

## Langues et religions indo-iraniennes

M. Jean KELLENS, professeur

COURS : LE PANTHÉON MAZDÉEN :  
DIEUX QUI SURVIVENT ET DIEUX QUI NAISSENT

### 1. Le panthéon avestique

#### 1.1. Les sources documentaires et la titulature divine

Les études sur le mazdéisme avestique opposent traditionnellement le monothéisme plus ou moins net de l'Avesta ancien au polythéisme plus ou moins gradué de l'Avesta récent. Ainsi présentée comme un fait de diachronie, la réapparition des dieux autres qu'Ahura Mazda semble s'expliquer comme la résurgence dialectique ou progressive de la vieille religion indo-iranienne au cœur même de la doctrine qui avait voulu la nier. Il n'y a effectivement de panthéon revendiqué que dans l'Avesta récent, mais les deux liturgies qui composent l'Avesta que nous possédons (Avesta-Ausgabe) en témoignent différemment. Tandis que les Yašts forment la collection des « sacrifices » offerts à titre personnel à certains dieux, le Yasna associe un panthéon soigneusement hiérarchisé au long « sacrifice » solennel conçu pour Ahura Mazda. Cette distinction ne traduit pas deux conceptions différentes de l'univers divin, mais deux contextes rituels que reflète en toute netteté la titulature divine. Loin de révéler un clivage conflictuel ou classificatoire<sup>1</sup>, l'usage de celle-ci s'explique de manière simple. Le mot usuel le plus répandu en iranien pour dire « dieu » est \**baga-* (= scr. *bhága-*). L'avestique récent en possède sa version (*baγa-*), mais l'utilise parcimonieusement parce qu'il lui préfère le terme technique requis par la nature du rite. Les Yašts, qui consistent à faire du dieu dédicataire l'objet d'une déclaration en *yazamaide* « nous sacrifions à », le nomment *yazata-* « digne

---

1. L'emploi en apparence déconcertant de la titulature divine lui a valu d'être fréquemment sollicitée dans le débat sur les marqueurs du zoroastrisme, y compris par moi-même (*Studien zur Indologie und Iranistik*, 2, 1976, 121-126, puis dans la version déjà convalescente du *Panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden, 1994, 23-27, avec bibliographie).

du sacrifice » par *figura eymologica*<sup>2</sup>. Le Yasna, où les dieux se partagent les moments de la durée sacrificielle, les définit comme *ratu-* en vertu de cette fonction. En bref, les *bayas* sont appelés *yazatas* lorsqu'on leur dit *yazamaide*<sup>3</sup> et *ratus* lorsqu'on leur confie l'« articulation » du temps.

### 1.2. Les dieux comme articulations du temps

La *Nivid* initiale du Yasna énumère (Y1.17) comme « articulations » du temps (*ratu-*)<sup>4</sup> deux divisions du jour (*aiiara-* et *asniia-*), une division du mois (*māhiia-*) et deux divisions de l'année (*yāiriia-* et *sarəda-*), mais ne fait l'analyse que de la division *asniia* (Y1.3-7), *māhiia* (Y1.8), qui consiste essentiellement en phases lunaires, et *yāiriia* (Y1.9).

1.2.1. Les articulations *asniias* traduisent l'horaire d'une cérémonie Yasna commençant à l'aube (*hāuuani-*) et sont placées sous patronnage divin :

1. *hāuuani-* « matinée » : Miθra et Rāman.
2. *rapiθβina-* « temps de midi » : Aša et le Feu.
3. *uzaiieirina-* « après-midi » : Apam Napāt et l'Eau.
4. *aibigāiia- aibisrūθrima-* « première partie de la nuit » : les Frauuašis, Vərəθraγna etc.
5. *uśahina-* « seconde partie de la nuit » : Sraoša, Rašnu etc.

La variante Vidēvdād Sāde (Yasna avec intercalation des chapitres du Vidēvdād) commence à minuit (*uśahina-*) et explique probablement que, dans le *Hōmāst* (Y22-27), Sraoša précède Miθra et parfois même les Aməšas Spəntas dans l'ordre énumératif (Kellens, *Études avestiques et mazdéennes III*, Paris 2010, 8).

1.2.2. Les articulations *yāiriias* consistent en fêtes agricoles irrégulièrement réparties dans l'année :

1. *maiθiθi. zarəmaiia-* « mi-printemps » : début mai.
2. *maiθiθi. šəma-* « mi-été » : début juillet.
3. *paitiš. hahiiia-* « regain » : mi-septembre.
4. *aiiāθrima- fraouruuāēštrima-* « rentrée des troupeaux » : mi-octobre.
5. *maiθiθi. yāiriia-* « mi-saison (froide) » : début janvier.
6. *hamaspaθmaidia-* « mi-chemin de l'été » : mi-mars.

Il est intéressant de confronter cette liste à celle du nom divin des mois<sup>5</sup> :

- |                            |             |
|----------------------------|-------------|
| 1. Les Frauuašis (21 mars) | 7. Miθra    |
| 2. Aša                     | 8. Les Eaux |

2. Mais, de manière inexplicable, aucune déesse, jamais, n'est dite *yazatā*. Le mot n'existe pas au féminin.

3. La pratique des Yašts explique suffisamment que l'opposition entre Yazatas et Aməšas Spəntas et la réduction de ceux-ci au nombre de six lui soient propres (Kellens, *Études avestiques et mazdéennes*, III, Paris, 2010, 13), car on ne dit pas *yazamaide* aux Aməšas Spəntas, qui sont intégrés au sacrifice pour Ahura Mazda.

4. Je dois cette belle traduction de *ratu-* à Alberto Cantera (oralement, puis *Boletín de la Sociedad Española de Iranología*, 1, 2010, 35, n° 4).

5. 7 de ces mois sont attestés de manière éparse dans l'Avesta (1, 2, 4, 6, 7, 10, 12), les 5 autres induits du pehlevi.

- |               |                           |
|---------------|---------------------------|
| 3. Hauruuatāt | 9. Le Feu                 |
| 4. Tištriia   | 10. Daθuš (= Ahura Mazdā) |
| 5. Aməratāt   | 11. Vohu Manah            |
| 6. Xšaθra     | 12. Ārmaiti               |

Les sept Aməšas Spəntas, avec le Feu et les Eaux, sont largement majoritaires, mais les dieux des Yašts occupent une place stratégique. Miθra et les Frauuašis, explicitement associées à la fête *hamaspəθmaidii* par Yt 13.49, se partagent les équinoxes et l'étoile Tištriia intervient au solstice d'été, quand son lever héliaque entame le processus qui aboutit aux pluies de la fin septembre.

1.2.3. Les Yašts et l'articulation du temps. Tout *yazatas* qu'ils soient, les dieux des Yašts sont aussi des articulations du temps en ce qu'ils ont, approximativement, donné leur nom aux jours du mois (s'agirait-il des *ratus aiiras* ?) :

Jour	Yašt	Titre pāzand détourné
1. Daθuš (= Ahura Mazdā)	1. Ahura Mazdā	–
2. Vohu Manah	2. Aməšas Spəntas	–
3. Aša Vahišta	3. Aša	–
4. Xšaθra Vairiia	–	–
5. Spəntā Ārmaiti	–	–
6. Hauruuatāt	4. Hauruuatāt	–
7. Aməratāt	–	–
8. Daθuš	–	–
9. Ātar (le Feu)	–	–
10. Āpō (les Eaux)	5. Anāhitā	avaṇ
11. Huuərəxšaēta (Soleil)	6. Soleil	–
12. Māh (Lune)	7. Lune	–
13. L'étoile Tištriia	8. Tištriia	–
14. Gaoš « (âme) de la Vache »	9. Druuāspā	gəuš urune daruuāsp
15. Daθuš	–	–
16. Miθra	10. Miθra	–
17. Sraoša	11. Sraoša	–
18. Rašnu	12. Rašnu	–
19. Les Frauuašis	13. Les Frauuašis	–
20. Vərəθraγna	14. Vərəθraγna	–
21. Rāman	15. Vāiiu	rām
22. Vāta	–	–
23. Daθuš	–	–
24. Daēnā (Religion)	16. Cistā	dēn
25. Aši	17. Aši	–
26. Arštāt	18. Arštāt	–
27. Asman (Voûte céleste)	–	–
28. Zam (Terre)	19. Xʷarənah	zamiiaḍ
29. Maθra spənta (Formule bénéfique)	20. Haoma	–
30. Anaγra (Lumières infinies)	21. Étoile Vanant	–

En dépit des imperfections, il est clair que l'on a œuvré pour que l'hymnaire et le calendrier correspondissent. Les lacunes s'expliquent presque toujours par la valence (Yt 2, 15 et 19) et les discordances par la substitution par affinité d'une divinité à une autre (Yt 5, 9, 16, 19 et 21), auquel cas il arrive que le titre pāzand réfère non au titulaire du Yašt, mais au titulaire du jour, l'énigme résiduelle étant le jour Ātar (pour le détail, voir Kellens, *Journal asiatique*, 286-2, 1998, 505-511).

