

Démons iraniens

Actes du colloque international
organisé à l'Université de Liège les 5 et 6 février 2009
à l'occasion des 65 ans de Jean Kellens

édités par Philippe SWENNEN

Presses Universitaires de Liège

2015

Hommes et dieux dans le formulaire métrique indo-iranien ancien

Philippe SWENNEN

Université de Liège

Abstract

No Indo-iranian formula was coordinating gods with demons, but another one, well attested, was linking mortal men (**marta-*, **martya-*) with gods (**daiva-*). Initially, it was saying the solidarity between both groups, who were meeting on the sacrificial ground. Its use in Rigvedic and Avestan texts shows divergent evolutions. In India, men and gods go away from each other. In Iran, the original coordination, whose negative meaning is appearing, is inserted in an always wider demonic list, which is included in a sentence using another inherited formula, whose theme was the crossing (*TAR*, *tauruuāiia-*) of enmities (*ṭbaešā*). During the evolution process of this formula, men go with the ancient **daiva-* to demonisation.

Résumé

Aucune formule indo-iranienne connue ne coordonne dieux et démons. En revanche, une autre, bien attestée, liait les hommes mortels (**marta-*, **martya-*) et les dieux (**daiva-*). Elle énonçait initialement la solidarité entre les deux groupes, qui se retrouvaient sur l'aire sacrificielle. Son utilisation dans les corpus rigvédique et avestique illustre des évolutions divergentes. En Inde, hommes et dieux s'éloignent lentement les uns des autres. En Iran, la coordination originelle, dont le contenu négatif est en cours de constitution, est insérée dans une liste démoniaque de plus en plus large et ancrée dans un syntagme énonçant un autre thème hérité, celui de la traversée (*TAR*, *tauruuāiia-*) des hostilités (*ṭbaešā*). Au cours de ce développement formulaire, les mortels accompagnent les vieux **daiva-* dans la démonisation.

Les études indo-iraniennes anciennes ont hérité de leurs pères fondateurs, en particulier de Martin Haug, la fascination un peu maniaque de l'opposition, dialectique ou non, entre la catégorie des **daiya-* et celle des **asura-*. La sémantique paradoxale de ces deux mots entre les mondes indien et iranien résulte-t-elle d'un débat né dès l'époque commune? Reflète-t-elle plutôt une évolution divergente dans une branche linguistique? Dans ce cas, est-ce la branche indienne ou

l'iranienne qui reflète le mieux la représentation archaïque ? La réponse complète à ces questions difficiles n'a pas encore été donnée.

Les hommes sont-ils capables de départager les dieux des démons ? D'un point de vue méthodologique, il mérite d'être mentionné que, là où aucune formule coordonnant ou opposant **daiya-* et **asura-* ne peut être présentée comme héritée du matériel poétique utilisé durant l'époque commune, une autre, au contraire, liant **daiya-* et **martiya-* par une coordination en *ca*, remonte à coup sûr à ce patrimoine.

Ce constat n'a rien de neuf. L'information est relevée pour la première fois par Duchesne-Guillemin, qui la mentionne dans une note en bas de page de son *Ormazd et Ahriman* (1953, 27, note 1). Il considère que la formule est indo-iranienne, reflétant une forme ancienne de dualisme, et porte toujours son sens hérité dans le corpus gâthique, c'est-à-dire que *daiuuaišca martyaišca*, perçu à l'époque comme datif pluriel, y signifie « pour les dieux et les hommes ».

Le sujet est plus amplement développé par Emile Benveniste en 1967, dans l'article « Hommes et dieux dans l'Avesta » donné au *Festschrift für Wilhelm Eilers*. La présentation du matériel avestique y est pourtant un peu confuse, sans parler du fait que les attestations du Rigvéda n'ont jamais été énumérées. La lecture de cet article crée avant tout le besoin de retourner au matériel pour dresser un état des lieux précis. La tâche paraît simple du côté avestique, car ce matériel peut être aisément identifié. Il s'avère toutefois que la mise au point n'est pas inutile. Remettant mes pas dans ceux de Benveniste, je me pencherai d'abord sur le cas de figure où *daēuua-* et *mašīia-* sont employés en consécution immédiate et liés par *-ca*, comme s'ils formaient une locution fixe. Dans le corpus vieil-avestique, ce cas de figure ne se présente que deux fois, à l'instrumental pluriel, en Y 29.4 et 48.1.

