques protagonistes humains. Ce motif rhétorique obligé est analogue à celui du « catalogue des sacrificants » que l'on trouve dans quelques Yašts (cet *Annuaire* 1999-2000, 721-724), mais en diffère par ceci qu'il est strictement limité aux héros de la phase finale de l'histoire mythique (Zaraθuštra, Vīštāspa et quelques compagnons). L'énumération de l'interrogatoire anthropogonique est limitée comme celui des *Gâthâs*, mais de manière complémentaire, car il s'en tient aux acteurs des origines de l'humanité. Le point commun est Zaraθuštra.

5. Un rite complexe. Les théologiens de l'Avesta récent<sup>42</sup> considéraient donc les *Gâthâs* et le *Hōm Stōm* avant tout comme des éloges et non comme des sacrifices proprement dits<sup>43</sup>, à la différence des Yašts et du Yasna Haptañhāiti, qui se définit lui-même comme un diptyque sacrifice-chant d'adoration (Y35.7 *yasnəmcā vahməmcā*). Il semble que leur récitation correspondait à une cérémonie d'hommage conçue comme la succession de genres ou moments rituels divers (*staoma(n)*, *yāna*, *nəmah*, *yasna*, etc.) que l'on ne trouve réunis nulle part avec un tel système dans l'Avesta récent. On voit bien que la cérémonie du *Hōm Stōm* consistait à préparer le jus haomique pour le boire à deux reprises. Celle des *Gâthâs*, qui a pour cible Ahura Mazda, ne peut pas être définie avec précision dans l'état actuel des recherches. Il faudra, dans l'avenir, étudier de façon plus technique l'organisation rhétorico-rituelle de ces vieux hymnes.

6. L'exclusivité de la mention du nom. Il est bien connu que les *Gâthâs* donnent l'impression du monothéisme parce qu'elles ne mentionnent qu'Ahura Mazda et quelques entités au statut divin apparemment imparfait. Or, le *Hōm Stōm* fait presque la même chose. On n'y trouve, à côté de Haoma, qu'Ahura Mazda et les dieux Aši, Sraoša et Daēnā, qui sont les seuls à être mentionnés aussi dans les *Gâthâs*. Pour ce qui est des entités, Aša est bien présent, et même omniprésent si on prend en compte *ašauuan-*, épithète systématique de Haoma. Vohu Manah est plus discret, mais joue un rôle clé, puisqu'il est le moteur ou le résultat du mélange avec le lait. Xšaθra n'est évoqué qu'indirectement, par les composés *apa.xšaθra-* et *vasō.xšaθra-* (et Yt10.88 attribue la qualité de *xšaθriia-* à l'officiant Haoma). Aucune entité féminine n'est nommée (autre effet du machisme haomique ?)<sup>44</sup>. Bref, si ce n'était la présence dominante d'Ahura Mazda, le *Hōm Stōm* n'apparaîtrait pas moins monothéiste que les *Gâthâs*. Voilà qui devrait nous inciter à évaluer avec prudence le système religieux de l'Avesta ancien.

42. Les *Gâthâs* s'intitulent elles-mêmes *srauuah* « hymne ».

43. Après les discussions du colloque de Heidelberg, en avril 2002, pour éviter tout malentendu, je précise que j'emploie « sacrifier » et « sacrifice » au sens de « rendre sacré », courant dans le français de l'anthropologie, et non à celui de « se dépouiller de quelque chose pour en faire l'offrande ».

44. La seule absence impressionnante, mais peut-être hasardeuse, est celle du *x'arənah*.

7. Le rôle de Zaraḍuštra. En 1988, dans le premier chapitre d'introduction à *Textes vieil-avestiques I*, j'ai contesté que Zaraḍuštra puisse être le « je » des *Gāthās* en avançant deux arguments (pp. 17-20) :

a. 11 attestations sur 16<sup>45</sup> du nom de Zaraḍuštra sont à la 3<sup>e</sup> personne<sup>46</sup>. En principe, ce n'est pas gênant : qu'un auteur parle de lui-même à la 3<sup>e</sup> personne est monnaie si courante, des chantes védiques à De Gaulle en passant par César, que cela ne me paraissait même pas devoir être discuté. Mon argument n'est pas celui-là, même si on a souvent feint de le croire (encore Hintze, BSOAS 65, 2002, 35), c'est que l'homme qui dit « je » d'un bout à l'autre du texte passerait à « il » dès qu'il donne son nom. Avouons que c'est étrange.

