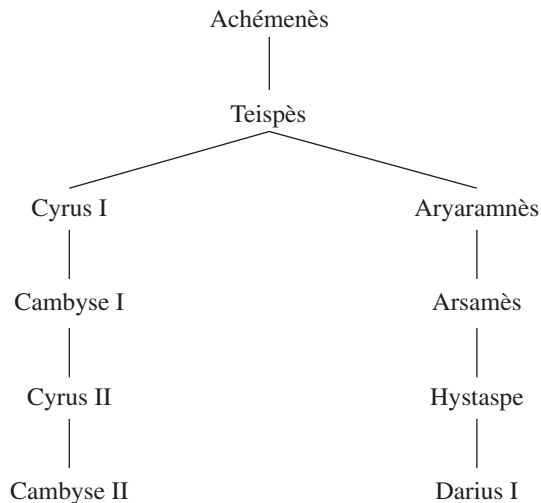


Langues et religions indo-iraniennes

M. Jean KELLENS, professeur

COURS : L'idéologie religieuse des inscriptions de Darius et de Xerxès

1. L'authenticité historique de la généalogie de Darius. Si on combine le témoignage de l'inscription de Behistun et celui du cylindre de Babylone, la lignée de Cyrus et celle de Darius auraient pour origine commune Cišpi-Teispès et l'arbre généalogique des Achéménides se présenterait comme suit :



L'authenticité historique de cette généalogie a été régulièrement mise en doute entre 1880 et 1902. Après une longue éclipse, le scepticisme a fait sa réapparition en 1978, avec la thèse de Joseph Wiesehöfer. L'idée générale est que Darius, qui justifie son accession au trône en faisant du pouvoir royal l'antique propriété de sa famille, a falsifié sa généalogie en y introduisant Teispès. Cette annexion soit constituerait une pure fiction (Briant, Rollinger), soit aurait été inspirée par

l'homonymie hasardeuse entre l'ancêtre de Cyrus et celui de Darius (Wiesehöfer, de Miroschedji). Au congrès des orientalistes de 1902 à Hambourg, Andreas avait apporté un argument précis en faveur de la manipulation : l'onomastique des rois. Alors que les noms de la lignée Haxāmaniš (Achéménès) - Dārayavau (Darius), à l'exclusion de celui de Cišpi (Teispès), sont de toute évidence iraniens, ceux de la lignée Cišpi - Kambujiya (Cambyse) ne semblent pas l'être. Non seulement Cyrus et Darius ne seraient pas apparentés, mais les Teispides et les Achéménides n'appartiendraient pas à la même ethnie et celle des premiers ne serait pas iranienne.

2. Linguistique et histoire. L'intervention de l'argument linguistique dans le débat historique soulève une question de principe qu'il convient de commenter. Dans le domaine de l'iranologie, les indices linguistiques sont fréquemment sous-estimés parce qu'ils relèveraient d'une méthode ressentie comme acrobatique et scabreuse : l'étymologie. Cette idée est l'héritage anachronique du conflit qui opposa, au XIX^e s., les partisans de la méthode traditionnelle, qui entendaient interpréter l'Avesta au moyen de la tradition religieuse qui le prolonge, et ceux de la méthode védicante, qui privilégiaient la comparaison avec les textes indiens du Veda. La réduction de l'analyse linguistique à l'étymologie est une manœuvre polémique qui fut systématiquement pratiquée par les traditionalistes. Les ruses tactiques du vieux débat sont devenues un aspect durable de notre science et ont été adoptées par des savants qui ne sont pas toujours bien conscients de leur origine et de leur relative inadéquation théorique. Si bien qu'aujourd'hui encore, les arguments d'Andreas sont définis comme « *etymologische Überlegungen* » (Rollinger) et l'on objecte aux védicants le fait que « *étymologies can contribute little to the understanding of a concept* » (de Jong).