Y 29.4 : *mazdā sax^oārō mairištō yā zī vāuuərəzōi pairō.ciθiṭ*
daēuuāišcā mašīiāišcā yācā varəšaitē aipī. ciθiṭ
huuō vicirō ahurō aθā nē aṇhaṭ yaθā huuō vasat

« Mazdā est celui qui conserve le mieux en mémoire les préceptes qui ont été appliqués antérieurement par les (mauvais) dieux et les (mauvais) hommes, et ceux qui le seront ultérieurement. Qu'il en soit pour nous comme le Maître qui sait distinguer le veut ! » (Kellens–Pirart 1988, 108).

Y 48.1 : *yezī adāiš ašā.drujəm vāṅghaitī*
hīiaṭ qsašutā yā daibitānā fraoxtā
amərətāitī daēuuāišcā mašīiāišcā
aṭ tōi sauuāiš vahməm vaxšaṭ ahurā

« Puisque, en quête de l'immortalité, malgré les (mauvais) dieux et les (mauvais) hommes, (...) vaincra le trompeur de l'Harmonie par des paroles qui sont ..., lorsque ..., que (la Déférence) accroisse donc la précaution par intérêt pour tes opulences, ô Maître ! » (Kellens–Pirart 1988, 168).

Toujours à l'instrumental pluriel, la formule apparaît en Y 34.5, à peine interrompue par un énigmatique adjectif.

Y 34.5 : *kaṭ vā xšaθrəm kā īštiš śiiədanāi mazdā yaθā vā hahmī
ašā vohū mananḥā θrāiiōidiiāi drigūm yūšmākəm
parā vā vīspāiš parā.vaoxəmā daēuuāišcā xrafstrāiš mašiiāišcā*

« Quelle emprise (rituelle) s'exerce sur vous? Quel rite pour (quand je suis en) acte ou quand je dors, ô Mazdā, afin de protéger, en raison de l'Harmonie et de la divine Pensée, le nécessaire qui vous (rend un culte)? Nous vous avons toujours déclarés supérieurs à tous les dieux infects et aux (mauvais) hommes » (Kellens–Pirart 1988, 126).

Une variante très proche est attestée à l'accusatif pluriel en Y 45.11, où la consécution est également interrompue, tandis que la coordination est modifiée, passant du type Aca Bca au type ABca.

Y 45.11 : *yastā daēuuōṅṅ aparō mašiiqscā
tarā.mqstā yōi īm tarā.mainiiantā
aniiōṅṅ ahmāt yā hōi arəm.mainiiātā
saošiiantō dāṅṅ patōiš spəntā daēnā
uruuaθō brātā ptā vā mazdā ahurā*

« Celui qui, à la suite, a méprisé les (mauvais) dieux et les (mauvais) hommes qui le méprisent et sont différents de celui qui est déferent envers lui, (celui-là) est la bénéfique conscience du maître de maison promis à l'opulence, un compagnon, un frère ou un père, ô Maître Mazdā » (Kellens–Pirart 1988, 158).

Tel est le matériel vieil-avestique. Dans l'Avesta récent, c'est au génitif pluriel que la formule est la plus fréquente. Sa forme est alors *daēuuānqəm mašiiānqəmca*. La détermination porte sur deux thèmes : soit sur les nocivités, *tbaēšā*, soit sur l'emprise, *xšaθrəm*.

Le premier cas de figure est attesté en Y 9.18, en Yt 1.2 sqq., ou encore en Yt 5.13.

Y 9.18 : *nī taṭ yaθa tauruuaieni vīspanqəm tbišuuatqəm tbaēšā | daēuuānqəm
mašiiānqəmca yaθβqəm pairikanqəmca | sādraqəm kaoiiqəm karafnqəmca mairiiānqəmca
bizaṅgranqəm ašəmaoyānqəmca bizaṅgranqəm vəhrkanqəmca caθβarə.zaṅgranqəm |
haēnaiiāscā pərəθu.ainikaiiā dauuqiθiiā patqiθiiā |*

« Pour surmonter la nocivité de tous les nocifs, démons et hommes à eux, esprits-errants et succubes, incultes à deux pattes, saboteurs de l'Agencement à deux pattes, loups à quatre pattes et horde à la face perforante, qui hurle et déferle » (Kellens 2007c, 60).