La *Nivid* initiale du Yasna jette une lumière intéressante sur la structure du calendrier. Y1.11-16 énumère, sous le nom de *ratus pairiśhāuuanis*, les articulations de la récitation du rite *hāuuanis*, le nom d'une divinité référant à un texte consacré à cette divinité (Kellens, *Journal asiatique*, 284.1, 1996, 80-92) :

Y 1.11 : Ahura (Mazdā) et Miθra, les étoiles, la lune, le soleil « œil » d'Ahura Mazdā et de Miθra.

12 : le Feu, avec tous les feux, les Eaux, toutes les eaux et toutes les plantes.

13 : cinq textes (*Maθra spənta*, *Dāta vīdaēuua*, *Dāta zaraθuštri*, *Darəγā upaiianā*, *Daēnā māzdaiiasni*)

14 : la montagne *uśidarəna* et toutes les montagnes, le *x'arənah* des kavis, le *x'arənah* insaisissable, Aši et quelques déesses, le *x'arənah* opulence.

15 : les deux divisions du texte *Dahmā āfriti*.

16 : divers secteurs de l'espace terrestre, puis la terre, le ciel, le vent, les étoiles, la lune, le soleil et les lumières infinies.

1. Y1.11 et 12 évoquent le cadre des deux premières semaines. Ahura Mazdā (1) et Miθra (16), réunis dans le dvandva initial et la juxtaposition génitive finale de 11, forment clôture. L'insertion entre eux a pour centre le Feu (9) et les Eaux (10) de Y1.12, précédés des six Aməšas Spəntas supposés par Ahura Mazdā et suivis des corps célestes disposés en *hysteron proteron* par rapport à Y1.11. Seul manque à l'appel Gəuš uruuan / Druuāspā.

2. Rāman (21), absent de la liste, mais associé de Miθra dans le *šnūman* de Yt10.0 et comme patron du *ratu hāuuanis* par Y1.3, est projeté en clôture des divinités nocturnes qui composent la troisième semaine. On notera que les dieux de la seconde partie de la nuit (17-18) précèdent ceux de la première (19-20).

3. La dernière semaine réunit des ingrédients de Y1.13-16 disposés en cercles concentriques. Le cercle externe a pour pôle les deux entités propres à Y1.16, Vāta (22) et Anaγra (30), le cercle interne les deux textes *Daēnā* (24) et *Maθra spənta* (29) de Y1.13. Le centre (25-28) est occupé par les entités participant d'une manière ou d'une autre au Yašt 19, dont Y1.14 dresse littéralement la table des matières.

Le calendrier sonne le rassemblement général du panthéon mazdéen à un certain moment de son histoire. Son exhaustivité (qui, bien entendu, a ses limites) le différencie des *ratus pairiśhāuuanis*. Ceux-ci en réunissent néanmoins tous les ingrédients, hors les Aməšas Spəntas et les dieux de la nuit, et les organisent d'une manière qui se reflète nettement dans la distribution des jours du mois. Tout se passe comme si le calendrier avait pour trame l'articulation *pairiśhāuuanis*, complétée du préalable des Aməšas Spəntas (Y1.2) et des maillons nocturnes de l'articulation *asniia* (Y1.6-7).

Une autre remarque s'impose : en dehors des trois corps célestes, tous les dieux du calendrier insérés entre Ahura Mazdā et Miθra ont été considérés comme des Aməšas Spəntas si on tient compte de la pluralité des sources. Les Eaux et Gəuš uruuan figurent comme tels dans le Yasna Haptañhāiti, les premières aussi dans la zone des déclarations et le second dans la liste de Y1.2 (Kellens, *Études avestiques*

et *mazdéennes II*, Paris 2007, 122 et *III*, Paris 2010, 10). Par ailleurs, en leurs représentants « yašts » s'abolit la distinction entre Aməša Spəntas et corps célestes, si Anāhitā est la voie lactée et Druuāspā l'étoile polaire. Ātar est lui aussi mentionné par Y1.2. Cette présence permet d'expliquer la lacune textuelle par la valence du Yt2, mais laisse en suspend l'accession au rang d'Aməša Spənta (interprétation abusive du Y36 haptahâtique ?). Le calendrier est œcuménique : sa première semaine rassemble sept entités explicitement dénombrées par les Yašts et les deux premières réunies se réfèrent à la liste ouverte du Yasna récent.

Au terme de l'enquête, deux conclusions s'imposent à nous. La première est que l'élaboration de la liturgie du Yasna et celle du calendrier sont historiquement liées. La seconde est que la collectanée des Yašts, comme recueil de récitatifs rituels quotidiens, est postérieure au calendrier, car valences et substitutions sont le signe sûr que l'on a fait avec les textes avestiques que l'on avait, et déjà rhétoriquement brouillés<sup>6</sup>, parce qu'on n'en composait plus de nouveaux.

1.2.4. Une hypothèse sur l'articulation *sarəda*. Formellement, *sarəda*, qui définit une articulation non analysée de Y1.9 et de Vr1.4, peut être le dérivé secondaire, soit de *sarəd-* « année », soit de *sarəda-* « espèce animale » (Kellens, *Journal asiatique*, 284.1, 1996, 76-79). Chaque hypothèse s'accorde plus ou moins au contexte : l'énumération des *ratus yāiriias* de Y1.9 suggère une deuxième division de l'année (les mois ?) et les *ratus* des espèces animales de Vr 1.4 semblent attendre une désignation catégorielle. Il reste que l'ordre de succession du Vr 1 est complexe :

Y1.9 : simplement *ratus yāiriias*, puis *ratus sarədas*.

Vr 1 : *ratus* animaux (1), *ratus yāiriias* (2), *ratus* textuels *Staotas Yesniias* (3), *ratus sarədas* (4).

La mention des *Staotas Yesniias* brise la continuité tant avec les *ratus* animaux qu'avec les *ratus yāiriias* et suggère une troisième hypothèse. Les *ratus sarədas* ne seraient-ils pas les textes récents intercalés (à certaine époque de l'année ?) entre les divisions des *Staotas Yesniias* (en gros, l'Avesta ancien) dans la description qu'en fait Vr 1.4-9, à savoir les Yašts 13, 5, 19, 14, 10 et la Dahmā āfriti (Y60-61)<sup>7</sup> ? Quoi qu'il en soit, nonobstant l'incertitude qui pèse sur l'identification du Yt13 et le sentiment que l'on peut avoir de la dimension du Yt14, cette insertion impose de réhabiliter dans une certaine mesure la notion de « grand Yašt ». Les Yašts les plus longs sont les seuls à avoir été intercalés dans le Yasna. Ils y ont gagné une transmission orale plus soignée depuis plus longtemps, mais malheureusement annihilée par l'exigüité de leur transmission écrite.

