288171B(2)

Publication de l'Université de Téhéran
No. 1461 / 2

Jacques Duchesne - Guillemin

OPERA MINORA

II

ZARATHUŠTRA

ET SA

RELIGION

Téhéran 1975

288172B

2881713(2)

Publication de l'Université de Téhéran

No. 1461 / 2

Jacques Duchesne - Guillemin

OPERA MINORA

II

ZARATHUŠTRA

ET SA

RELIGION

Téhéran 1975

UNIVERSITÉ DE LIÈGE BIBLIOTHÈQUE

© 1975, Tehran University Press

ناشر

مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

چاپ وصحافی این کتاب در بهمن ماه ۱۳۵٤

در چاپخانهٔ مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران به پایان رسید

کلیهٔ حقوق برای دانشگاه تهران محفوظ است

بها : ٤۰۰ ریال

400 Rls.

Préface aux Opera Minora

Quand mon ami le professeur Bahram Faravashi me proposa de réunir en volumes mes articles d'iranologie, j'acceptai avec empressement cette nouvelle occasion de collaboration entre nos deux pays.

Quelque lecteur s'ingéniera peut – être à découvrir – ou à inventer – entre ces morceaux, nés pour la plupart du hasard ou de sollicitations occasionnelles, des liens profonds.

J'ai groupé en tête du premier volume, après un éloge de mon maître et Prédécesseur à l'Université de Liège, Auguste Bricteux, qui y commença son enseignement dès 1904, et un rapport sur l'étude de l'iranien ancien au 20e siècle, les articles concernant les Achéménides, surtout leur religion, en rejetant aux deux volumes suivants les autres études sur la religion de l'Iran ancien, sur ses rapports avec le pensée grecque et avec la religion d'Israël, etc.

Une bibliographie détaillée, arrangée par ordre chronologique et comprenant même mes livres et articles sur Paul Valéry et d'autres écrivains français, terminera le 3e et dernier volume du présent recueil.

Les presses de l'Université de Téhéran, dirigées avec un dévouement infini par professeur Faravashi, se sont acquittées parfaitement de leur tâche.
Téhéran, le 5 novembre 1974.

J. Duchesne – Guillemin
Professeur à l'Université de Liège
Docteur *honoris causa* de l'Université de Téhéran.

Avertissement au lecteur de ce volume

Le second volume de mes Opera Minora commence – à tout seigneur, tout honneur – Par un résumé des Câthâs de Zarathuštra. Ma traduction complète de ces hymnes a été récemment réimprimée par Robert Laffont. Mais elle est périmée. La plus récente est celle de S. Insler, dans la collection *Acta Iranica*.

Les deux articles concernant le Léontocéphale sont maintenant dépassés par deux contributions présentée au 2e Congrès des Etudes Mithriaques, Téhéran 1975, par Hinnells et von Gall.

Art and Religion under the Sasanians complète et corrige *Art et Religion sous les Sassanides*.

Le dernier article, *Le dieu de Cyrus*, est ma communication au 2e Congrès Mondial d'Iranologie tenu à Shiraz en 1971 à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'empire perse par Cyrus le Grand. Je suis particulièrement heureux de reproduire au moment où vient de finir le 3e Congrès Mondial d'Iranologie, qui était aussi le 2e Congrès des Etudes Mithriaques. Car le dieu de Cyrus, comme j'ai essayé de le montrer, n'était autre que Mithra.

J. Duchesne – Guillemin
Téhéran, le 7 Septembre 1975

Table des matières

Les hymnes de Zarathustra (Revue de l'Histoire des Religions, Juillet 1961) 1
On the Complaint of the Ox-soul (Journal of Indo-European Studies, I, 1973) 21
Yasna 45 and the Iranian Calendar (Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XIII, 1950 25
La Preghiera nello zoroastrismo (La Preghiera, Roma, 1967) 31
The Religion of ancient Iran (Historia Religionum, I, 1969) 71
L'Iran antique et Zoroastre (Histoire des Religions, Pléiade, I, 1970) 125
L'Eglise sassanide et le mazdéisme (Histoire des Religions, Pléiade, II, 1971) 195
Le xvarənah (Annali Istituto Orientale, Nopoli, Sezione linguistica V, 1963) 225
L'homme dans la religion iranienne (Anthropologie religieuse, 1955) 239
L'initiation mazdéenne (Initiation, 1965) 255
Rituel et eschatologie dans le mazdéisme (Numen, 1961) 263
De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne (Festgabe Hermann Lommel, 1960) 269
L'expansion de Baga (Festschrift Wilhelm Eilers, 1971) 275
Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra (Numen, 1955) 277
Aion et le léontocéphale (La Nouvelle Clio, X, 1960) 283
The "form of fire" (Unvala Memorial Volume, 1964) 291
The six original creations (Zarthoshti Madressa Centenary Volume, 1967) 295
Iranische Kosmogonien (Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Weltschöpfung) 297
Dualismus (Reallexikon für Antike und Christentum) 303
Explorations dualistes avec Ugo Bianchi (L'Antiquité classiques XXVIII, 1959) 313
Notes on Zervanism (Journal of Near Eastern Studies, XV, 1956) 325
R.C. Zaehner, Dawn and Twilight of Zoroastrianism (Indo-Iranian Journal, VII 1964) 331
Art et Religion sous les Sassanides (La Persia nel Medioevo, Accademia dei Lincei, 1971) 343
Le dieu de Cyrus (Acta Iranica, 3, 1975) 367
Art and Religion under the Sasanians (Memorial J. de Menasce, 1975) 379

Les hymnes de Zarathuštra

Au moment où est réimprimé le Zend-Avesta *de Darmesteter, il a paru opportun de fournir aux non-spécialistes un résumé des gâthâs qui tienne compte des progrès accomplis en plus de soixante ans par la philologie iranienne*[1].