Dans ce passage, la liste des nocifs est visiblement placée en apposition de *vīspanqəm tbišuuatqəm*, lui-même génitif possessif de *tbaēšā*. Ce référent intermédiaire n'est pas toujours présent. On s'en aperçoit à la lecture du commentaire de Y 9.18 donné par Éric Pirart dans son *Éloge mazdéen de l'ivresse*, dont la clarté permet de surmonter les imprécisions qui entachaient la présentation du matériel donnée par Benveniste. On constate alors que, si *vīspanqəm tbišuuatqəm tbaēšā* est bien une formule à part entière dotée de sa propre valeur métrique, ainsi que l'atteste son parallèle exact en Yt 13.33, les nocifs en tous genres peuvent aussi être

des possessifs subjectifs directs de *tbaēšā*, comme en Yt 1.10 ou en Y 52.2, les deux formules se télescopant même en Yt 14.4, provoquant une répétition absurde de *tbaēšā* (Pirart 2004, 187–192).

Le deuxième référent du syntagme génitif pluriel est *xšaθrəm*, comme en atteste, notamment, la strophe Yt 5.22 sur laquelle Jean Kellens a construit son illustration de ce qu'il nomme le principe d'amphipolarité (2006, 150–154; 2007a, 283–288) :

*auuaŋ āiiaptəm dazdi mē ... yaθa azəm upəməm xšaθrəm bauuāni višpanəm
daxiiunəm daēuuanəm mašiiānəmca yāθβəm pairikanəmca sāθrəm kaoiiəm
karafnəmca*

« ...dass ich die oberste Herrschaft erlange über alle Völker, Dämonen und Menschen, Zauberer und Hexen, (böse) Herrscher, (heidnische) Priester und Ritualisten » (Oettinger, 53).

Dans cette tournure, le verbe principal est *dazdi*. Le génitif possessif est porteur d'une valeur objective.

La formule *daēuuu-* + *mašii-* n'est cependant pas toujours déclinée au pluriel. Trois cas sont attestés au singulier : le nominatif, le génitif et l'ablatif.

Bartholomae donne trois occurrences du nominatif singulier : Yt 1.6, 2.11 et 15.56 (1904, 669 et 1150). Yt 2.11 est un passage problématique, où *daēuuō* et *mašiiō* sont visiblement sujets d'un verbe qui ne se laisse pas aisément identifier. Par contre, Yt 1.6 et 15.56 nous montrent tous deux la formule sujet du verbe *tauruuāii-*. La spécificité du nominatif est que la coordination n'est pas exprimée par *-ca*, mais par *nōiŋ...* *naēda...*, ce qui s'explique par le retournement de point de vue résultant du fait que l'ennemi est en fonction de sujet et non d'objet. Ainsi Yt 15.56 :

*yezi məm yaštō kərənauuāni azəm tē vača framrauūāni mazdadāta x'arənahvanta
baēšaziia yaθa θβəm nōiŋ tauruuāiiāŋ aŋrō mainiiuš pouru.mahrkō nōiŋ yātō nōiŋ
yātumā nōiŋ daēuuō naēda mašiiō*

« Si tu faisais pour moi un sacrifice, je réciterais pour toi ces paroles créées par Mazdā, glorieuses, guérissantes, afin qu'Anra Manyu (...) ne vaille, ni le yatu, ni le démon, ni le mortel. »

Pour le génitif singulier, Bartholomae donne trois occurrences : Y 58.2, 68.8 et Yt 13.142 (1904, 669). Dans la mesure où il laisse entendre que ces trois passages attesteraient la séquence *daēuuahēca tbaēšaŋhō mašiiēhēca*, sa présentation est fautive. L'unique passage illustrant le recours au génitif est Y 68.8 : *xšuuīda...* *yazamaide...* *paitištātē daēuuahēca tbaēšaŋhō mašiiēhēca* (« Nous sacrifions au lait [avec du lait ?] afin de faire front aux hostilités du démon et du mortel »).

Les deux autres passages mentionnés, Y 58.2 et Yt 13.142, attestent une tout autre tournure, où la désinence du syntagme étudié est en apparence celle de l'ablatif singulier.

Y 58.2 : *taŋ nē nēmā nipātū pairī daēuuātačā tbaēšaŋhaŋ mašiiātačā*.

Dans sa lecture traditionnelle, ce passage est compris comme suit par les spécialistes : « Puisse l'hommage nous protéger de l'hostilité du démon et du mortel ».