Ces réserves seraient justifiées si c'était bien d'étymologie qu'il s'agissait. Mais ce n'est pas le cas. Éclaircir un mot iranien ancien, qu'il soit avestique ou vieux-perse, consiste à identifier ses éléments constitutifs : racine, suffixe, désinence et, s'il s'agit d'un composé, sa syntaxe compositionnelle. Il est évident que cette analyse est d'ordre purement synchronique, donc étrangère à l'étymologie, si elle est praticable dans le cadre strict de l'iranien ancien. Si celui-ci n'offre aucune possibilité, la démarche usuelle consiste à solliciter le sanscrit védique et elle non plus ne relève pas de l'étymologie. Le védique et l'iranien ancien sont des langues approximativement contemporaines et si étroitement apparentées que leur comparaison relève de la dialectologie. La difficulté survient lorsqu'aucune explication n'est disponible dans le cadre indo-iranien. Le recours aux autres langues indo-européennes relève bien de l'étymologie, car, pour établir un rapport entre un mot indo-iranien et un mot d'un autre domaine indo-européen, il faut reconstruire la forme préhistorique qui est actualisée dans l'un et l'autre et qui est donc, à proprement parler, un étymon théorique.

3. Onomastique de la généalogie de Behistun. Il apparaît que les noms de la lignée de Darius, Cišpi excepté, appartiennent à la catégorie la moins probléma-

tique, celle des mots immédiatement explicables dans le seul contexte iranien ancien. À l'inverse, les trois noms de la lignée de Cyrus ne s'expliquent ni dans le cadre iranien ancien, ni dans le cadre indo-iranien, ni même, pour deux d'entre eux, par l'étymologie indo-européenne. Par leur structure même, *Cišpi-* et *Kambujiya-* sont irréductibles à toute analyse. *Kuru-* (Cyrus) permet effectivement une tentative étymologique : la comparaison avec le mot védique **kava-*, exclusivement attesté dans de rares composés, sans rapport avec un verbe productif, mais qui semble être apparenté à la racine indo-européenne occidentale **kau* « humilier, décourager ». Cette étymologie est phonétiquement irréprochable, mais la faiblesse du matériel comparatif et la difficulté à introduire le sens de l'étymon dans le nom-propre sans procéder à une contextualisation lourde et arbitraire (« qui humilie (son adversaire dans la joute oratoire) ») la rendent singulièrement fragile. Il s'agit de ce que l'on pourrait appeler une étymologie volontariste.

Force est de constater que la généalogie de Behistun associe deux séries onomastiques fortement contrastées. Les noms de la lignée de Darius sont parfaitement et immédiatement lisibles en iranien, ceux de la lignée de Cyrus sont opaques et un seul d'entre eux peut, à condition que l'on y tienne vraiment, être étymologisé. C'est un indice dont il faut tenir compte et tirer toutes les conséquences. Il tend à confirmer la manipulation généalogique visant à associer fictivement les Teispides et les Achéménides, mais c'est aussi en suggérant que les premiers ne sont pas des Iraniens.

4. L'onomastique achéménide. L'onomastique des Achéménides ne se caractérise pas seulement par sa lisibilité iranienne, mais aussi par sa forte imprégnation culturelle. La lignée de Darius arbore dans ses noms son adhésion aux schémas de pensée qui fondent la conscience de soi iranienne. Les noms achéménides, d'Aryaramnès à Darius, sont modelés sur le cours de l'histoire mythique de l'Iran, depuis la fin de l'immortalité de Yima jusqu'au début de celle de Zarathustra. Ils évoquent successivement la constitution des nations « airiias » (Ariyāramana - Aryaramnès), les kavis « taureaux » (Aršāma - Arsamès), le dernier kavi (Vištāspa - Hystaspe) et le corpus gâthique ((Dārayavau est un nom de citation extrait d'un texte au moins similaire au vers gâthique Y 31.7). Reste l'ancêtre Haxāmaniš. L'association en composé du nom de l'ami ((*haxā-*) et d'un dérivé du verbe *man* « penser » ne produit pas un sens immédiat, mais on observe, en védique (RS 10.7.3 *agnīm manye... sākḥāyam*) comme en avestique (Y46.1 *təm... məhmaidī huš.haxāim*) que *man* ne régit le nom de l'ami qu'en double accusatif. Haxāmaniš porte donc un nom elliptique, peut-être cité de Y46.1, qui invite à deviner qui il considérerait comme son ami. La formule védique fournit probablement la réponse : le feu rituel. Si l'hypothèse est exacte, Darius a chapeauté sa généalogie remodelée d'un ancêtre éponyme dont le nom résume l'esprit du rituel mazdéen : « celui qui pense (que le feu est) son ami ». La trouvaille est remarquable.