***

Les gâthâs sont notre source presque unique pour la connaissance de Zarathuštra et de sa doctrine. Elles sont obscures. La traduction de Darmesteter n'en donne qu'une idée insuffisante. Elle s'appuie en partie sur la traduction pehlevie ; or, celle-ci procède mot à mot sans tenir compte des fonctions indiquées par une morphologie dont le sens était perdu. Les traducteurs paraissent avoir su, tout au plus, par tradition, sommairement de quoi il s'agissait.

La structure des phrases nous est plus claire qu'aux traducteurs pehlevis, grâce à l'étroite parenté de la langue avec le sanskrit des Vedas, que nous connaissons et qu'ils ignoraient. Mais il faut compter avec les changements qui, depuis l'époque indo-iranienne, ont dû se produire dans la religion, notamment par l'action de Zarathuštra lui-même.

Quoi qu'il en soit, les gâthâs ne nous semblent plus, sauf la dernière, avoir été des prêches, comme l'ont cru la plupart des savants modernes jusqu'à Hoffmann, Humbach et Molé, mais des prières, des hymnes adressés aux divinités, comme le sont les hymnes védiques. Elles contiennent donc moins encore qu'on ne croyait l'exposé de croyances, que pourtant elles présupposent.

La similitude de genre avec les hymnes védiques accuse

1) Cet essai a été lu par Kaj Barr, de Copenhague, qui a suggéré plusieurs corrections.

l'originalité des gâthâs, entre lesquelles règne une incontestable unité de ton et de sujet, qui ne peut mieux s'expliquer que par l'intention d'un auteur. Ceci condamne les thèses (Darmesteter, Molé) qui nient le caractère historique de Zarathuštra.

Les gâthâs sont groupées d'après le mètre : un mètre différent, et un seul, caractérise chacune d'elles. Les tentatives faites soit pour justifier ce classement (Molé)[1], soit pour lui en substituer un meilleur (Nyberg, Duchesne-Guillemin, etc.), sont incertaines. Il faut le prendre comme il est.

Malgré l'unité générale de style et de contenu, chaque chapitre a une physionomie propre, soit par son sujet, soit par quelque détail. Voici le résumé de chacun d'eux, surtout d'après la traduction et le commentaire de Humbach, dont l'ouvrage, *Die Gâthâ des Zarathuštra*, 2 vol., Heidelberg, 1959, est indispensable, mais de lecture difficile[2].

Yasna 28, en chacune de ses onze strophes, nomme le Seigneur Sage *(Ahura Mazdā)*, la Justice *(Aša)*[3] et la Bonne Pensée *(Vohu Manah)*.

En premier lieu, le prophète, dans l'attitude de la prière (les mains tendues), s'adresse au Seigneur Sage, à l'Esprit bienfaisant *(Spənta Mainyu)*, à tout leur cortège, pour que le Seigneur entende la bonne pensée (du prophète) et la voix de la vache.

Il demande, en échange de son culte, selon la Justice, le bonheur matériel et spirituel.

Il énoncera des hymnes sans précédent et espère du

1) Selon Molé, *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (à paraître dans les « Annales du Musée Guimet »), les cinq gâthâs s'articulent en un office de Nouvel An, anticipation de la fin du monde. Mais si elles constituaient un tout aussi cohérent qu'il le dit, on ne comprend pas pourquoi elles s'interrompraient, par deux fois, pour faire place à des textes qui n'ont, eux, certainement rien d'eschatologique : le Yasna aux sept chapitres et le ch. 52. — Je considère comme un privilège d'avoir pu assister à la défense de thèse de Marian Molé, en 1958, et d'avoir eu communication de son manuscrit.

2) Cf. *Kratylos*, 1960, p. 41 sq.

3) Sur l'interprétation de cette entité, et de toutes les autres, on trouvera des explications dans le volume de la collection « Mana », sous presse, consacré à la religion de l'ancien Iran.

Seigneur, de la Justice et de la Bonne Pensée, auxquels appartiennent l'Empire[1] *(Xšathra)* et l'Application *(Ārmaiti)*, qu'ils lui viendront en aide.

Il veille à la récitation, à la bonne pensée et au rite, pour avoir part à la Justice.

« O Justice, quand te verrai-je ? » Il espère y parvenir par la Bonne Pensée et par la Discipline qui conduit au Seigneur Sage, et en proclamant : « Écartons par la langue les impies ! »

Que le Seigneur Sage accorde à Zarathuštra le don durable de son puissant appui, contre l'hostilité de ses ennemis !

Que cette bonne fortune, les faveurs de la Bonne Pensée, soit donnée à Zarathuštra et à Vištāspa par la Justice, par l'Application et par le Seigneur Sage, lequel fasse connaître ses commandements ; et aussi à Frašaoštra et à tous.

Z. craint d'irriter par ses louanges la Triade puissante et secourable ; puisse-t-elle exaucer ceux qu'elle en juge dignes, les justes. Z. saura lui chanter des hymnes magnifiques, qu'elle conservera à jamais. Puisse le Seigneur Sage enseigner de sa bouche à Z. à énoncer la « première existence »[2].