### 1.3. Conclusion

La revue exhaustive des articulations du temps révèle une réalité crue. Hormis les dieux sacerdotaux (Haoma et Ātar), les départements du cosmos (ciel, terre,

6. Sur la bigarrure rhétorique des Yašts, voir Kellens, *Annuaire du Collège de France 1999-2000*, 2001, 723.

7. Selon l'analyse d'Alberto Cantera, in *Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran*, Wiesbaden 2009, 17-26.

eau) et les corps célestes (soleil, lune, étoiles)<sup>8</sup>, le panthéon de l'Avesta récent n'a en commun avec celui du Veda que trois divinités : Miθra/Mitrá, Vaiiu/Vāyú et Apam Napāt/Apām Nápāt. Souvenons-nous qu'en principe, cette situation n'a rien d'anormal. En 1908<sup>9</sup>, Antoine Meillet avait constaté que les langues indo-européennes, y compris les plus anciennes, n'attestaient qu'un nombre extrêmement réduit de théonymes communs. Il en concluait que le comparatisme religieux devait porter non sur les personnes divines, mais sur la conception du divin et proposait de définir celle-ci comme la mise en opposition du dieu céleste, immortel et généreux et de l'homme terrestre, mortel et pauvre ou avare. Comme on sait, son élève Georges Dumézil a bien reçu le message et a bâti son œuvre sur la restitution comparative non d'un panthéon commun, mais d'une idéologie des fonctions. Pourtant, la faible convergence du panthéon indien et de l'iranien reste une donnée problématique, d'une part parce que le champ culturel indo-iranien manifeste par ailleurs une forte homogénéité linguistique et littéraire, d'autre part parce qu'elle compromet l'interprétation du polythéisme avestique récent comme résurgence du passé. Un examen s'impose et nous allons y procéder en examinant le cas d'un dieu hérité, Apam Napāt, et celui d'un dieu nouveau venu, Vərəθraϥna.

## 2. Un dieu qui survit : Apam Napāt

### 2.1. Un mythe indo-européen ?

Apām Nápāt/Apam Napāt, le Petit-fils des eaux, est le feu dans l'eau. Souvent, on chercha à éliminer cette apparente absurdité en le réduisant, tantôt à un génie aquatique, tantôt à une forme particulière d'Agni. Georges Dumézil fut le premier, en 1973 (*Mythe et Épopée III*, Paris, 19-90), à assumer pleinement l'association des contraires en restituant, par la comparaison de trois mythes, ici fortement résumés, la figure indo-européenne d'un dieu régulateur des plans et des cours d'eau<sup>10</sup>.

1. Le mythe iranien (Yt19.45-64). Le bon et le mauvais Mainiiu, tous deux désireux de conquérir le *x<sup>v</sup>arənah*, se choisissent deux champions, respectivement Ātar (le Feu) et Aži Dahāka (le Serpent impie). Mais ceux-ci se neutralisent : Ātar recule devant la menace d'être noyé, Aži Dahāka devant celle d'être grillé. Le *x<sup>v</sup>arənah* se dirige alors vers le réservoir céleste des eaux (la mer *Vouru.kaša* « aux larges bords »), où Apam Napāt le saisit. Plus tard, le chef touranien Fraŋrasiian tentera par trois fois de s'en emparer, mais ses vains plongeurs n'auront pour effet que de donner à la mer de nouveaux déversoirs.

2. Le mythe irlandais. Nechtan avait un puits où nul, sauf lui-même et ses échansons, ne pouvait regarder sans que ses yeux n'éclatassent. Un jour, par orgueil ou pour se soumettre à une ordalie, sa femme voulut s'y mirer, mais l'eau se

8. Avec quelques divergences lexicales, comme Ātar au lieu d'Agni et celle du nom du ciel (*raocah-* ou *asman-* au lieu de *dyó-*), qui traduit une représentation différente de l'univers.

9. Dans la *Revue des Idées*, IV, article repris dans *Linguistique historique et linguistique générale*, I, Paris 1965, 323-334.

10. Tentatives d'y rapporter des motifs grecs par Scott Littleton, *Journal of Indo-European Studies*, 1.4, 1973, 423-440 et, dans une perspective différente, par Françoise Bader, *General Linguistics*, 41, 2001 [2004], 1-20.

souleva, lui arrachant successivement une jambe, une main et un œil, et coula jusqu'à la mer en formant le fleuve Boyne.

3. Le mythe romain. Il arriva que le lac Albain débordât en plein été et si fortement que l'eau coula jusqu'à la mer. Un oracle attribua cet effrayant prodige à une faute religieuse commise par des magistrats irrégulièrement désignés.

Selon Dumézil (en combinant les remarques des pages 31-34 et 73-74), les trois mythes présentent quatre points communs : 1. il y a dans l'eau un élément igné qui suscite la convoitise ; 2. cette eau a un gardien, Apam Napāt, Nechtan et, implicitement, Neptūnus, dont les noms sont étymologiquement apparentés (ce que Norbert Oettinger confirme en toute rigueur dans l'article cité ci-dessous, p. 190-191) ; 3. ce gardien veille à ce que celui qui veut conquérir l'élément igné soit qualifié ; 4. si ce n'est pas le cas, les eaux le punissent en débordant (le débordement des eaux est bien la punition de Fraṅrasiian, puisque le premier déversoir porte le nom du kavi qui l'éliminera, Haosrauuah).

Les deux derniers points sont imparables, mais seulement en conséquence des deux premiers. Or, ceux-ci reposent sur une évidente distorsion : le dédoublement du feu dans l'eau en une substance ignée et en un génie aquatique qui la protège. Le saut conceptuel se produit à un moment précis du raisonnement comparatif : « (Apam Napāt) est liturgiquement en rapport à la fois avec le Feu et les Eaux et, dans le mythe, ce qu'il cache au fond des eaux est le *x<sup>v</sup>arənah*, signe brillant et, par conséquent, à quelque degré igné » (p. 74). Il est clair que l'élément perturbant est la présence du *x<sup>v</sup>arənah* dans le mythe iranien. Selon Dumézil, le *x<sup>v</sup>arənah* devient le feu dans l'eau, tandis qu'Apam Napāt, devenu son gardien, cesse d'être la synthèse des inconciliables pour se trouver seulement « en rapport » avec eux. Cette modification n'est pas légitime. L'échec d'Ātar est dû à l'eau, celui d'Āži Dahāka au feu et Apam Napāt l'emporte sans affronter d'opposition parce qu'il participe des deux éléments. Apam Napāt est lui-même la substance ignée et il n'est pas le gardien du *x<sup>v</sup>arənah*, le *x<sup>v</sup>arənah* n'est pas fondamentalement une substance ignée, même s'il est lumineux, et, se dérobant spontanément à Fraṅrasiian, il est son propre gardien. Nous y reviendrons.

## 2.2. Un dieu indo-iranien

Le mythe du *x<sup>v</sup>arənah* insaisissable nous a valu de conserver le refrain du Yašt perdu d'Apam Napāt et donc de connaître les épithètes spécifiques qui composent la fiche signalétique du dieu :

Yt19.52 *bərəzaṅtəm ahurəm xšaθrīm xšaētəm apam napātəm auruuat.aspəm yazamaide aršānəm zauuanō.sūm yō nərəš daða yō nərəš tataša yō upapō yazatō sruṭ.gaošō.təmō asti yezimnō* « Nous sacrifions au haut Ahura compagnon des épouses, le resplendissant Apam Napāt aux chevaux rapides, le mâle qui prospère par l'oblation, qui a mis l'homme (sur terre), qui a taillé l'homme, le dieu aquatique qui tend si bien l'oreille quand il reçoit le sacrifice ».

Chaque trait, sans exception, trouve un parallèle dans l'hymne RV2.35 à Apām Napāt, mais chacun aussi est adapté aux représentations fondamentales du mazdéisme, si bien que la correspondance est plus souvent sémantique que strictement lexicale.