5. Conclusions d'ordre historique. Si le pays de *Parsu(m)a*, attesté par les sources assyriennes dans la seconde moitié du VII^e s., est géographiquement distinct et fort éloigné du pays *Pārsa* que Darius revendique comme le sien, on peut sérieusement douter de l'identité des toponymes, en dépit du fait qu'elle soit phonétiquement légitime, et d'autant plus que le nom de Cyrus, s'il n'est pas iranien, ne les relie pas nécessairement. Du coup, l'emploi de l'ethnonyme *pārsa-* « perse » devient délicat à manier. Nous ne pouvons savoir si, avant l'emploi que Darius en fait dans Behistun, il désignait l'ensemble ethnique hétérogène qui peuplait l'Anšan ou la seule composante iranienne du royaume d'Elam. Dans le premier cas, le mot n'est pas sûrement iranien, même si, à la manière du nom de Cyrus, il peut être étymologisé. La prudence invite en tout cas à parler de « Perses iraniens » pour désigner les ancêtres de Darius.

Les Perses historiques, c'est-à-dire d'après 522, sont issus de clans qui nomadisaient depuis un temps indéterminé dans le haut pays élamite et qui n'étaient, du point de vue ethnique, que partiellement iraniens ou élamites. Mais cette filiation ne s'est pas traduite par une « ethnogenèse » (de Miroschedji, Rollinger). Nous constatons que les « Perses iraniens » étaient détenteurs d'une idéologie précise et structurée qui faisait d'eux un peuple à la culture spécifique et leur conférait une forte conscience de soi. Ce qui s'est produit, dans le courant du VI^e s., ce n'est pas la naissance d'un peuple, mais l'iranisation progressive de toutes les ethnies de l'Elam, l'élamite comprise à terme.

Le coup d'état de Darius en 522 représente une rupture encore plus importante qu'on se plaît à le souligner. C'est l'événement qui fait tomber le pouvoir sur tout le Proche-Orient, de la Méditerranée à l'Indus, aux mains d'un peuple qui appartenait pleinement au monde culturel iranien.

6. Les neuf rois. Après avoir dressé sa généalogie, Darius affirme que sa famille (*taumā-*) a produit huit rois et qu'il est le neuvième. C'est un problème classique de l'iranologie, car aucun calcul simple ne fait le compte. Rollinger (1998) a justement souligné que deux principes impérieux devaient présider à nos conjectures. Le premier est que, Darius faisant de la royauté l'affaire de sa *taumā*, tout membre mentionné de sa *taumā* est potentiellement un roi. Le second est qu'il ne faut pas prendre en compte les rois historiquement certifiés, mais ceux que Darius souhaite présenter comme tels. Ce point de vue dégage une alternative simple : dans la généalogie reconstruite qui associe celle de Behistun et celle du cylindre, il y a quelqu'un de trop ; si on néglige Cyrus I et Cambyse I, que Darius passe sous silence, il y a quelqu'un de trop peu.

Or, la généalogie en deux lignées à laquelle Darius nous invite à croire ressemble étrangement à celle que le Bundahišn dresse des neuf héros qui ont travaillé à l'ultime perfectionnement du monde, les *kavis* :