2. La coordination du nom de Zaraḍuštra et du pronom de la 1<sup>re</sup> du pluriel, dans Y28.6 *dāidī ... zaraḍuštrāi... ahmaibīācā* « donne à Zaraḍuštra et à nous... », me paraissait un argument rédhibitoire. Hintze (loc. cit. 48-50) a récemment voulu montrer qu'il était possible de dissocier un « je » du « nous » qui l'inclut. C'est le cas dans Y68.12 *dāiīata... māuuaiīaca zaōθre... ahmākəmca mazdaiīasnanam* « Donnez à moi le *zaotar* et à nous les mazdéens... ». Ce passage présente toutefois deux différences fondamentales avec Y28.6 : 1. les deux personnes grammaticales sont explicites et avec d'autant plus de force que leur pronom porte la particule de coordination, 2. la raison de distinguer un « je » dans le groupe des « nous » est elle aussi explicitement donnée : la fonction de *zaotar* dévolue à « je ». Rien de tout cela dans Y28.6, que seul le désir invite à comprendre « à (moi) Zaraḍuštra et à nous ».

À présent, admettons que l'interprétation de Hintze soit juste, que Y43.8 ne figure pas dans un discours rapporté, que Y46.19 et 49.12 attestent bien des 1<sup>re</sup> personnes et que 4 mentions à la 1<sup>re</sup> personne pour 10 à la 3<sup>e</sup> ne soit pas un rapport trop déséquilibré (Y29.8 et 46.14 restent hors du jeu). Alors Zaraḍuštra apparaîtrait comme le récitant des *Gāthās* ou, du moins, de certains passages, ce qui ne signifie rien quant à sa dignité d'auteur ou son historicité<sup>47</sup>. Le *Hōm Stōm* aussi est censé avoir été récité par Zaraḍuštra et être répété par l'officiant. La seule différence est que celui-ci le rappelle explicitement de temps à autre, au début à la manière convenue des *frašnas*, ensuite par la récurrence de *āaṭ aoxta zaraḍuštrō nēmō haomāi*. Je persiste à penser que mes arguments de 1988 sont de bonnes raisons de croire que l'auteur des *Gāthās* n'a pas mis son texte dans la bouche de Zaraḍuštra. Mais il est possible, voire probable, que les théologiens

45. 16 en comptant Y54.1, ce que je n'ai pas fait en 1988.

46. Les 5 attestations restantes se répartissent comme suit : 1 à la 2<sup>e</sup> personne (Y46.14), 2, l'une en « il » (Y29.8), l'autre en « je » (Y43.8) qui ne sont pas significatives parce qu'elles se situent dans un discours direct rapporté, 2 dont la personne n'est pas sûrement identifiable (Y46.19 et 49.12).

47. Contrairement à ce qu'écrit Hintze, j'ai seulement voulu montrer qu'il n'était pas le « je » des *Gāthās* (le paragraphe est d'ailleurs clairement intitulé « Le récitant ») et ai explicitement convenu que mes arguments n'avaient aucune incidence sur la question de l'auteur. Ma position était alors qu'aucun indice ne permettait de conclure que Zaraḍuštra était ou n'était pas l'auteur des *Gāthās*, mais que la première alternative était une hypothèse inutile.

de l'Avesta récent aient considéré que Zaratūštra était le récitant archétypique des *Gāthās*, ou même leur auteur. Une telle opinion n'est pas nécessairement l'effet d'une réminiscence historique plutôt qu'un schème de la pensée religieuse. Le récitant des *Gāthās*, comme celui de nombreux textes avestiques récents, ne fait que répéter les paroles qu'un modèle prestigieux est censé avoir prononcées dans le lointain passé.