1. La dignité sacrificielle. La complémentarité du sacrifice et de l'oblation est commune à *yazamaide... zauuanō.sūm... yō... yazatō... yezimnō* et à 12. *asmaí... yajñair vidhema nāmasā havīrbih* « nous voulons l'honorer par les sacrifices,

l'hommage et les oblations » (Aussi RV 10.30.3 *apām nāpātam haviṣā yajadhvam* « sacrifiez à Apām Napāt avec une oblation ! »).

2. La grandeur asurique. Elle est lapidairement exprimée par *bərəzantəm ahurəm : asuryāsyā mahnā* « par sa grandeur asurique ». On sait qu'Apām Napāt est seul avec Mazdā et Miθra à porter le titre d'*ahura*.

3. Le rapport au feu. *auruuat.aspəm* aux chevaux rapides » a pour correspondant 1. *āśuhēmā* « qui presse les coursiers », usuel pour Agni, mais est aussi, comme *xšaēta*- une épithète solaire. On ne peut s'étonner que la référence au feu céleste soit le soleil et non l'éclair d'orage (9. *vidyūtam vāsānah* « vêtu de l'éclair »), qui est absent de l'Avesta.

4. Le rapport aux eaux. *xšaθriia-* n'est pas le dérivé secondaire de *xšaθra-* « pouvoir », mais de *xšaθrī-* « épouse » (Bartholomae, col. 548 n° 1, a fait le mauvais choix). Apām Napāt est donc le compagnon des eaux, filles et épouses d'Ahura Mazdā, comme Apām Napāt est le « compagnon des rivières » (1. *nādyō*), dont il est à la fois l'époux et le nourrisson (13. *sā īm vṛṣājanayat tāsū gārβham sā īm śīsur dhayati* « tantôt taureau qui a engendré en elles un embryon, tantôt nourrisson qui les tête »). Le rapport incestueux est laissé à Ahura Mazdā, à moins qu'il faille comprendre *xšaθrīm* comme « qui vit parmi ses propres épouses ».

5. Le taureau aux engendrements cosmogoniques. *aršānəm... yō nərəš daḍa yō nərəš tataša* correspond, au prix d'un petit montage, à 13. *vṛṣā ... 2. viśvāni ... bhūvanā jajāna*. L'auteur du Yašt a préféré, dans ce cas, présenter la création comme une mise en place et une taille plutôt qu'un engendrement.

6. La mer aux larges bords et le serpent de l'abîme. Quoique le réservoir céleste des eaux (*zraīiaḥ- vouru.kaša-*) où vit Apām Napāt (Yt 19.51) soit un motif purement iranien et que scr. *jṛāyas-* signifie seulement « étendue » (voir Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Indoarischen*, 606 sq.), il faut signaler que RV 10.30.1 qualifie Apām Napāt de *pṛthujrāyas-*, synonyme de *urujrāyas-*, dit d'Agni dans RV 5.8.6. Le fait que l'action de Yt 19.51 se situe « au fond » (*bune*) de la mer n'est pas un détail descriptif luxueux, mais évoque la figure d'Ahi Budhnya, le « serpent du fond », mentionné avec Apām Napāt par RV 1.186.5, 2.31.6 et 7.35.13.

C'est bien une figure divine identique que dépeignent le Rigveda et l'Avesta.

### 2.3. Le cycle sacrificiel

Ellison Banks Findly (Numen 26, 1979, 165-184) a justement souligné que le matériel indien évoqué par Dumézil (p. 21-24) ne se référerait pas à un mythe, mais à une « action rituelle déterminée » (Renou) qui se dessine clairement au long de RV 10.30. Voici les strophes les plus significatives, dans une traduction légèrement adaptée de Louis Renou (*Études védiques et pāṇinéennes*, 15, Paris 1966, 137-130) :

2. Ô *adhvaryus* porteurs de l'oblation, allez consentants vers les eaux consentantes... cette onde aujourd'hui, ramenez-la de vos mains habiles !

3. Ô *adhvaryus*, allez vers les eaux, vers l'océan, sacrifiez à Apām Napāt avec une oblation ! Pour qu'il vous donne aujourd'hui l'onde bien clarifiée, pressez pour lui le soma à la douce substance !

14. Voici que les riches (eaux) sont venues, trésor pour ce qui vit. Ô *adhvaryus*, amis, faites-leur prendre place ! Déposez-les sur la litière rituelle, ô préparateurs du soma, car elles agissent de concert avec Apām Napāt !



15. Voici qu'elles sont venues sur cette litière sacrificielle, les eaux consentantes, qu'elles ont pris place pour la cérémonie, elles qui aiment les dieux ! Ô adhvaryus, pressez le soma pour Indra, car le sacrifice aux dieux est devenu pour vous facile à exécuter !

Le processus en cours apporte une intéressante variante au schéma comparatif de Dumézil : 1. les eaux doivent consentir à être utilisées rituellement ; 2. Apām Napāt doit souscrire à leur consentement ; 3. l'obtenir est la charge spécifique de l'officiant adhvaryu. Un souci identique se manifeste dans l'Avesta et fonde en théologie la présence de l'*Ātaš Niyāyišn* (Y62) et de l'*Āb Zōhr* (Y63-70) à la fin du Yasna :

1. L'ensemble textuel défini comme *Āb Zōhr* « Libation aux eaux » est cerné par les formules quasi identiques Y62.11 *aiβi.gərədmahi apəm vaŋ<sup>v</sup>hinəm frāitīmca paititīmca aibjarātīmca* et Y70.6 *apəm vaŋ<sup>v</sup>hinəm yazamaide frāitīmca paititīmca aibjarātīmca* « nous saluons / nous sacrifions à l'arrivée, le départ et l'accueil des bonnes eaux<sup>11</sup> ». L'arrivée et le départ des eaux réfèrent de toute évidence à leur installation sacrificielle et à leur retour à la nature.

2. La première strophe qui appartienne en propre à l'*Āb Zōhr*, Y65.6 *ašaonəm ida jasəntu frauuašaiiō yōi hīš baβrarə paitiiāpəm nazdištaiiāt apaṭ haca* « que viennent ici les frauuašis des ašauuans qui ont apporté les (eaux) à contre-courant depuis la rivière la plus proche ! », mentionne le captage sacrificiel des eaux et le présente comme une contrariété apportée à leur cours naturel<sup>12</sup>.

3. Avec Y65.9 *āpō gātauua rāmōiδβəm yauuata zaota yazāite kaθa zaota xšāta vaca āpō vaŋ<sup>v</sup>hīš yazāite kuθra bauuāt hitō.hizuuā yezi anarəθe yazāite*, le chantre sollicite l'immobilité stagnante des eaux pendant la cérémonie (« eaux, restez tranquilles à votre place tant que le zaotar sacrifie ! ») et la présente comme la condition de la réussite sacrificielle ([« sinon,] comment le zaotar pourrait-il sacrifier aux bonnes eaux avec le texte qu'il a appris, qu'adviendra-t-il de lui, avec sa langue harnachée, s'il sacrifie en l'absence de sa cible ? »)<sup>13</sup>.

4. Y65.12 est une requête adressée, pour commencer, aux eaux (« je vous demande ceci, eaux... »), pour finir, au Feu et à Apām Napāt (« ... ceci, Feu..., ceci, Apām Napāt... »).

Faire passer les eaux de l'état naturel à l'état rituel et vice-versa n'est pas une opération indifférente. Elle exige des précautions visant à ce que les eaux consentent à être interrompues dans leur cours, sorties de leur lit et contraintes à l'immobilité des récipients du culte. Or les eaux ne sont pas seules en cause, car elles abritent un hôte qui est à la fois leur contraire et leur parent le plus intime : \*Apām Napāt. Cette association paradoxale est fondée sur la même soumission aux mouvements d'entrée et de sortie du rite. Comme les eaux sont puisées pour servir au sacrifice, le feu est allumé sur l'autel, puis éteint, c'est-à-dire confié aux eaux qui l'éteignent avant d'être rendues au courant. Ce cycle est clairement lisible dans RV 2.35.11-12 : le feu engendre un embryon, que les eaux abritent et nourrissent, puis qui est retiré des eaux pour être de nouveau allumé naturellement, avec des copeaux. Dans

11. Sur lesquelles voir Almut Hintze, *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden-Boston, 2004, 305-308.

12. Y68.24 *spəntā.mainiiūm hāitīm paitiiāpəm yazamaide* semble impliquer que la contrariété puisse être conjurée par la récitation elle aussi « à contre-courant » (à l'envers, en verlan ?) du Y47.