Mānuš et Ōzāv n'étant que des patronymiques qui rappellent de manière déplacée deux ancêtres antérieurs aux *kavis*, Manuščidra et Uzauua, la seule divergence est que, par rapport à la généalogie des *kavis*, celle des Achéménides est déficitaire de deux unités horizontales et excédentaire d'une unité verticale dans chaque lignée. Les similitudes et les disparités apparaissent comme l'effet combiné d'une suggestion fournie par la réalité et d'une inévitable concession à cette même réalité. Le nom du père de Darius a offert l'opportunité de modeler la généalogie des Achéménides sur celle des *kavis*, mais à condition d'opérer une certaine fusion entre le père et le fils (et, secondairement, à déplacer les cases occupées par Aršan et Biiaršan de l'ordre horizontal à l'ordre vertical). Vištāspa a le nom, Darius le titre, celui de *xšāyaθiya* substitué à *kavi*, le neuvième rang et une épouse dénommée Atossa (Hutaosā) comme celle du *kavi*. Darius est un homme fait de deux, à la fois lui-même et son père. La manipulation généalogique de Darius est une opération idéologique qui vise à façonner la famille achéménide sur le modèle de celle qui, dans l'ordre du mythe, protégea l'identité nationale et la religion iranienne naissantes. En se présentant comme le neuvième *xšāyaθiya*, Darius signifie que, après une période de crise violente, il refonde l'ordre harmonieux que le neuvième *kavi* avait instauré en recevant la religion qui garantit aux Iraniens l'immortalité de la pensée et la résurrection du corps.

7. Conclusions d'ordre culturel. Les hommes qui, en 522, théorisent le pouvoir dont ils viennent de s'emparer avaient une conscience aiguë de l'histoire mythique de leur peuple. Par contre, on ne peut savoir s'ils en connaissaient la version mise en chronologie, c'est-à-dire la doctrine des millénaires. Celle-ci,

sans doute, est ancienne. Théopompe, au témoignage de Plutarque, en avait été informé vers 350 et nous avons des raisons plus ou moins bonnes de penser qu'elle était constituée au moins un siècle plus tôt. Mais Darius n'en parle pas. Il apparaît seulement que le récit de Behistun est disposé en triptyque temporel : il évoque successivement le passé, le présent et l'avenir. Le premier (§ 1-4) est représenté par la liste des rois du passé (4 *paruvam*), le deuxième (§ 5-54) par le récit des actions de Darius et le troisième (§ 55-69) par l'interpellation des rois à venir (*aparam* en encerclement, de 55-56 à 64-65). Deux passages gâthiques (Y31.7-20 et Y44) présentent une structure du même type, soulignée aussi par l'emploi de *pauruīia-* et de *apara-* / *apōma-*. L'Avesta récent n'ignore pas ce schéma rhétorique, qui fournit le cadre de l'histoire de la possession du *x'arənah* (Yt19). Darius a donc conçu l'exposé de Behistun selon un topos de la rhétorique religieuse mazdéenne et, dans une certaine mesure, il maintiendra cet usage. Les inscriptions les plus significatives font invariablement se succéder l'évocation de la cosmogonie, la présentation du roi et de tel ou tel de ses actes, la propitiation de l'avenir. Cette imperturbable analyse ternaire du temps n'implique pas qu'il disposait de la doctrine des millénaires, mais deux détails invitent à penser qu'il se référait à celle d'un temps fini, à l'origine et à la fin bien déterminées. Darius a mérité le pouvoir parce qu'il a été capable de réagir promptement et efficacement à l'intrusion de la tromperie dans la succession dynastique (§ 13). Sa royauté, comme l'Ordre cosmique, a été fondée par l'agression du mal et la riposte à cette agression. D'autre part, en se parant, quand il accède au trône, d'un nom de citation gâthique, il a pu vouloir imiter le *saošiant* final *Astuuat.ərəta*, dont le nom reproduit Y43.16 *astuuat ašəm*. Darius a voulu se poser avant tout en pivot de l'histoire, héritier des temps anciens et fondateur des temps nouveaux, comme le neuvième *kavi*, mais il n'a pas négligé non plus de souligner ou de provoquer des analogies avec l'acte des origines et celui de la fin.

8. La notion de roi. Pour la forme, *xšāyardiya-* est le dérivé à la fois évident et compliqué de la racine *xšā*. Pour le sens, la seule évidence disponible est que le titre appartient à celui qui détient le *xšāca-*, autre dérivé de *xšā*. Il faut donc cerner les variations sémantiques à l'œuvre dans la configuration formée par les trois mots *xšā*, *xšāca-* et *xšāyardiya-*. À l'examen, il apparaît que :

— le champ sémantique de *kšā* : *xšā* n'a varié ni diachroniquement, ni dialectalement en indo-iranien ancien. En védique comme en avestique, c'est un verbe qui se construit avec le génitif et dont le sens, très général, est « disposer en maître de quelqu'un, de quelque chose ou d'un pouvoir particulier ». L'inexistence de l'emploi absolu fait de sa traduction fréquente par « régner, rule, herrschen » une pure spéculation. Le pouvoir royal est inclus en théorie, mais jamais spécifiquement signifié.