Les deux premiers volets du Yasna, le *Hōm Stōm* et l'Avesta ancien, présentent entre eux des analogies évidentes qui témoignent du fait que l'auteur du premier, puis ses diascévastes, considéraient les *Gāthās* comme un modèle religieux et littéraire. En imitant certaines de leurs caractéristiques et en prétendant devoir à Haoma la connaissance de leur sens le plus subtil, non seulement ils rendent hommage aux *Gāthās*, mais ils les pourvoient de leur nécessaire prélude<sup>48</sup>. Longtemps, la triade pensée-mot-geste est absente du *Hōm Stōm*. Il n'est question que de la pensée. Celle-ci se constitue en Vohu Manah « Bonne Pensée » au moment du mélange avec le lait (Y10.12) et la première absorption (Y10.14) entraîne une immédiate déclaration de soumission à la bonne triade (Y10.16), qui recevra, tout de suite après le *Hōm Stōm*, son éloge catégoriel, le texte dit *frastuiiē* (Y11.17-18). L'aspect eschatologique mis à part, le *Hōm Stōm* rapporte la mise en condition de la pensée pour le sacrifice. Si Haoma l'introduit au plus secret des textes gāthiques et la rend opératoire dans le cadre de la triade du comportement rituel, c'est parce qu'il la change en Vohu Manah « Bonne Pensée ». Ceci nous amène à conclure par un soupçon. En apparence, il n'est question dans les *Gāthās* que du mauvais Haoma, celui qui, dépourvu de lait, rougeoie comme la flamme (Y32.14 *saocaiiat*, voir scr. *sūci-*) et donne la colique (Y49.10 *urūpaiia-*). Et si le bon était inclus dans Vohu Manah...

J. K.

#### SÉMINAIRE : *Lecture du Hōm Stōm*

Les conclusions du séminaire sont intégrées dans le résumé du cours.

#### COURS EXTRA MUROS

Six leçons intitulées « Lecture de l'Avesta » ont été données à l'Université de Bucarest, les 21, 22 et 23 avril.

48. Haoma n'a jamais été ni « proscrit », ni « réadmis » (DUCHESNE-GUILLEMIN, *Mélanges P. Lévêque*, 1992, 127-131). L'hypothèse n'est séduisante que si on interprète Y9.1 comme une tentative de réintroduire Haoma dans un culte réduit à la récitation des *Gāthās* et à la consécration du feu. Il est beaucoup plus probable que ces deux rites correspondent aux préparatifs hors texte (aujourd'hui *paragnā*) qui précèdent le pressurage. Tout simplement, Haoma vient devant Zaratūštra au moment rituel requis.

## INVITATION DE SAVANTS ÉTRANGERS

Le professeur Bruce Lincoln, de l'Université de Chicago, a donné quatre cours intitulés « L'empire achéménide comme entreprise eschatologique » pendant le mois de mai 2003.

## ACTIVITÉS DIVERSES

Conférence intitulée « L'Avesta et la figure de Zoroastre » à la Semaine iranienne de l'École normale supérieure, le 18 avril. Animation d'un débat sur le rôle des chercheurs francophones dans le développement de l'iranologie organisé par l'Association des orientalistes francophones de Roumanie, le 24 avril à l'Institut français de Bucarest.

## PUBLICATIONS

« Zarathushtra et le mazdéisme », *Le livre des sagesse*s, Paris, 2002, 149-154, 1151-1153 et 1502-1504.

« Réflexions sur la datation de Zoroastre », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26, 2002, 14-28.

« Hādōxt Nask », *Encyclopaedia Iranica XI* 5, New York, 2002, 457-458.

« Le problème avec Anāhitā », *Orientalia Suecana* 51-52, 2002-2003, 317-326.

« Résumé des cours et travaux de la chaire de Langues et religions indo-iraniennes du Collège de France », *Annuaire du Collège de France* 2001-2002, Paris, 2003, 807-815.

« L'Iran mazdéen : le temps créé et mesuré », *Représentations du temps dans les religions*, Liège, 2003, 235-242.