13. Voir Jean Kellens, *Indo-Iranian Journal* 52, 2009, 331-334.

l’Avesta, Apāṃ Napāt est, avec les eaux, le *ratu* de l’après-midi. Feu de la cérémonie qui s’achève, il est confié aux eaux qui l’emportent vers la nuit, tandis que le soleil décline et que, paradoxalement, on active les banals feux domestiques<sup>14</sup>. Demain, à la fin de la nuit ou au lever du jour, il sera rallumé pour accomplir un nouveau cycle sacrificiel.

Que cette vieille représentation persiste dans l’Avesta fournit une précieuse indication de chronologie relative. L’*Ataš Niyāyišn* et l’*Āb Zōhr* impliquent que le feu était éteint à la fin de la cérémonie et le passage progressif à un feu permanent préservé dans un temple eût fait d’Apāṃ Napāt un dieu sans emploi si une connivence particulière avec Miθra ne lui avait donné un nouveau rôle (ci-dessous). Apāṃ Napāt, le feu éteint du sacrifice, était assez actuel pour être érigé en articulation de la journée, mais non pour patronner un jour du mois et, en corollaire, son Yašt n’a pas été intégré au corpus. C’est donc entre l’assemblage du récitatif du Yasna et l’élaboration du calendrier que le feu rituel a entamé sa sédentarisation.

#### 2.4. Soupçons sur le *x<sup>v</sup>arənah*

La conception indo-iranienne commune d’\*Apāṃ Napāt est fondamentalement ritualiste et on ne peut s’en étonner, car c’est l’effet imparable de la contextualisation liturgique des textes qui nous sont parvenus. Que le Yašt 19 ait recueilli un mythe ne serait évident que si l’était le rapport d’Apāṃ Napāt et du *x<sup>v</sup>arənah*. Nous avons surpris Dumézil à assimiler la substance ignée à l’un, puis à l’autre. La manœuvre n’a pas échappé à deux commentateurs, Jaan Puhvel d’emblée et, récemment, Norbert Oettinger<sup>15</sup>. Tous deux pensent qu’il s’agit, d’une manière ou d’une autre, d’un processus d’identification. Pour Oettinger, Apāṃ Napāt et le *x<sup>v</sup>arənah* sont deux motifs d’origine indo-iranienne, ils ont en commun d’être à la fois ignés et aquatiques et le premier, en accordant le second aux hommes, fait don d’une part de lui-même.

Un détail, cependant, fait d’étranges suggestions. Le mouvement qui porte le *x<sup>v</sup>arənah* vers la mer Vouru.kaša est exprimé par le verbe *frapinuuta* « il se gonfla vers... » (Yt19.51). La racine *pī* ne produit en avestique que trois formes personnelles. En védique, elle s’applique souvent au gonflement du sein maternel offert au nourrisson et c’est le cas deux fois dans l’hymne 2.35. Apāṃ Napāt « tête le lait-nouveau » (5. *piyūṣam dhayati*) des eaux nourricières et « gonfle de lait sa nature propre » (7. *svadhām pīpāya*). Ainsi, « il mange la nourriture » (7. *ānmaṃ atti*) que les eaux (5) ou les prêtres (10 et 12) lui donnent et qui est par excellence le beurre fondu (11 et 14 *ghṛtām ānma*). Comment ne pas être impressionné par l’usage commun de la racine *pī* et par la correspondance des figures étymologiques *ānmaṃ atti* et *ax<sup>v</sup>arətam x<sup>v</sup>arənō* (étant entendu que le *x<sup>v</sup>arənah* se fait \**x<sup>v</sup>arətam* pour Apāṃ Napāt) ? Le *x<sup>v</sup>arənah* serait-il la transfiguration divine de l’aliment sacrificiel dont \*Apāṃ Napāt jouit dans les eaux, le beurre fondu couleur d’or

14. Le retour du feu sacrificiel à l’état domestique est le sujet même du Y58 (cet Annuaire 2009-2010, p. 577) et la justification liturgique de l’*Ataš Niyāyišn* (Y62).

15. Respectivement *Journal of Indo-European Studies*, 1, 1973, 379-386, et *Zarathushtra entre l’Inde et l’Iran*, Wiesbaden, 2009, 189-196.

(11. *híraṇyavarṇaṃ ghṛtām ánnam*)<sup>16</sup> ? La double phonétique qui affecte l'initiale du mot iranien et qui en fait tantôt *farnah-*, tantôt *x'arənah-* résulterait-elle d'une collision entre l'équivalent de scr. *páriṇas-* « profusion » et la variante iranienne *\*hūarnah-* de scr. *ánna-* « aliment »<sup>17</sup> ? Quoi qu'il en soit de l'explication étymologique, Apām Napāt est l'agent caché dans la mer Vouru.kaša qui, par le cycle de la pluie, restitue aux hommes l'abondance alimentaire qu'ils ont offerte aux dieux dans le sacrifice. Il est bien le feu du Y58, qui, en l'état sacrificiel, razzie la part des dieux et, confié aux eaux ou redevenu domestique, garantit celle des hommes.

### 3. Un dieu qui naît : Vərəθraγna

#### 3.1. La doctrine de Renou-Benveniste

Sur le dieu Vərəθraγna, on put longtemps tenir ce raisonnement simple : 1. le dieu védique Indra tue le démon Vṛtra et en reçoit l'épithète *vṛtrahán-* « tueur de Vṛtra » ; 2. ce dieu *vṛtrahán* a pour correspondant iranien le dieu Vərəθraγna ; 3. donc Vərəθraγna équivaut à Indra et la mise à mort de Vṛtra est un mythe indo-iranien. Emile Benveniste<sup>18</sup> commence par dissiper cette illusion en démontrant que le mot avestique *vərəθra-* n'a jamais dévié de son sens de dérivé neutre de la racine *var* « couvrir ». C'est l'« obstacle » et, spécifiquement, sur le plan guerrier, la « force défensive » complémentaire de *ama-* « force offensive ». En conclusion, le mot indo-iranien *\*vṛtra-* n'a jamais rien désigné d'autre que la force abstraite de résistance et l'Inde a innové en tirant de *vṛtrahan* le nom d'un démon Vṛtra personnifiant l'obstacle et retenant les eaux prisonnières. Il n'y a jamais eu de démon *\*Vṛθra* en Iran parce que Vṛtra est une innovation indienne et il n'y a plus de *\*Vṛtraghna* en Inde parce que l'innovation l'a submergé (p. 5-42). Il faut donc retracer une autre histoire de la figure du dieu briseur d'obstacle.