— nous n'avons aucune raison suffisante de traduire l'iranien ancien *xšādra-* / *xšāca-*, dans quelque dialecte ou quelque passage que ce soit, par « royaume,

kingdom, Königsreich » plutôt que par « royauté, kingship, Königtum ». Mais cette dernière traduction est elle-même douteuse. Le pouvoir exprimé par l'abstrait indo-iranien *kšatrá-* / *xšaθra-*, comme celui exprimé par le verbe dont il dérive, n'est que virtuellement celui du roi. Pour le vieux-perse, du moins, c'est le pouvoir qui fait le *xšāyaθiya*.

— Szemerényi a reconnu, en 1975, que *xšāyaθiya-* était le dérivé secondaire en *-ia-* avec *vrddhi* du participe présent *xšayant-* (* *xšāñtiā-*), mais n'a pas tiré de sa découverte les conséquences qui s'imposaient. Le participe présent comme base dérivation implique que *xšāyaθiya-* ne traduit pas un rapport avec la notion abstraite de pouvoir, mais avec quelqu'un qui le détient. Le fait que le *xšāyaθiya* est le détenteur secondaire d'un pouvoir dont le *xšayant* est le détenteur primaire laisse penser que celui ou ceux-ci sont des dieux et, effectivement, l'Avesta ancien qui, par deux fois (Y 29.2, Y 35.4), fait de *xšaiiant-* un titre divin, le confirme. Le roi achéménide est défini comme celui qui exerce parmi les hommes certaines fonctions divines : dire les règles et veiller à les faire respecter. Il est le délégué des dieux dans l'espace terrestre.

Tout concourt à indiquer qu'en 522, le titre de *xšāyaθiya* ne désignait pas le roi unique d'un royaume unitaire, mais référerait à un pouvoir partagé par quelques-uns dans des espaces et des groupes sociaux d'extension variable. Il n'entamera son ascension que pourvu des fioritures que Darius lui a apportées et dont il n'orne que lui-même. Le *xšāyaθiya* n'est « le » roi que devenu le « grand roi », le « roi des rois », le « roi des pays », le « roi sur la terre ». Le titre n'est pas une innovation dictée par l'extension du pouvoir des chefs mèdes et perses à des ensembles géographiques et sociaux plus vastes que l'état-nation. Il est plus ancien, ancré dans la théologie mazdéenne, et sa métamorphose se produit dans le cadre de l'élaboration d'une nouvelle théorie de la royauté par Darius.

9. La place de Zarathushtra. L'homme qui prend le pouvoir à Cambyse est, selon Darius, un mage. Pour la tradition mazdéenne postérieure, les mages sont des dignitaires ecclésiastiques, pour la tradition grecque, les membres d'une confrérie prestigieuse dont les spéculations se situent au confluent de la religion et de la magie. Nous pensons pouvoir reconstruire ce qu'ils étaient au temps de Behistun en combinant deux informations d'Hérodote, qui mentionne les *μάγοι* parmi les tribus mèdes (I 101) et rapporte la nécessité qu'un mage soit présent lors des cérémonies sacrificielles (I 132) : il s'agirait donc d'une tribu mède qui aurait détenu l'exclusivité de la fonction sacerdotale dans certaines provinces iraniennes. L'obscurité étymologique définitive du mot, son absence quasi totale de l'Avesta, où il n'est attesté qu'une fois et apparemment avec le sens de « compagnon tribal », interdisent d'investiguer plus en amont.