Yt 13.142 : ... *vanhu.fədrīā ... fravašīm yazamaide ... yaθa hā təm zīzanāt yō vīspe tauruuaiiāt daēuuāatca t̥baešā mašiiāatca.*

« Nous sacrifions à la Fravarti de Vanhu.fədrīā, parce qu'elle donnera naissance à celui qui surmontera toutes les hostilités du démon et du mortel. »

Enfin, un dernier cas, à peine meilleur, est rencontré en Yt 13.89 : ... *yō paoiriō ciθrəm uruuāēsaiiata daēuuāatca haotāt mašiiāatca* (« ... qui, le premier, détourna le visage [du pressurage ?] du démon et du mortel »).



Une première halte permettra de résumer les enseignements de cette présentation du matériel avestique. On relève en premier lieu une nette polarisation entre les passages vieil-avestiques et les passages récents. Il n'y a pas de continuité évidente entre les deux strates textuelles, une observation qu'il faut toujours commenter prudemment : le corpus avestique est un mince ensemble de fragments éparés, il est toujours aventureux d'en dégager des conclusions d'ordre statistique.

Dans l'Avesta récent, nous avons rencontré un leitmotiv formulaire : il s'agit d'un syntagme verbal complet où une forme du thème de présent *tauruuaiia-* a pour complément direct *t̥baešā*, ce dernier ayant lui-même pour complément du nom la coordination *daēuuā- ca mašiiā- ca* qui nous occupe, par le biais d'un *vispanəm t̥bišuuatəm* dont il est l'un des apposés. C'est la tournure attestée par Y 9.18, Y 52.2, Yt 1.10, Yt 13.33, ou encore Yt 14.4.

Yt 1.6 et Yt 15.56 attestent deux variantes de ce même syntagme. Les différences sont de deux ordres : d'une part, *t̥baešō* n'est pas exprimé, d'autre part, la tournure de phrase négative et la fonction de sujet de *daēuuō* et *mašiiō* engendrent une coordination *nōiṭ... naēda...* La seule présence de *tauruuaiia-* suffit à établir que nous restons dans le même contexte. Cependant, les « hostilités des démons et des mortels » ne sont pas indissolublement liées à ce seul verbe.

En Y 68.8, c'est de faire face aux hostilités dont il est question, dans un passage qui est le seul à nous donner un exemple acceptable du génitif singulier de *daēuuā- ca mašiiā- ca*.

En Y 58.2, il s'agissait de se protéger des hostilités : *nipātū*. Le passage est difficile à exploiter parce qu'il est grammaticalement très mauvais : si *t̥baēšanhaṭ* veut représenter un ablatif (et quelle autre solution pourrait-on tenir pour plausible?), la désinence thématique sur un thème athématique, celui de *t̥baēšah-*, est pour le moins un problème. Cette inélégance syntaxique paraît avoir été levée par Tremblay, qui voit en *t̥baēšanhaṭ* la forme régulière d'un adjectif doté de la désinence ablative sur base du modèle de celle des noms thématiques (2006, 261).

Du point de vue morphologique, la solution est convaincante et, gardant à l'esprit que la syntaxe impose que l'adjectif en question porte sur *daēuuāaṭ*, le passage qui échappait à Bartholomae peut être complètement régularisé : « Puisse notre hommage protéger durablement du démon hostile et du mortel ! ».

Cette amélioration est peut-être la clé de lecture de Yt 13.89, où *haotāt* serait l'épithète de *daēuuāaṭ*, ce qui n'aide malheureusement pas à en élucider la sémantique.

Les incertitudes de Bartholomae et les inconséquences de Benveniste m'imposaient de reprendre de zéro la présentation du matériel disponible. Avant même d'entrer dans la dimension comparatiste, c'est-à-dire dans la confrontation de ces textes avestiques avec des passages védiques, des enseignements préliminaires doivent être tirés de cette première description.

Sous réserve de l'habituelle précaution méthodologique relative à la valeur statistique des fragments avestiques parvenus jusqu'à nous, il semble que la présentation par ordre chronologique des occurrences des syntagmes coordonnant *daēuuua-* et *mašīia-* permette d'identifier une dynamique.