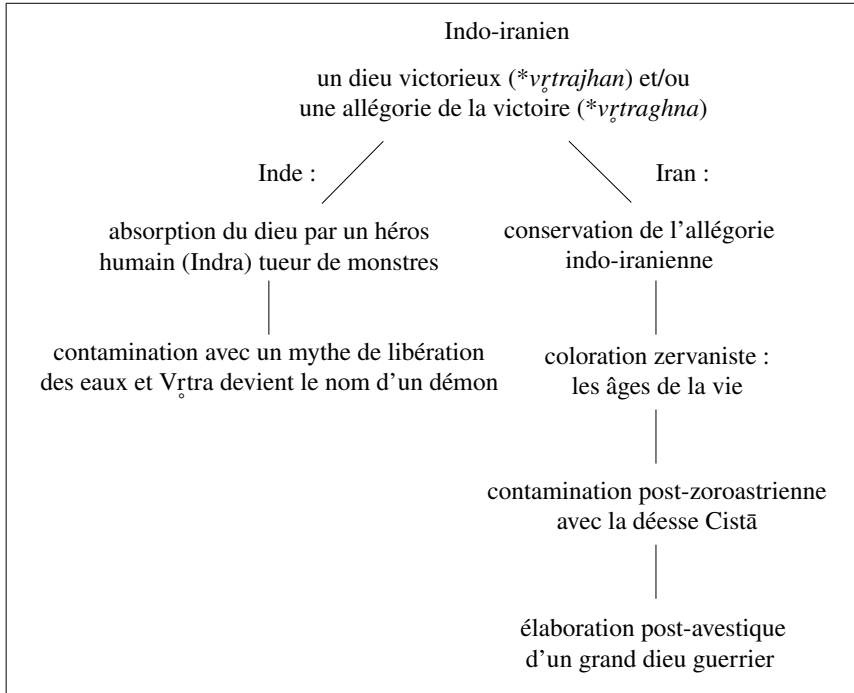
La personnalité d'Indra résulte de l'interférence d'un motif religieux, un dieu victorieux, d'un motif épique, un héros humain luttant contre les émanations du chaos, et d'un motif mythologique, la libération des eaux. Indra est à l'origine un héros humain qui a absorbé comme épithète le nom du dieu victorieux et cette épithète, parce qu'elle mettait en jeu la racine *var*, a été associée au motif de la libération des eaux et a donné naissance à un démon qui était leur geôlier (p. 182-198). Quant à Vərəθraγna, son histoire se lit dans les épithètes qu'énumère le refrain de son Yašt (à partir de Yt14.28) : 1. *ahuraδāta-*, « créé par les dieux

16. RV2.35.10 est particulièrement insistant sur la couleur or partagée par Apām Napāt et son aliment : *híraṇyarūpaḥ sá híraṇyasaṃdyg apām nāpāt séd u híraṇyavarṇaḥ híraṇyayāt pári yóner nišádyā híraṇyadā dadaty ánnam asmaí* « Apām Napāt a forme d'or, apparence d'or et il a aussi couleur d'or ; s'étant assis à l'écart du siège-natal en or, les donneurs d'or lui donnent sa nourriture. »

17. Pour le premier, Alexander Lubotsky, *Sprache und Kultur der Indogermanen*, Innsbruck, 1998, 479-488, et, pour le second, Éric Pirart, *L'éloge mazdéen de l'ivresse*, Paris, 2004, 354.

18. Louis Renou et Émile Benveniste, *Vṛtra Vṛθraγna*, Paris, 1934. La part respective des deux auteurs est clairement définie : Benveniste a rédigé l'analyse des faits iraniens (p. 1-90) et la conclusion (p. 177-200), Renou l'analyse des faits indiens (p. 91-175).

Ahuras » selon Benveniste, est l'expression même de sa lointaine origine indo-iranienne (p. 42-49) ; 2. la série *aršō.kara-* « qui rend viril », *maršō.kara-* « qui rend vieux », *frašō.kara-* « qui rend éclatant » reflète la transformation zervaniste qui en a fait une divinité spécifiquement iranienne (p. 64-67)<sup>19</sup> ; 3. *huuāiiaona-* et *huuāxšta-*, « aux bons chemins » et « aux bonnes énergies » selon Benveniste<sup>20</sup>, transférés de la déesse Cistā, l'introduisent dans l'escorte de Miθra (p. 49-64).



L'évolution du dieu iranien retracée par Benveniste s'est progressivement avérée caduque. Le zervanisme, s'il a jamais existé, est un développement tardif du mazdéisme dont l'action ne peut avoir influencé l'époque avestique. *ahuraδāta-* ne renvoie pas à une antique religion des Ahuras, première étape de la différenciation religieuse entre l'Inde et l'Iran, mais est une simple variante métrique de *mazdadāta-* « établi par Ahura Mazda<sup>21</sup> ». Il ne subsiste que l'image convenue d'une authentique divinité indo-iranienne un temps éclipsée par la réforme zoroastrienne et resurgissant dans le panthéon de l'Avesta récent.

19. *maršō.kara-* signifie peut-être « qui donne l'oubli ».

20. Plus sûrement « aux bons emplacements » et « au bon état de paix ».

21. Voir Jean Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris 2006, sur le premier point, 91-92, sur le second, 147.

L'interprétation des faits indiens fut très tôt contestée, en premier lieu par Stig Wikander (*Vayu*, Uppsala, 1941, 127-133). La plupart des critiques<sup>22</sup> s'attachèrent à réhabiliter Indra comme personnalité divine et auteur d'un exploit consistant à abattre un obstacle cosmogonique. Le résultat est le retour au schéma primitif, mais affecté du doute sur l'identité initiale d'Indra et de *Vərəθraϥna* (particulièrement Thieme) et sur la personnification indo-iranienne de l'obstacle.

### 3.2. Contextualisation et théogenèse

Deux éléments nouveaux permettent cependant de reprendre le dossier<sup>23</sup>.

1. En 1995, dans *How to kill a dragon* (New York, 313-320), Calvert Watkins a montré l'importance comparative du parallélisme de RV 10.99.6 *dāsaṃ... śalaksāṃ trīśīrśāṇaṃ... tritō... ójasā... han* et de Yt19.36-37 *θraētaonō... vərəθrauuastēmō... janaṭ... ažiṃ dahākəm... θrikamərəδəm xšuuas.āšīm aš.aojanhəm*. Un héros humain qui porte l'ordinal « troisième » dans son nom (θrita, θraētaona) tue (*han / janaṭ*) un serpent (*āhi-* ailleurs / *aži-*) qualifié de *dāsá-/dahāka-* (« impie » ?) et pourvu de trois têtes (*trīśīrśán-* / *θrikamərəδa-*) et six yeux (*śalaksá-* / *xšuuas.āši-*). Mais aussi, en un procédé littéraire que Renou définit comme « phénomène de compensation » (p. 158-159), l'Avesta inverse de manière frappante les pouvoirs qui s'affrontent dans le mythe. La « force autoritaire » du héros meurtrier (*ójasā*) est attribuée à son ennemi (*aš.aojanhəm*) et l'obstacle que celui-ci incarne devient la « force de résistance » qui le met lui-même en échec (*vərəθrauuastēmō*), si bien que le héros briseur d'obstacle (Yt 5.61 *vərəθraja... θraētaonō*) est présenté comme étant lui-même un obstacle pour son adversaire. La persistance et la manipulation des atomes narratifs démontrent à l'évidence que la notion d'obstacle (*\*vṛtra-*) et de briser l'obstacle (*\*vṛtra + jhan*) est indo-iranienne, qu'elle s'insérerait dans le cadre du combat d'un héros contre un monstre et que ce combat avait l'eau pour enjeu, puisque l'affrontement de θraētaona et d'Aži Dahāka est un épisode de la récupération du climat et des rivières après le grand hiver.

2. Vr 20.2 *uuuṭ vərəθraϥnəm yazamaide yaṭ asti antarəca vohuxšaθraṃ vahištōišīm* dit explicitement que le *vərəθraϥna* « bris de l'obstacle » se situe à l'endroit où lui-même est intercalé, avec la seconde (*apara-*) récitation du Yasna Haptaṅhāiti, entre l'avant-dernière (Y51) et la dernière Gāthā (Y53). Pour l'auteur du Visprad et exégète avestique récent de l'Avesta ancien, le *vərəθraϥna* est l'événement qui se produit au moment précis du cursus rituel qui préfigure la résurrection et il représente en cela la réussite sacrificielle<sup>24</sup>. Le dieu *Vərəθraϥna* est certes l'allégorie de la victoire, mais d'une victoire bien précise, d'ordre à la fois rituel et eschatologique, qui consiste à activer de manière décisive le processus

22. Ils sont recensés par Jacques Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, 175-178, qu'il faut à présent compléter de Paul Thieme, *Journal of American Oriental Society*, 80, 1960, 311-314, et d'Antonio Panaino, *Tiṣtriia Part II*, Roma, 1995, 36-45.