Il nous importe peu que l'usurpation de Gaumāta soit réelle ou fictive. Dans le premier cas, l'homme qui prend « les pays » aux Teispides d'Anšan avant de se les faire reprendre par les Perses iraniens est un Mède et un prêtre. Si Bardiya a bel et bien régné, Darius a voulu le faire passer pour tel. L'épisode est donc

révélateur d'un double conflit, national et religieux. L'aspiration des Iraniens au pouvoir sur l'empire de Cyrus a été partagée par les Mèdes et les Perses et s'est réalisée à l'avantage des seconds. Le conflit religieux ne peut avoir opposé deux religions distinctes et ennemies. Darius n'a pas remplacé l'ancienne religion par une nouvelle, puisqu'il se présente comme un restaurateur. Il ne peut non plus avoir rejeté une nouvelle religion instaurée par les mages, puisque ceux-ci resteront le clergé officiel de la perse achéménide. Le plus probable est qu'il a imposé aux mages, tout en maintenant leur dignité, l'autorité du roi comme chef religieux suprême. Ainsi complète-t-il l'image de prestige absolu qu'il entend conférer au *xšāyaθiya* achéménide selon les critères de l'idéologie religieuse mazdéenne : nouveau neuvième *kavi* et délégué des dieux sur la terre, mais aussi successeur en titre de Zarathushtra, en avestique : *zaraθuštrō.təma-*

10. Conclusion. L'idéologie qui préside à l'aménagement de la royauté achéménide historique est ancrée dans la religion spécifiquement iranienne dont l'Avesta constitue le plus ancien témoignage. Nous savons, par l'onomastique mède des documents assyriens, que cette religion était, dans l'Iran occidental et depuis le IX^e s. au moins, en possession des abstractions techniques qui la distinguent de l'indienne (*farnah-* / *x'arənah-*, *fravarti-*). Du point de vue du comparatisme indo-iranien, toute la question est de savoir si elle les avait élaborées ou conservées.

J. K.

SÉMINAIRE : *Lecture de textes védiques, avestiques ou vieux-perses en rapport avec le cours*

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

COURS EXTRA MUROS

Six leçons intitulées « Questions de philologie avestique » ont été faites à l'Istituto Universitario Orientale de Naples, les 22, 23 et 24 avril 2002.

INVITATION DE SAVANTS ÉTRANGERS

Le professeur Alexander Lubotsky, de l'Université de Leiden, a fait une conférence intitulée « Emprunts scythiques et datation de l'Avesta » le 24 janvier 2002.

COLLOQUES

Le professeur a participé et présenté une communication au colloque « Syncrétismes et hérésies dans l'Orient Seldjoukide et ottoman » du Collège de France

(Paris, 7-10 octobre 2001), au colloque « Le temps dans les grandes religions » de l'Université de Liège (11-12 octobre 2001) et au colloque « Zoroastrian Rituals in Context » de l'Université de Heidelberg (10-13 avril 2002).

ACTIVITÉS DIVERSES

Conférences sur le dualisme mazdéen à la Faculté ouverte des Religions et des Humanismes laïques de Charleroi (9 novembre 2001) et sur l'empire perse achéménide à l'Athénée de Huy (19 mars 2002). Le professeur a été « référent » de la thèse « The Avestan Vowels » de Michiel de Vaan à l'Université de Leiden le 29 mai 2002.

PUBLICATIONS

« Le jumeau primordial : un problème de mythologie comparée indo-iranienne », *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 6^e série tome XI, 2000 (7-12), 243-254.

« L'Iran ancien et l'écriture », *Tempus edax rerum. Le bicentenaire de la bibliothèque nationale du Luxembourg (1798-1998)*, Luxembourg, 2001, 143-150.

« Fils du soleil, fils du sacrifice », *Philologia et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, Trier, 2001, 316-322.

« Les saisons des rivières » *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård*, Berlin-New York, 2001, 471-480.

« Résumé des cours et travaux de la chaire de Langues et religions indo-iraniennes », *Annuaire du Collège de France 2000-2001*, Paris, 2002, 731-732.

« Zoroastre dans l'histoire ou dans le mythe ? À propos du dernier livre de Gherardo Gnoli », *Journal Asiatique* 289.2, 2001, 689-702.

« De la tombe à l'enceinte : les mythes indo-européens de fondation urbaine », *Ville et pouvoir : origines et développements*, vol. I, Collection Kubaba Série Actes I, Paris, 2002, 35-41.