Au niveau vieil-avestique, les deux mots coordonnés constituent à eux deux une formule qu'augmente parfois un adjectif, mais sans lien privilégié avec aucune racine verbale et sans insertion systématique de ladite formule dans un contexte syntaxique plus large qui soit identifiable. Y 58.2 est fondamentalement dans la droite ligne de cet héritage. Grâce à Xavier Tremblay, nous sommes en mesure de reconnaître dans *daēuuāaṭca t̥baēšaṇhaṭ mašīiāaṭca* la formule connue des Gâthâs, mais déclinée à l'ablatif singulier, *t̥baēšaṇhaṭ* prenant la place de *xrafstrāiš* en Y 34.5. C'est la même tournure que nous retrouvons aussi en Yt 13.89, où *haotāt* devrait donc être un adjectif.

Il faut en arriver à l'Avesta récent pour voir la coordination des démons et des mortels déclinée au génitif, déterminant les hostilités, ou *t̥baēšah-*. Y 68.8 paraît de ce point de vue emblématique du surgissement d'une formule nouvelle préparée par Y 58.2. Les hostilités sont objet du verbe *TAR*, toujours fléchi sur son thème récent, *tauruuāiia-*. Comme l'avait bien vu Benveniste, les démons et mortels sont progressivement augmentés d'autres ennemis, de plus en plus nombreux, ce que montre bien, par exemple, Y 9.18. C'est l'une de ces listes longues qui est en dernier lieu transférée sur le référent *xšaθrəm* dans le Yt 5, opération de réutilisation du formulaire poétique qui intervient donc en fin de processus. C'est ce qui fait de Yt 5.2 un mauvais témoin de la période indo-iranienne commune, amphipolaire ou non.



Tournons-nous maintenant vers le Rigvéda. Si chacun sait que la coordination **daiya - + *martīja* - est héritée de l'époque indo-iranienne commune, personne n'a essayé d'explorer plus avant le témoignage rigvédique, sans doute en partie par

l'effet du découragement que l'on peut ressentir devant la liste des occurrences de ces deux mots (Grassmann 1873, 630 et 1009). Or, grâce à Lubotsky (1997a II, 696 sqq. et 1045 sqq.), nous disposons d'un instrument rendant la recherche infiniment plus commode. Il permet de vérifier la pertinence de la présentation du matériel indien faite par les iranistes, un travail qui mérite assurément d'être fait, car on éprouve un doute à la lecture de la Konkordanz C incluse dans les prémisses de dictionnaire de Schlerath (1968 II, 150), qui présente le syntagme védique *devá-mártya-* comme « sehr häufig » sur base de l'article de Benveniste, où ne figure pourtant aucun recensement des strophes védiques. On le sait, c'est de cette manière que notre science a bien souvent engendré ses propres légendes.

Un premier survol rapide du matériel présenté par Lubotsky montre que les occurrences d'une coordination de *devá-* et *mártya-* par *ca* dans un même pada sont rares. Au génitif singulier, il existe un *devásya mártasya ca* en 2.7.2b. À l'accusatif pluriel, on relève l'existence du pada *antár deván mártýāñś ca* en 8.2.4c. C'est tout : sehr häufig, on le voit !

Il y a cependant moyen d'élargir un peu la base statistique de la recherche en prenant le parti d'intégrer quelques variantes formulaires visiblement très proches.

Ainsi, au génitif pluriel, la formule *devánām utá mártýānām* apparaît à trois reprises : 4.12.5b, 9.97.24b, 10.88.15b. Il paraît permis d'intégrer au même matériel deux padas supplémentaires :

6.15.13c : *devánām utá yó mártýānām*

10.4.2c : *dūtó devánām asi mártýānām*

Intégrer la coordination en *utá* à la collecte du matériel concerné ne pose aucun problème : il ne s'agit de toute évidence que d'une légère variante, dont le contenu sémantique est rigoureusement identique à celui de la coordination en *ca*. De même, 10.4.2c consiste en une variante extrêmement proche, où la particule de coordination tombe au profit du verbe *asi*, dont la position intermédiaire entre les deux possessifs de *dūtó* suffit à dire la valeur implicitement coordonnante.

Le caractère figé de la formule, la force de sa dimension métrique sont par ailleurs confirmés par l'extrême rareté des enjambements. Deux cas seulement se présentent :

8.97.9a-b : *ná tvā devása āsata*

ná mártýāsa adrivaḥ |

6.48.19 a-b : *paró hí mártýair ási*

samó devaír utá śriyá |

Ceci dit, même en nous montrant souples avec la théorie de la formule, nous n'avons toujours pas atteint les dix occurrences de la coordination recherchée, c'est-à-dire que nous en trouvons moins que dans le corpus avestique. Soucieux d'ouvrir un peu le jeu, nous pourrions prendre l'option d'intégrer au recensement les passages où, par exemple pour des raisons métriques, *márta-* supplante *mártya-*.