23. Sur 1, Jean Kellens, *Brüche und Kontinuität in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård*, Berlin-New York, 2001, 471-480, et, sur 2, le même, *Annuaire du Collège de France 2009-2010*, 2011, 576-577.

24. Les métamorphoses de *Vərəθraϥna* (Yt14.2-27) doivent donc être comprises comme les formes matérielles prises par la réussite sacrificielle les dix premières fois que *Zarathuštra* y accéda.

de la fin des temps. Il ne prolonge pas une ancienne divinité indo-iranienne, mais sa personnalité participe d'une représentation spécifiquement iranienne de l'histoire du monde. Il n'est pas un dieu qui survit, mais un dieu qui naît. Les conditions de sa naissance jettent un éclairage précieux sur les mécanismes qui ont produit le panthéon avestique.

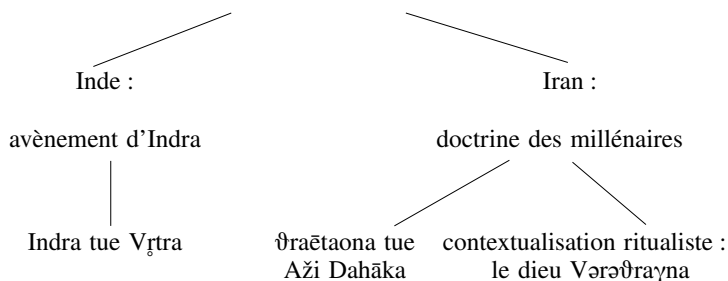
1. La contextualisation. Comme celui de Sraoša, d'Aši et des Frauuašis, le nom de Vərəθraγna est ancré dans une terminologie indo-iranienne traditionnelle qui cristallise certaines notions techniques et rend possible une éventuelle apothéose. Mais alors que la terminologie dont sont issus Sraoša et Aši est rituellement contextualisée, Vərəθraγna relève d'un double contexte : épique-mythologique par ses origines indo-iraniennes, ritualiste par sa personnalité avestique<sup>25</sup>.

2. La théogénèse. Sraoša et Aši sont des divinités à part entière dès l'Avesta ancien, Vərəθraγna et les Frauuašis ne le deviennent que dans l'Avesta récent. Le fait que la promotion des deux premiers au rang d'allégorie soit contemporaine de celle des quatre principales entités appelées à devenir des Aməšas Spəntas a conduit Johanna Narten (*Die Aməša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden, 1982) à conclure que la liste des entités divines de l'Avesta ancien était encore ouverte. C'est certes juste, mais il faut le dire plus fermement et étendre le constat à l'Avesta récent : le système religieux de l'Avesta dans son ensemble permet la théogénèse. C'est la vigueur, l'inventivité et la permanence du processus de théogénèse qui rend compte des divergences entre le panthéon védique et le panthéon mazdéen, mais aussi entre le panthéon de l'Avesta ancien et celui de l'Avesta récent. Ce qui caractérise celui-ci par rapport à celui-là, c'est la multiplication des dieux. La plupart des dieux étant nouveaux, la multiplication n'est pas la marque du retour au passé polythéiste, mais le produit continu de la théogénèse.

3. Le filtrage par l'innovation. Ni le panthéon védique ni le panthéon avestique ne sont les héritiers fidèles du passé. Le prétendu conservatisme indien et la prétendue innovation iranienne, dont Renou et Benveniste ont voulu faire l'échange, sont l'un et l'autre des illusions, peut-être induites de l'insolente efficacité du comparatisme. Dans le cas qui nous retient, entre la notion de briser l'obstacle et le mythe de Vṛtra d'une part, le dieu Vərəθraγna d'autre part, il y a une zone d'innovation où la notion primitive a été filtrée et remodelée selon des conceptions nouvelles. Du côté indien, comme Renou et Benveniste l'ont montré, il s'agit sans nul doute de l'avènement d'Indra. Du côté iranien, l'apothéose de Vərəθraγna, comme celle des Frauuašis, est indissolublement liée à l'élaboration de la doctrine dite des millénaires. Cette représentation de l'histoire n'a pas manqué non plus de modifier la personnalité de dieux plus anciens dont elle ne semble pas responsable de la naissance. Nous avons vu l'an dernier comment l'exégèse récente a fait de Sraoša le briseur d'obstacle par excellence et d'Aši la distributrice du *mīzda* « prix de victoire », c'est-à-dire eux aussi des dieux de l'intervalle entre le Y51 et le Y53 où est censé se produire le *vərəθraγna*.

25. Cette dualité se reflète dans la distribution de l'épithète *vərəθrajan-*, réservée d'une part au héros θraētaona et, par métaphore, au Vent (Vāta), d'autre part aux acteurs des sacrifices décisifs (Haoma, Sraoša, le saošiiant final) et, par hypallage, à leurs prières.

Indo-iranien :  
notion abstraite d'obstacle (\**vṛtra-*) que l'on doit briser (+ \**jhan-* / + \**ghna-*)  
Contextualisation mythologique



#### 4. Miθra entre la survie et la naissance ?<sup>26</sup>

Miθra est le seul dieu indo-iranien qui, du Veda à l'Avesta, conserve son nom et son importance, mais il est aussi une allégorie parmi les autres, celle du Contrat, et le début de son Yašt est consacré à l'expliquer (Yt10.2-3). Sa personnalité présente donc un double aspect diachronique et synchronique : d'une part un statut comparatif impressionnant, d'autre part une parfaite adéquation au système mazdéen des entités. Pourtant, il est difficile de situer Miθra entre héritage et innovation. L'incarnation du Contrat est évidemment fondamentale, puisque tel est le sens de son nom, mais mener la comparaison plus loin que l'élucidation onomastique est malaisé. C'est que le Mitra védique n'est saisissable que dans le couple indissoluble qu'il forme avec Varuṇa, lequel est radicalement absent en Iran, et que le Miθra avestique assume une omnivalence fonctionnelle confinant au désordre : personnalisation de la lumière diurne, gardien des contrats, guerrier impitoyable et dispensateur de fécondité.

Ce foisonnement s'explique assez bien à partir de la figure d'une allégorie du Contrat. Le ciel lumineux, omniprésent et omniscient, perçoit infailliblement les manquements aux accords et devient leur juge, généreux dans la récompense (la fécondité), colérique et brutal dans la répression (la violence et les supplices). L'identification de Miθra à la lumière diurne est, pour une part au moins, l'expression mythopoétique du guet permanent, ses métaphores disposant partout des espions et multipliant les organes de perception. Parce qu'il est l'arbitre des troubles politiques et sociaux, Miθra est, comme le dit Ilya Gershevitch (*The Avestan Hymn to Miθra*, Cambridge, 1959, 27-28 et 59-60), un dieu « *politically minded* ». L'auteur même de son Yašt y souscrit en le présentant comme le détenteur même du « pouvoir » (*xšaθra-*) et le « maître de pays » (*dañhupaiti-*) de tous les pays. Ainsi, la configuration des formes et des fonctions invite à reconnaître en Miθra une sublimation de la figure du roi ou, du moins, du chef politique. Son importance dans le panthéon avestique récent relève peut-être moins d'un héritage incrusté que relancé par les dimensions politiques que les tribus iraniennes ont acquises à un moment donné de leur histoire (je ne parle pas nécessairement de l'empire achéménide).

26. Nous avons consacré aux problèmes posés par la personne de Miθra et le texte de son Yašt une partie du cours de 1998-1999 (voir Annuaire de l'année correspondante, 685-695).