Yasna 29. Zarathuštra exprime la plainte de la vache qu'on mène au sacrifice et lui cherche un maître qui prenne soin d'elle. Le sacrifice sanglant, accompagné d'offrande et de consommation de haoma, sera remplacé par la libation de lait. Selon Humbach, c'est une erreur de parler de « l'âme du bœuf ». Ce sont les traducteurs pehlevis qui, selon une tendance qui paraît encore ailleurs, ont identifié la vache, ici nommée, au Bœuf primordial de la cosmogonie : par une erreur analogue, ils expliquent Y. 30.4 par référence à l'homme primordial. (Cependant, déjà l'Aveste récent (Yt. 14.54, etc.) parle de l'âme du bœuf.)

La plainte de la vache est entendue d'Ahura Mazdā, qui lui assigne, par Bonne Pensée, Zarathuštra pour maître ;

1) Ou : la Puissance.

2) Cette expression paraît faire allusion aux origines. La traduction de Humbach, *Lebensgrundlage*, est recherchée, comme toutes ses traductions de notions fondamentales : elles se ressentent d'un parti pris de s'écarter de Bartholomae.

et les assistants se laissent persuader de changer de rite.

Selon Molé, il n'y a pas de changement de rite ; il y a transposition mythique du mélange de haoma et de lait, détail depuis toujours caractéristique de la liturgie : on retrouve dans l'Inde, dans le mythe de Soma, une transposition parallèle du sacrifice Maitrāvaruṇa[1].

De toute façon, Zarathuštra est ici investi d'une haute fonction, un ordre nouveau semble être fondé.

La vache se plaint de traitements cruels et cherche, auprès de son créateur, le maître qui lui est destiné et qui la soignera.

Son créateur se tourne vers la Justice. Mais celle-ci n'a personne. Le seul recours est dans le Seigneur Sage.

Celui-ci connaît les actes des démons et de leurs sectateurs, dont il est juge. Aussi Z. s'en remet-il à lui, avec la vache laitière. Il n'est pas possible à un éleveur de vivre au milieu des trompeurs (sectateurs des démons et sacrificateurs de bœufs). Mais le Seigneur Sage confirme que le sort de la vache n'est pas réglé par la Justice. La vache a été créée pour l'éleveur ; le Seigneur a institué la maxime par laquelle la vache donnera son lait (pour la libation et pour la nourriture) en échange des soins d'élevage. Mais il faut un pasteur pour appliquer cette maxime ; (pour cette œuvre de bonne pensée), la Bonne Pensée doit désigner ce pasteur.

C'est Zarathuštra. Il nous[2] chantera des hymnes, si je donne douceur à sa voix.

La vache se plaint encore : devra-t-elle se contenter de la voix d'un faible, alors qu'il faudrait un fort ? Qui sera-ce ? — Que le Seigneur donne puissance, dans la Justice, à ceux qui procurent bon gîte et paix (s'abstenant d'immoler la vache).

« Où sont la Justice, la Bonne Pensée, la Puissance ? Recevez-nous, moi et cet homme, au grand don sacramentel, ô Sage ! O Seigneur, descendez à notre aide ! »

1) Molé, *Le problème zoroastrien...* ; Lommel, ZII, 1935, p. 96 sq. et *Paideuma*, 1949, p. 207 sq.

2) Humbach met la str. 8 dans la bouche de la Justice, mais les mots « à nous, ô Sage, et à la Justice » me paraissent précisément exclure cette interprétation et indiquer que c'est la Bonne Pensée qui parle.

YASNA 30 n'est pas l'exposé d'un mythe des origines, c'est le commentaire, par Zarathuštra, d'un choix qui se fait actuellement, au moment même où il officie, entre les bonnes pratiques, paroles et pensées et les mauvaises, entre la Justice et la Tromperie. Les divers acteurs de ce choix sont les deux Esprits primordiaux, les hommes qui suivent leur exemple et que la vie future rétribuera en conséquence, et les daēvas, qui choisissent la tromperie. Zarathuštra s'associe à Ahura Mazdā dans la lutte contre les trompeurs et annonce le triomphe des justes[1].

Zarathuštra adresse ses louanges au Seigneur Sage et à son cortège, qui s'approchent du sacrifice. Puissent-ils écouter de leurs oreilles et voir dans le feu l'invitation qui les concerne, ainsi que les fidèles triés un à un !

Voici les deux esprits primordiaux, les jumeaux, l'un meilleur, l'autre mauvais, en pensées, paroles, actions ; et entre eux deux, les généreux choisissent bien, non les avares.

Et quand ces deux esprits se rencontrent, on choisit entre vie et non-vie et entre les rétributions finales : très mauvaise pour le trompeur, mais pour le juste, l'Excellente Pensée.

De ces deux esprits, le Trompeur choisit les pires actions, tandis que choisit la Justice le très bienfaisant Esprit, vêtu des très fermes cieux — et que font de même ceux qui se rangent, par leurs actes, du côté du Seigneur Sage.

Mais les daēvas ne choisissent pas bien. L'aberration s'empare d'eux tandis qu'ils réfléchissent : ils choisissent les pires pensées, courent se joindre à la fureur meurtrière, dont les hommes infestent le monde (par le sacrifice sanglant).

Le Seigneur Sage (au contraire) récompense son fidèle par des biens corporels et spirituels.

Les fidèles lui confèrent puissance pour la lutte contre les

1) Le choix est donc actuel ; mais plutôt, de tous les temps, car des esprits primordiaux y participent. On dira : seulement maintenant. Mais alors à quoi bon ces deux esprits depuis l'origine ? Zarathuštra repense le vieux mythe des jumeaux primordiaux en faisant de ceux-ci les acteurs d'un choix. Même si ce choix n'est mis en scène qu'au moment présent du sacrifice, il donne à ces esprits leur raison d'être. Une nouvelle cosmogonie est impliquée, sinon formulée.

trompeurs ; ceux-ci, lors de la victoire finale, seront dépossédés en faveur des justes.