Le matériel n'en devient pas surabondant pour la cause, mais quelques occurrences supplémentaires viennent grossir les rangs.

- 1.100.15a : *ná yásya devá devátā ná mártāḥ* |
 2.27.10b : *yé ca devá asura yé ca mártāḥ* |
 6.15.8c : *devásas ca mártāsas ca jágrvim* |
 4.2.3d : *yusmāñś ca deván víśa á ca mártān* ||

Voilà donc l'essentiel du matériel collecté. Le premier enseignement, je l'ai déjà suggéré, est la modicité même du nombre d'occurrences de cette coordination dans le corpus du Rigvéda, qui contredit l'affirmation manifestement invérifiée de Schlerath.

Passons à l'interprétation. En regard du témoignage avestique, une première nécessité méthodologique consiste à examiner les référents des formes génitives.

Au génitif singulier, nous avons rencontré notre coordination en

- 2.7.2 : *má no árātir īsata*
devásya mártasya ca |
pārṣi tásyā utá dviśāḥ ||

« Que la défaveur du dieu et du mortel n'aie pas prise sur nous! Sauve (nous) aussi de cette hostilité! » (EVP XII 14).

Dans cette strophe, dont le destinataire est Agni, le référent de la coordination par *ca* est *árātir*. Observons toutefois la proximité de contexte de cette strophe avec les passages avestiques : dans la mesure où *árātir* et *dviśāḥ* menacent conjointement le laudateur, les *dviśāḥ* peuvent elles aussi émaner du dieu et du mortel. En ce sens, il semble que le thème de l'hostilité des dieux et des mortels fasse partie du matériel formulaire hérité, une information que Schlerath ne connaissait peut-être pas, ou qu'il a jugé hors propos d'utiliser parce que le pada *c* est d'un point de vue syntaxique une phrase autonome, et non un passage parallèle au sens strict.

Notons aussi une variante remarquable de 2.7.2 en

- 8.71.1 : *tvám no agne máhobhiḥ*
pāhí vísvasyā árāteḥ |
utá dviśó mártasya ||

« Toi, ô Agni, protège nous avec tes puissances contre toute disgrâce, / et contre l'inimitié du mortel! »

La difficulté de cette strophe procède de son isolement. L'inimitié du mortel, qui n'est en l'occurrence pas coordonnée à celle d'un dieu, est-elle une variante isolée reflétant l'inspiration de l'auteur de cette strophe ou le fossile d'une formule très ancienne dont la variante avec coordination *devá-* + *mártya-* aurait été le développement secondaire? À vrai dire, nous l'ignorons.

Sur l'origine héritée de *dviś-* comme référent de la coordination étudiée, nous ne pouvons nous rapprocher davantage du témoignage donné par le matériel avestique.

Voyons maintenant les coordinations par *utá* au génitif pluriel.

4.12.5a-b : *mahás cid agna énaso abhíka*
úrvád devánām utá mártýānām |

« (Libère-nous) du grand tort, ô Agni, à l'instant-critique, de l'encerclement des dieux et des mortels » (EVP XIII 15).

En l'occurrence, nous n'avons pas affaire à *dvīs-*. Dans la mesure où *énaso* et *urvád* évoquent un contexte hostile, nous pouvons garder à l'esprit que l'auteur de 4.12.4 demande au feu de libérer des torts commis pour réobtenir l'innocence aux yeux d'Aditi.

9.97.24b : *rājā devánām utá mártýānām*

« Le roi des dieux et des hommes »

Nous nous trouvons ici confrontés à l'empilement formulaire typique des hymnes à Pavamāna : il ne se dégage rien de grandement édifiant de ce passage, mais l'illustration de la solidarité entre hommes et dieux, connotée de manière positive, est par contre très visible. C'est évidemment plus qu'un détail.

10.88.15 : *dvé srutí aśṛṇavam pitṛṇām*
ahám devánām utá mártýānām |
tábhyām idámī víśvam éjat sám eti
yád antará pitáram mātáramī ca ||

« (Il y a) deux chemins des pères, moi je l'ai appris, (celui) des dieux et (celui) des mortels. / Vers eux deux conflue tout ce (qu'on voit de) mobile qui (est) entre le père (Ciel) et la mère (Terre) » (EVP XIV 23).