On soupçonne aussi que cette autorité « monarchique » est le moteur de l'attraction que Miθra exerce sur les autres divinités de l'Avesta récent. Sraoša, Aši et Vərəθraϥna sont mobilisés dans son cortège céleste et, alors que rien, semble-t-il, ne l'y prédisposait, Apam Napāt assure avec lui le règlement des troubles politiques et sociaux (Yt13.95). Pour expliquer cette collaboration inattendue, nous disposons seulement d'une métaphore : l'agitation des sociétés humaines est exprimée par le même verbe que le bouillonnement des eaux (av. *yuz*, v.-p. *yud*). Mais on peut aussi se laisser aller à imaginer. Entre l'apaisement (*rāmaieiti*) que propose le dieu du levant et la répression (*niīāsaitē*) que mène le dieu du couchant, une institution ne se dessine-t-elle pas en filigrane ? Celle d'une contestation arbitrée qui s'ouvre au matin, sous la menace du bras qui se dresse, et se conclut au soir, avec le coup du bras qui s'abat<sup>27</sup> ?

#### SÉMINAIRE : LECTURE DE TEXTES EN RELATION AVEC LE SUJET DU COURS

Les conclusions des séminaires tenus par le professeur sont intégrées au résumé du cours.

#### Les dieux démonisés du *Vīdēvdād* (Céline Redard, 10 décembre 2010)

Partant du constat de la structure déroutante du panthéon avestique récent au regard du panthéon védique (partage à l'identique de certains dieux tels que Mitra-Miθra, Vāyu-Vāiiu, Soma-Haoma, Apam Napāt ; démonisation de quelques divinités du côté iranien ; attestation de dieux iraniens sans corrélation directe dans le panthéon védique comme par ex. Anāhitā, Druuāspā, Rašnu, Sraoša ; absence de quelques divinités védiques dans le panthéon iranien), nous avons étudié spécifiquement le problème de l'apparente démonisation à partir de l'exemple de la triade iranienne composée par Inδra, Nāṅhaiθiia et Sauruuā – série qui n'a pas de correspondant dans les textes védiques –, en nous basant principalement sur les études livrées récemment par Éric Pirart (*Georges Dumézil face aux démons iraniens*, 2007) et Miguel Ángel Andrés Toledo (*Vīdēvdād 10-12, Critical Edition, Translation and Commentary of the Avestan and Pahlavi Texts*, 2009) à ce sujet. Après analyse des textes avestiques, moyen-perse et védiques, on constate en effet que la démonisation des dieux védiques en Iran est loin d'être si évidente. La figure d'Inδra est d'autant plus problématique que, même en Inde, elle ne semble pas univoque tant ses caractéristiques sont nombreuses. En outre, son étymologie n'apparaît pas clairement. Aussi, l'unique attestation, en moyen-perse, d'un Indar combattant ne peut suffire à étayer l'hypothèse d'une démonisation. Sauru aurait été d'abord une entité formée à partir du nom de la flèche d'Inδra, et devant inspirer la crainte, avant d'être personnifiée. Nāṅhaiθiia, enfin, serait une épithète divine et non un dieu démonisé. Ainsi, à l'origine, ces termes n'auraient pas été investis d'une valeur positive ou négative, mais ils auraient simplement subi une évolution sémantique différente en Iran et en Inde.

27. Sur l'image solaire du bras qui se lève et du bras qui s'abat, voir Jean Kellens, in *Mysteria Miθrae*, Roma 1979, 703-716.



### **Le dieu Vaiiu / Wāy dans la tradition mazdéenne**

(Samra Azarnouche, 4 février 2011)

Héritée du panthéon indo-iranien, la divinité de l'espace, védique Vāyú, avestique Vaiiu, moyen-perse Wāy, n'a pas été introduite dans le panthéon mazdéen sans subir d'importantes mutations, tant dans son statut divin que dans sa valeur fonctionnelle. Dieu primordial, allégorie du Vide ou vent divinisé, personnalité ambiguë puis dédoublée, et enfin psychopompe, voici quelques-uns des nombreux aspects que lui prêtent tout à tour nos sources avestiques et pehlevies. Plusieurs tentatives d'interprétation ont été proposées pour concilier le caractère ambigu de Vaiiu et sa qualité de dieu primordial (Dumézil ; Nyberg et Wikander ; Duchesne-Guillemain et Molé).

Si l'hymne sacrificiel que lui consacre l'Avesta (le Yašt 15) ne nous permet pas de cerner sa personnalité divine, il insiste en revanche sur son caractère guerrier ou solaire en le présentant comme un dieu entouré, armé et vêtu d'or. Ceci trouve un écho dans la tradition post-avestique des textes pehlevis qui le présentent comme le patron de la classe guerrière. Ces mêmes textes calquent et réinterprètent son épithète avestique *uparō.kairiia-* comme *abarkār* « qui opère dans les hauteurs ». Hormis ces deux points, ce que ces textes nous livrent à propos de Vaiiu ne semble pas s'inscrire dans la continuité des témoignages avestiques : a) le mythe de la création lui accorde le rôle d'intermédiaire dans le combat cosmogonique qui oppose les deux principes primordiaux, b) sa personnalité se scinde en deux entités opposées : un Bon Wāy et un Mauvais Wāy, c) à chacune de ces deux faces est confiée la charge eschatologique d'accompagner respectivement les âmes des sauvés et celles des damnés sur le Pont de l'Empileur. Une lecture rapprochée des textes témoins a permis de nous rendre compte que dans les différentes représentations de son mythe, Vaiiu s'est soit réapproprié des caractéristiques de dieux majeurs, tels que Zruuan ou Miθra, soit il s'est assimilé à des divinités mineures jusqu'à parfois se confondre avec elles.

#### COURS EXTRA MUROS

Trois cours suivis d'un séminaire ont été faits à l'université Concordia de Montréal (Québec) : *L'Avesta, état de notre documentation* (5 mai), *Problèmes du monothéisme de l'Avesta ancien* (10 mai), *Problèmes du polythéisme de l'Avesta récent* (12 mai).

#### COLLOQUES

– Participation au troisième symposium international « Le livre, la Roumanie, l'Europe, section Veda-Vedāṅga et Avesta, entre oralité et écriture », à Bucarest, du 20 au 23 septembre 2010.

– Participation au colloque « La fondation dans les langues indo-européennes : religion, droit et linguistique » à Paris (École normale supérieure), les 4 et 5 mars 2011.

– Participation à la journée d'étude de l'Institut romand des sciences bibliques « La Bible est-elle monothéiste ? Enquête historique et comparatiste dans l'Antiquité », à Lausanne, le 6 avril 2011.

– Organisation du colloque « Yama/Yima : variations indo-iraniennes sur la geste mythique » par la chaire, à Paris, le 9 et 10 juin 2011.

#### ACTIVITÉS DIVERSES

Présidence du jury lors de la soutenance de la thèse *Vidēvdād 19. Édition critique, traduction et commentaire des textes avestique et moyen-perse*, par Céline Redard, à Paris, le 27 novembre 2010.

#### INVITATION DE SAVANTS ÉTRANGERS

Le professeur Alberto Cantera, de l'université de Salamanque, a donné une conférence sur « La cérémonie du Visperad », le 8 juin 2011.

#### PUBLICATIONS

Kellens J., « Les préliminaires du sacrifice mazdéen », *Studia Asiatica*, 11, 2010, 19-27.

Kellens J., « Ainsi prêchait Zarathushtra ? », *Sciences Humaines* (Hors-série spécial n° 12), novembre-décembre 2010, 12-13.

Kellens J., « Pôle indien, pôle iranien », *Language, Ritual and Poetics in Ancient India and Iran. Studies in Honor of Shaul Migron*, Jerusalem, 2010, 187-191.

Kellens J., « Préface » à Pirart E., *Les Adorables de Zoroastre*, Paris, 2010, 7-8.

Kellens J., « Résumé des cours et travaux de la chaire de Langues et religions indo-iraniennes du Collège de France », *Annuaire du Collège de France 2009-2010*, 2011, 575-582.