Puissions-nous être ceux qui feront resplendir le monde dans la rénovation finale !

Ce sera la ruine de la tromperie. Des chants s'élanceront, comme des attelages rapides, vers la Bonne Pensée, le Seigneur Sage et la Justice.

Il vous suffit, ô hommes, de comprendre les commandements, avec les rétributions qui y sont attachées, pour que tout aille pour vous à souhait.

Yasna 31. L'objet du choix apparaît ici dans sa totalité : ce n'est plus seulement de rites qu'il s'agit, mais de consignes et de doctrines, et aussi de prospérité puisque le Seigneur Sage, père et créateur de Justice, l'est aussi de la vache, et de l'Application qui prend soin d'elle ; et qu'il châtie les trompeurs. Ceux-ci ne doivent, pour commencer, avoir aucune part à ses maximes et formules.

Les maximes que récitent les justes ne doivent pas être entendues des trompeurs, qui détruisent les biens de la Justice.

Si ces maximes ne suffisent pas à donner accès aux grands biens imaginés, Z. s'adresse au Seigneur Sage et à son cortège, qui connaissent le chemin de justice.

Que le Seigneur Sage proclame par la langue de sa bouche la maxime destinée aux responsables. — Z. en recevra, avec la bonne pensée, la puissance de vaincre la tromperie.

Que le Seigneur Sage lui annonce quels biens il obtiendra. Z. lui souhaite la puissance, pour recevoir de lui le secret de la santé et de l'immortalité.

Celui qui, le premier, créa par la pensée, par l'intelligence, la Justice pénétrant de lumières les espaces libres, celui-là maintient par la Justice la Bonne Pensée. Par l'esprit, ô Sage, tu t'accroîs, toi qui restes le même. — Je te reconnais la vigueur juvénile, à toi le père de la Bonne Pensée, quand je te vois de mon œil, toi le créateur de la Justice.

A toi appartenait l'Application, à toi l'intelligence comme créateur de la vache, quand tu ouvris à celle-ci les chemins du

choix : vers l'éleveur ou le non-éleveur. — Elle a choisi l'éleveur qui la trait, le maître juste qu'inspire la Bonne Pensée.

Lorsque tu formas par ta pensée les vivants et les piétés[1], et les intelligences, lorsque tu créas la vie corporelle, les actes et les maximes par lesquelles on peut choisir, — si c'est un menteur ou bien un sincère qui élève la voix, un qui sait ou un qui ne sait pas, l'Application en délibère avec l'Esprit.

Les propos ouverts ou furtifs, les fautes et leurs châtiments, tu vois tout cela, ô Sage, par la Justice, dans le regard de ton œil.

Je te demande ce qui va arriver, ce que donnera le juste, ce que donneront les trompeurs, ce que devra payer celui qui accroît la puissance du trompeur malfaisant, lequel ne peut vivre sans faire violence aux bêtes et aux gens de l'éleveur ; quel sera celui qui, ayant pouvoir sur la maison, le clan, le pays, les fera prospérer par la Justice : un homme de ton espèce, ô Sage ; et quand, et par quels actes ?

Est-ce le juste ou le trompeur qui obtiendra le plus grand profit ? Que celui qui le sait le dise à qui l'ignore.

Que personne des trompeurs n'entende vos formules et vos maximes : il pourrait nuire à la maison, au village, au clan, au pays. Aussi, détruisez les trompeurs par les armes.

Elles ont été entendues (vos formules et maximes) par celui qui pense à la justice, le guérisseur du monde, l'homme qui sait, ô Seigneur, et qui dispose à loisir de sa langue pour parler juste, avec l'aide de ton feu brillant, ô Sage.

Celui qui s'approche du juste obtient une brillante richesse ; longue vie dans les ténèbres, mauvaise nourriture et le mot ***hélas***, voilà à quelle existence les trompeurs sont amenés par leurs actes et par leur religion.

Le Seigneur Sage donne santé et immortalité et la possession de la Bonne Pensée à celui qui lui est fidèle par l'esprit et les actes.

1) Je propose de traduire ainsi le terme *daēnā*, qu'a bien élucidé Molé, *RHR* 1960, p. 155 sq. On pourra dire aussi : « religion », « pratique religieuse ».

Les brillantes choses qu'il imagine, le généreux les obtient. Par bonne puissance, il tient la Justice en parole et en acte. Puisse-t-il, ô Seigneur Sage, être ton hôte le plus choyé !

Yasna 32 est un simulacre d'hymne aux daēvas, pour les railler, les conspuer. Ce n'est pas à eux que s'adresse le sacrifice offert par le peuple, mais à Ahura Mazdā qui l'accepte et se le réserve.

Les daēvas sont coupables d'avoir trompé et frustré les hommes ; il en est de même de tous les trompeurs, de Yima, des mauvais maîtres qui favorisent le sacrifice de la vache et du haoma.

La famille et la commune implorent, selon mon rituel, non pas votre faveur, ô daēvas, mais celle du Seigneur Sage.

Celui-ci, accompagné de la Bonne Pensée et ami de la Justice luisante comme le soleil, leur répond selon sa Puissance : « Votre sainte Application, nous l'adoptons ; qu'elle soit nôtre ! »

Mais vous êtes tous l'engeance de la Mauvaise Pensée, vous et tous ceux qui vous vénèrent ainsi que les actes retors de la tromperie et du dérèglement, qui ont fait votre célébrité — en prescrivant les pires choses par lesquelles les hommes, à votre profit mais à leur propre détriment, s'écartent de la Bonne Pensée, de la Justice et de l'Intelligence du Seigneur Sage.