Ce beau passage, exprimant un climat très différent de celui que suggèrent les extraits tirés des livres familiaux, me paraît surtout illustrer l'orientation moniste que commence à prendre la pensée indienne dès la fin de la période de production des hymnes. C'est, du même fait, le support de l'expression d'un éloignement croissant entre hommes et dieux.

6.15.13c-d : *devánām utá yó mártýānām*
yájiṣṭhaḥ sá prá yajatām ṛtāvā |

« Étant le meilleur sacrifiant des dieux et des mortels, qu'il sacrifie, étant le tenant de l'Ordre! » (EVP XIII 48).

Il s'agit à nouveau d'un passage dédié au Feu, où s'affirme l'idée que dieux et hommes sont liés et non opposés par le sacrifice. Ils sont à nouveau solidaires, en l'occurrence dans leur subordination au Feu. Car, supérieur à eux tous, c'est ce dernier qui, par excellence, garantit la correction et le succès de l'opération rituelle.

Quant à 10.4.2c, nous n'y lisons rien que de très banal : le feu est messager des hommes et des dieux (*dūtó devánām asi mártýānām*).

Enfin, j'ai mentionné une attestation à l'accusatif pluriel.

8.2.4 : *indra ít somapá éka*
indraḥ sutapá viśváyuḥ |
antár deván mártyaṃśca ||

« Indra est bien l'unique buveur de soma. Indra est, entre hommes et dieux, le buveur de suc détenteur de toute durée de vie. »

Ce passage est important en ce qu'il montre bien que la coordination exprime fondamentalement une accointance : Indra, qui est à la fois le roi des dieux et le plus anthropomorphe d'entre eux, unit les deux catégories par la supériorité qui l'isole de chacune.



Ce survol rigvédique remet en cause une fois de plus les certitudes apparentes construites sur le sable des rumeurs. Dans le Rigvéda, *devá + mártya* coordonnés par *ca* forment un syntagme rare. Le matériel n'est exploitable qu'à condition de l'étendre à quelques occurrences supplémentaires, comme par exemple le cas des coordinations par *utá*. La coordination connectée à un référent *dvíṣ-* n'est pas directement attestée : en revanche, des passages contextuellement très proches sont identifiables. Le matériel est donc ténu : il est possible, mais ce n'est pas sûr, que le thème de « l'hostilité des hommes et des dieux » soit hérité, ce que ne montre pas clairement le matériel avestique, et, en particulier, ce que ne montre pas du tout le matériel gâthique. Il y a mieux : le cas particulier de 8.71.1 nous conduit à nous demander si un syntagme originel *dvíṣ- mártyasya* n'a pas pu fusionner à époque très ancienne, en tout cas à l'époque indo-iranienne commune, avec la coordination dont la forme védique est *devá-ca + mártya-ca*.

L'innovation des auteurs de l'Avesta, plus précisément celle des auteurs de strophes en avestique récent, semble avoir consisté à fondre ensemble deux vieilles formules, *viśvā dvēṣāṃsi tarati / vīspā tbaešā tauruuaiiama* d'une part, et *dvīṣāḥ devásyaca mártyasycaca*, pour le dire en sanskrit, d'autre part. Le caractère presque systématique du lien entre les deux thèmes dans l'Avesta récent est un trait spécifique du développement de ce corpus, qui le distingue autant de l'Avesta ancien que du Rigvéda. En ce sens, il est risqué de prendre un passage tel que Yt5.22 comme témoin d'une architecture du panthéon indo-iranien : c'est un passage qui se trouve au terme du processus de production de formules en avestique, il est indémontrable qu'il représente toujours le panthéon hérité.

Le thème de la traversée des hostilités est hérité : il est connu du Rigvéda et apparaît en Y28.6, pour la seule attestation de la racine *TAR* dans le corpus vieil-avestique, une donnée qui ne peut laisser indifférent. Il est ensuite redéployé dans le corpus avestique récent pour exprimer l'espérance du sacrificant qui, reproduisant le choix sacrificiel décisif de Zarathushtra, obtient ainsi un résultat préfigurant celui, définitif, que ce dernier conquerra pour de bon lors de son retour, pour l'équivalent mazdéen de la parousie. Cette connexion métaphorique entre le fait de

surmonter les hostilités et la conquête de la vie éternelle, la longue vie (*daragāiīū*) mentionnée en Y28.6, est elle aussi héritée : on le voit bien, par exemple, dans le lien entre RV 6.2.4. et 6.2.5. (*śatāyusaṃ*).