Vous frustrez l'homme du bonheur et de l'immortalité, ô daēvas, comme vous en frustrent le Mauvais Esprit et la Mauvaise Pensée et l'acte lié à la mauvaise parole, à quoi le Sage reconnaît le trompeur.

Les nombreux crimes auxquels il tend, tu les connais par la meilleure Pensée, ô Seigneur qui sais les mérites. Louange t'est due, ô Sage, ainsi qu'à la Justice.

Je ne m'en connais aucun, de ces crimes pour lesquels le violent subit l'ordalie du métal brûlant.

C'est pour un tel crime que Yima, fils de Vivaŋhan, fut jugé, lui qui, pour se faire bien voir des hommes, leur donna à manger des morceaux du bœuf (?).

L'homme aux mauvaises maximes gâte les réputations,

l'intelligence de la vie ; il ôte l'élan qu'estime la Bonne Pensée. Il gâte les réputations, celui qui dit les pires choses pour obtenir la vache et voir de ses yeux l'aurore, lui qui change le juste en trompeur et lève les armes contre le juste.

Oui, les trompeurs gâtent la vie, eux qui font miroiter de grandes choses, en confisquant la part d'héritage, en privant de la Bonne Pensée les justes, ô Sage.

Le Sage leur annonce des malheurs, à eux qui, par leurs propos, veulent gâter la vie de la vache, au bruit de formules magiques, et à cause desquels le karapan et le grəhma préfèrent la tromperie à la Justice.

Le grəhma tend à s'établir dans la maison de la Pire Pensée, et avec lui, ceux qui, destructeurs de cette existence, déplorent dans leur désir le verdict de ton prophète, ô Sage, qui les empêchera de contempler la Justice.

Le grəhma et les kavis livrent leur esprit aux liens de ce prophète en prenant place (au sacrifice) pour nourrir le trompeur et pour nourrir, en frappant à mort la vache, le haoma difficile à brûler.

Pour ces choses, les kavis et les karapans sont voués à leur perte, grâce à ceux qu'ils veulent frustrer de la liberté et qui méritent les sources de vie dans la maison de la Bonne Pensée — ce qui équivaut au meilleur sort que le Sage a devant les yeux, lui qui a pouvoir sur mes ennemis.

Yasna 33. Il faut bien traiter les justes, mal les trompeurs, qu'ils soient de vos parents ou non. Zarathuštra, juste et prêtre, se réjouit de la vie pastorale et désire s'entretenir avec le Seigneur Sage. Il l'invite à venir au sacrifice s'abreuver des offrandes et s'en fortifier [comme Indra, dans l'Inde, s'accroît par le soma].

Il faut agir le plus justement selon la loi du maître primordial, tant envers le trompeur qu'envers le juste et envers celui en qui le tort et le droit se mêlent.

Celui donc qui traite mal le trompeur, en paroles, en pensées ou par l'œuvre de ses mains, ou bien qui accueille l'hôte sur son bien, celui-là plaît au Seigneur Sage.

Celui qui est lié au juste par la maison ou la commune ou le clan, ou parce qu'il se dévoue à la vache, celui-là a droit, Seigneur, au pré de la Justice et de la Bonne Pensée.

Moi qui veux éloigner de toi, par mon culte, l'indiscipline et la Mauvaise Pensée, et le dérèglement de la famille et la tromperie de la commune et ceux qui nuisent au clan, et du pré de la vache le pire dessein, — moi qui veux proclamer la plus grande Discipline lors du détellement, lorsque j'aurai atteint la longue vie et l'empire de la Bonne Pensée, et les droits chemins de la Justice, où habite le Seigneur Sage, — moi qui, par la Justice, suis prêtre sincère, je me plais, dans mon meilleur esprit, à la pensée des travaux d'élevage.

Avec cette pensée, ô Seigneur Sage, je désire te voir et te parler. Venez à moi, ô excellents, ô Seigneur Sage avec la Justice et la Bonne Pensée, avec lesquelles je me fais entendre au delà de l'assemblée du sacrement. Que soient visibles parmi nous des dons brillants de la vénération !

Percevez la vénération dont je veux vous entourer avec bonne pensée, ô Sage, ainsi que les éloges en Justice. Avec la force juvénile, la santé et l'immortalité vous sont présentées en offrande.

Il faut, ô Sage, qu'on vous offre cet esprit des deux (bois d'allumage ?) qui favorise la Justice.

Que toutes les bonnes choses de la vie soient pour toi, ô Sage, celles qui ont été, sont ou seront : agrée-les. Accroîs-toi par la Bonne Pensée, la Puissance et la Justice, dans le désir d'un corps.

Toi qui es le puissant Seigneur Sage et toi, Application, et toi, Justice qui accroîs le bétail, ô Bonne Pensée, ô Puissance, écoutez-moi, ayez pitié de moi pour chaque don.

Viens à moi, ô Seigneur, assume force par l'Application et le très bienfaisant Esprit, ô Sage, agilité par la bonne offrande, violence agressive par la Justice, abondance par la Bonne Pensée.

A l'aide, ô toi qui vois loin ! Montre-moi ta force incomparable et l'aubaine de la Bonne Pensée. Annonce par la Justice, ô sainte Application, les pratiques religieuses.

Zarathuštra apporte au Sage, en échange, la vie de son propre corps, ce qu'il y a de meilleur dans sa bonne pensée et dans son action conforme à la Justice, ainsi que la discipline envers les paroles (du Seigneur), et que sa puissance.

YASNA 34 continue Yasna 33 : le Seigneur Sage se fortifie des offrandes, se plaît aux pensées, aux paroles et aux actes rituels des fidèles. Son feu, en retour, aide l'ami et détruit l'ennemi. Zarathuštra lui demande, en signe de sa force, de faire que des bienfaiteurs viennent changer misère en bonheur ; et d'enseigner la voie bien tracée des sauveurs, qui mène à la récompense, spirituelle ou matérielle.

On offre, comme toujours, au Seigneur Sage l'action, la parole et la vénération dont il reçoit Immortalité, Justice et puissance de santé.

Par sa Pensée, toutes choses du bon Esprit sont déterminées, ainsi que les actes de l'homme bienfaisant, dont le souffle est uni à la Justice dans la louange vouant les troupeaux au Seigneur et à son cortège.

Mais tout le bétail, nourri par Bonne Pensée, que nous plaçons comme offrande *(myazda)* en votre pouvoir est une force mise en mouvemant à notre profit par vous tous, ô Sage !

Alors nous désirons de ton feu, fort de la Justice, très rapide et agressif, qu'il soit pour l'ami une aide brillante, mais pour l'ennemi, par les flèches de tes mains, Seigneur, une ruine visible.

Comment faites-vous, ô Sage, pour me protéger, moi votre humble *(drəgum)* ? Vous êtes supérieurs aux impies, daēvas et hommes. — Si vous l'êtes vraiment, ô Sage avec la Justice et la Bonne Pensée, donnez-moi ceci en signe : toutes les choses de ce monde, pour que je vienne à vous avec des éloges encore plus triomphants.

Où sont, Seigneur, ceux qui par la possession de la Bonne Pensée substituent au malheur des choses délectables ? Je n'en connais, en Justice, d'autre que vous. Donc, protégez-nous.

Pour de tels actes, nous sommes craints de ceux que tu

abandonnes, toi qui, fort, frappes un plus faible de ta loi, ô Sage !

Ceux qui, par manque de Bonne Pensée, lâchent la sainte Application, estimée de qui te connaît, ô Sage, elle s'éloigne d'eux avec la Justice[1], comme de nous les monstres sauvages.

Les justes se saisissent des actes de la Bonne Pensée, de ceux de la sainte Application, compagne de la Justice, par lesquels actes le Seigneur Sage les protège.

Santé et Immortalité te sont nourriture, ô Sage ! Qu'ordonnes-tu, quelle louange, quel culte ? Parle, ô Sage, pour que nous les fassions connaître. Montre-nous par la Vérité les chemins aisés de la Bonne Pensée, — le chemin où s'avancent les piétés des sauveurs vers la récompense que vous promettez et conférez aux généreux, ô Seigneur Sage !

Ce bien enviable, vous le destinez à la vie pour l'œuvre de Bonne Pensée, vous qui êtes près du troupeau de la vache laitière, et c'est aussi votre révélation, celle de l'intelligence qui accroît le troupeau.

Dis-moi, ô Sage, les meilleures maximes et œuvres.

Ici se termine la première gâthâ, dite *Ahunavaitī*[2]. [Ici s'intercale le Yasna aux sept chapitres, Y. 35 à 41, en dialecte gâthique et en prose (sauf deux courts passages de Y. 40 qui sont en octosyllabes), suivi de Y. 42. Ces textes sont faciles, et bien traduits dans Darmesteter.

Y. 35 est une glorification du Yasna et de l'élevage bovin ; Y. 36, une invocation au feu ; 37, une action de grâces ; 38 invoque la terre et les eaux, avec leurs 17 épithètes ; 39 invoque l'âme des animaux utiles ; celles de justes ; les Bienfaisants Immortels ; 40 et 41 appellent les récompenses du Seigneur Sage et demandent que les chevaliers, comme les éleveurs, soient justes et dévoués aux prêtres.

Y. 42, en dialecte vulgaire, est une série d'invocations,

1) Je prends *Armaiti* comme sujet du verbe, *aŝā* comme instr. d'accompagnement.

2) Parce qu'on la fait commencer par la prière Ahunavairya ou *Yaθā ahū vairyō*. Au sujet de celle-ci, voir en dernier lieu *Indo-Iranian Journal*, IV, p. 154 sq.

notamment à des objets naturels. Il contient une allusion au retour des prêtres qui vont au loin œuvrer pour la Justice.]

Les chapitres 43 à 46 forment la seconde gâthâ, dite *Uštāvaitī*.

YASNA 43 est caractérisé par une formule six fois répétée, « je te reconnais bienfaisant, ô Seigneur Sage ». Cette formule figure en tête d'une strophe sur deux à partir de la cinquième, est annoncée dès la strophe 4 par « je te reconnaîtrai efficace et bienfaisant » et se rattache à un passage de Y. 31.8, de teneur analogue. Zarathuštra médite, devant le feu, sur l'être du Seigneur Sage, créateur de la vie première et des récompenses finales, et il dialogue avec lui.

Je désire que chacun ait part à la force juvénile que donne à loisir le Seigneur Sage. — Que cet homme (le patron du sacrifice ?) se procure le meilleur de toutes choses à l'aide de ton très bienfaisant Esprit, ô Sage, et de la Justice par laquelle tu donnes les prestiges de la Bonne Pensée et, jour après jour, la joie de la longue vie. — Qu'il y parvienne donc, lui qui nous indique les droits chemins du salut dans la vie corporelle et, pour celle de l'esprit, les vrais chemins où habite le Seigneur !