Le deuxième thème est celui dont je suis parti, c'est-à-dire celui qui coordonne *devá-* et *mártya-*. Cette coordination en elle-même constitue sans aucun doute une formule héritée. Sur la dimension elle aussi héritée de la connexion de cette formule au thème des hostilités (*dvésāṃsi / tbaešā*), les limites imposées par le témoignage védique viennent d'être rappelées.

Comme l'a bien vu Benveniste, la coordination de **daiya-* et **martiya-* exprimait initialement la solidarité entre les hommes et les dieux et non une opposition, comme le croyait Bartholomae. Il faut attendre le livre X du Rigvéda pour que les deux groupes soient polarisés. Sur base des passages de la même collection qui ont été envisagés, il est certain qu'un premier élément doctrinal fondant cette solidarité est à chercher dans la pratique sacrificielle elle-même. Les hommes et les dieux sont différents mais ils ont un point de rencontre précis : l'aire sacrificielle, autour du Feu, qui est lui-même le meilleur sacrifiant parmi les dieux et les mortels. Or, ce motif est également présent, certes déjà retravaillé, dans le corpus gâthique, en Y29.4 et 34.5 : Mazdā est d'entre tous celui qui se rappelle le mieux le culte correct, et le fait de déclarer les Immortels Bénéfiques supérieurs aux mauvais dieux et aux mortels met sur la voie de ce rite.

Toujours sur base du Rigvéda, il y a un deuxième motif de solidarité entre hommes et dieux, que l'Avesta ne connaît pas. C'est celui de la parenté entre hommes et dieux, qui s'appuie sur la descendance d'Aditi. En 4.12.4–5, il est explicite que le fait de retrouver l'innocence d'Aditi, dont on ignore d'ailleurs si c'est l'innocence héritée d'Aditi ou l'innocence antérieure à Aditi, permet d'échapper à l'encerclement par les pôles humain et divin. Cela ne prouve toutefois pas l'hostilité de ces derniers : ne sont-ils pas plutôt la fatalité de la rencontre sacrificielle, fatalité que le sacrifiant cherche à dépasser en redevenant l'embryon mythologique ?

La strophe 8.2.4 n'interdit nullement cette hypothèse, bien au contraire. Elle exprime autrement le lien entre hommes et dieux en renvoyant par ailleurs aux fréquentes juxtapositions paradoxales entre *mártya-/márta-* et Indra : or, les origines du premier remontent à la gémellité perdue avec le second. C'est un autre matériel, que je ne puis détailler ici, mais où l'essentiel, dans la strophe mentionnée, est dit par le fait qu'Indra se trouve parmi les hommes et les dieux. Les deux catégories fondent avant toute chose une assemblée, celle qui se réunit sur l'aire sacrificielle, pour les libations de soma.

Les enseignements du matériel mis en comparaison me paraissent donc certains sur un point : il n'y a jamais eu d'opposition entre les **daiya-* et les **martiya-*, car ils ont toujours été liés les uns aux autres par le sacrifice et par une lointaine origine commune. Le témoignage rigvédique montre que les deux catégories sont appréciées d'une manière globalement positive dans le contexte sacrificiel, c'est-à-dire sous l'arbitrage d'Indra ou sous celui du Feu. Cependant, nous avons

rencontré des passages plus ambigus, aussi est-il bien exact que nous sommes en présence d'une situation complexe. Il n'y a toutefois pas d'identité totale entre cette situation et celle que révèle le corpus avestique. De ce côté, une analyse diachronique ou, si j'ose dire, génétique des formules incluant la coordination des **daiua-* et des **martija-* met clairement en exergue le durcissement progressif de la polarisation connotant les deux mots de façon négative. Là où les strophes gâthiques sont incompréhensibles si Kellens et Pirart ne mettent pas des « mauvais » entre parenthèses devant « hommes » et « dieux », la formule est parfaitement univoque dans la liste du Yt 5. Il s'est donc bel et bien passé quelque chose entre la fin de la période commune et l'émergence de la doctrine mazdéenne. Nous n'en connaissons pas le contenu, mais nous pouvons être sûrs du contexte : c'était sur l'aire sacrificielle, cela portait sur la place d'un ou de plusieurs **asura-*, et cela, en se jouant dès la cosmogonie, détermine l'issue eschatologique.