Quant à moi, je te reconnaîtrai efficace et bienfaisant, ô Sage, lorsque, de la main où tu tiens les parts destinées au trompeur et au juste, par la chaleur de ton feu fort de la Justice, la puissance de la Bonne Pensée me parviendra.

Je te reconnais bienfaisant, ô Seigneur Sage, quand je te vois, à la naissance de l'existence, à l'origine[1], fixer les rétributions, par ton habileté, au dernier tournant de la création[1].

A ce tournant où tu viendras avec ton Esprit bienfaisant, l'Application annoncera à ces gens-ci les sentences de ton intelligence, que personne ne trompe.

Je te reconnais bienfaisant, ô Seigneur Sage, quand quelqu'un me salue avec Bonne Pensée : « Qui es-tu, à qui es-tu ? (me demande-t-on). Comment désires-tu, allumeur de la

1) Il est difficile de refuser, avec Humbach, à cette strophe un sens cosmogonique et eschatologique ; et, par conséquent, à la suivante.

flamme, fixer le jour de l'interrogatoire, pour toi et les tiens ? » — Alors, je lui réponds d'abord : « Zarathuštra. En voulant, moi qui suis pur, rechercher les ennemis des trompeurs, je puis être pour le juste un puissant ami. »

Je te reconnais, etc. Pourquoi veux-tu si bien connaître les questions de la Bonne Pensée ? Ne veux-je pas, autant que je puis, adresser à ton feu le don de vénération destiné à la Justice ? — Montre-la moi donc, la Justice que j'appelle, et questionne-nous comme nous te questionnons.

Je te reconnais, etc. Quand j'apprends de vous l'origine de l'existence, la confiance que j'ai dans les hommes m'apparaît funeste. Mais je veux faire ce que vous me déclarez le meilleur. — Et si vous me dites : « Tu arriveras à la Justice dans la réflexion », ce n'est pas sans m'avoir entendu. Je veux me dresser, avant même que vienne à moi la Discipline, accompagnée de la très riche Rétribution.

Je te reconnais, etc. Apprenez mon souhait. Vous l'avez éveillé en moi, d'une longue vie et de biens enviables, notoirement en votre pouvoir. — Ton aide réfléchie, celle qu'un homme puissant donnerait à un ami, quand il le connaît tel, donne-la moi, ô Sage ! Je veux me dresser pour chasser ceux qui méprisent ton commandement.

Je te reconnais, etc. Que cet homme n'admette pas (au sacrifice) les nombreux trompeurs — car tous les méchants se prétendent justes. — Mais ce Zarathuštra adopte l'Esprit, quel qu'il soit, qui est ton Esprit le plus bienfaisant. Que la Justice soit corporelle, vigoureuse de vie, que l'Application soit dans l'empire resplendissant comme le soleil, qu'elle nous donne, avec la Bonne Pensée, la récompense de nos actes !

Yasna 44 : chacune des vingt strophes de cet hymne, sauf la dernière, est une question ou une série de questions au Seigneur Sage.

Elles concernent d'abord la marche du sacrifice, puis la Rétribution.

Puis on lui demande : « Quel est, par procréation, le père primordial de la Justice ? Qui a créé le chemin du soleil et des

étoiles ? Quel est celui par qui la lune tantôt croît, tantôt décroît ? Voilà ce que je veux savoir, ô Sage, et d'autres choses. »

Je te demande ceci, Seigneur, réponds-moi exactement : « Qui tient la terre en bas et la voûte nuageuse, qu'elle ne tombe ? Qui maintient les eaux et les plantes ? Qui a joint au vent et aux nuages leurs coursiers rapides ? Qui est, ô Sage, le créateur de la Bonne Pensée ? »

Je te demande ceci, etc. : « Quel artisan créa la lumière et les ténèbres ? Quel artisan, le sommeil et la veille ? Par qui l'aurore, le midi et le soir sont-ils, qui rappellent au responsable sa tâche[1] ? »

L'Application consolide la Justice et donne au Seigneur Sage, par la Bonne Pensée, la Puissance. La vache (objet de cette application) est façonnée par lui. Pour qui ? Et aussi l'Application elle-même, par l'Esprit Bienfaisant.

Comment Zarathuštra obtiendra-t-il les biens de ce monde ; comment s'assurer l'âme des généreux ? — Comment les découvrir ? Qui sont les justes, qui les trompeurs ? (Car ceux-ci se font passer pour ce qu'ils ne sont pas.) Comment livrer ceux-ci à la Justice, pour qu'elle les détruise ? Qui assurera son triomphe ; quel vainqueur ?

Comment Zarathuštra doit-il rechercher, pour ses hymnes, la faveur du Seigneur Sage et de son escorte ? Obtiendra-t-il, en récompense de sa Justice, un salaire de dix juments avec étalon et d'un chameau ? Et quiconque le lui refusera, comment sera-t-il châtié dans ce monde ou dans l'autre ?

Les daēvas ont-ils jamais été de bons maîtres ? On peut le demander à ceux qui songent à récompenser, pour le meurtre de la vache et les vociférations qui l'accompagnent, les prêtres sacrificateurs *(karapan)* et les presseurs de haoma *(usij)*.

1) Ces questions peuvent sembler purement rhétoriques, si l'on croit en savoir d'avance la réponse : le Seigneur Sage. Mais peut-être le poète a-t-il précisément choisi cette tournure parce qu'un doute était permis, parce qu'une autre opinion existait. Celui qui a mis en branle l'univers, qui a créé les divisions du jour, n'est-ce pas le Temps ? C'est le problème du zurvanisme.

YASNA 45. Zarathuštra s'adresse au Seigneur Sage et à son escorte, attirés de près et de loin par le sacrifice.

Il faut en écarter Yima, qui a déjà une fois gâté le monde et laissé détruire le paradis, qu'il s'agit de restaurer.

Il faut que l'Esprit Bienfaisant se déclare en tout opposé au mauvais.

Ceux qui n'utilisent pas la formule sacrée comme le Seigneur Sage l'a prescrit à Zarathuštra — et comme celui-ci l'énonce — périront dans les cris de malheur.

Le meilleur de ce monde a été créé par le Seigneur Sage, père de la Bonne Pensée versant le lait et de la sainte Application, et nul ne le peut tromper. — Il récompensera les fidèles de Zarathuštra, car il n'oublie pas les actes de bon esprit.

Zarathuštra le magnifie, et le voit de ses yeux. Aussi lui fait-il les offrandes qui le fortifieront et qui attireront ses bienfaits, car le dieu les remarque.

Puisse le fidèle du Seigneur Sage, comme lui supérieur aux dieux et aux hommes, être accueilli par un maître de maison généreux !

YASNA 46. Sans cesser de s'adresser au Seigneur Sage, Zarathuštra compte bien — ruse banale — être entendu des hommes.

Prêtre errant, il se plaint de n'être reçu nulle part (comme officiant, même pour un simple rite domestique ?). Il sait le pourquoi de cet échec : c'est son peu d'hommes et son peu de bétail.

Cela ne changera que grâce à des sacrifiants généreux (?), qui surviendront comme les aurores de jours nouveaux. Mais il faut d'abord que les trompeurs, qui les arrêtent, soient anéantis. En attendant, Zarathuštra n'est même pas traité selon les règles de l'hospitalité, qui veulent qu'on accueille même un homme de religion trompeuse, s'il se lie par un engagement.

Il n'a pour aide que celle du Seigneur Sage, qui le vengera de ses ennemis. Mais il faudrait un généreux protecteur qui le prenne pour prêtre du Seigneur Sage et pour berger de ses

propres troupeaux. Celui-ci, et quiconque lui fait du bien, Zarathuštra l'aidera à passer le pont vers l'au-delà. Les autres — ceux qui écoutent les sacrificateurs sanglants et les presseurs de haoma — leur âme et leur religion les tourmenteront au passage du Pont et ils tomberont dans la maison de tromperie.

Heureusement, il s'est trouvé de bonnes gens chez les descendants de Fryāna, lequel s'efforçait déjà de traiter la vache comme le veut le Seigneur Sage. Zarathuštra les recommandera comme amis de la Justice au Seigneur Sage, qui les fera prospérer.

L'un d'eux est le prince Vištāspa, prêt à l'accueillir ; et avec lui les Haēčaṯaspa, parents de Zarathuštra, et Frašaoštra Hvōgva, et Jāmāspa, qui tous sont invités au rite. Zarathuštra leur promet du bien, et du mal à ceux qui prétendront leur en faire, à eux et à lui.

En retour, il réclame deux vaches. Le Seigneur Sage veillera à les lui faire obtenir.

La troisième gâthâ, *Spəntāmainyu*, commence par Yasna 47, le plus court de tous les hymnes gâthiques avec ses six strophes seulement. Au premier vers de chacune d'elles figure l'Esprit Bienfaisant.

Les justes apportent au Seigneur Sage, par un sacrifice accompli en bonnes pensées, paroles et actions, les offrandes qui le nourrissent.

Le Seigneur Sage est le père de la Justice, tel est le summum de l'Esprit Bienfaisant, dont il est le père également. Aussi a-t-il créé la vache, et l'Application qui prend soin d'elle.

Le juste résiste aux trompeurs qui veulent l'écarter de l'Esprit Bienfaisant. Même pauvre, le juste traite bien le juste ; même riche, il traite mal le trompeur. Et les biens de celui-ci lui échoient. Que le Seigneur Sage le fortifie contre les attaques dont il est menacé !

Yasna 48. Avant même que ne soit vaincue la tromperie — ce qui accroîtra le culte du Seigneur Sage — ce transfert de

biens aura-t-il lieu ? Zarathuštra le demande au Seigneur Sage, à qui rien n'est caché.

A part les justes et les trompeurs, il y a les indécis, dont le Seigneur Sage jugera un jour les mérites et les torts.

Les bons chefs qui patronnent Zarathuštra traitent comme il faut la vache, qui donne nourriture et vigueur et qui mérite l'herbe. La fureur dont elle est victime doit être jugulée, pour faire place à la Justice, qui séjourne dans le ciel du Seigneur.

Zarathuštra voudrait savoir quand le Seigneur Sage, qui en a le pouvoir, le délivrera de ses ennemis et lui donnera la part qui lui revient ; quand les hommes du chef qu'on espère viendront au rite du lait et banniront celui du haoma ; quand l'Application s'unira à la Justice, amenant la prospérité et la paix. Ce sera l'œuvre des hôtes de Zarathuštra, de mettre fin à la fureur.

Yasna 49. Zarathuštra demande la mort de Bəndva. Le prophète trompeur de celui-ci empêche Zarathuštra d'exercer la Justice, l'Application, la Bonne Pensée. Il en va tout autrement chez les protecteurs de Zarathuštra : là, celui-ci exclut de la société tous les trompeurs. Ceux-ci, au lieu de traire la vache, la tuent en l'honneur des daēvas ; tandis que l'offrande de lait réjouit le Seigneur Sage.

Zarathuštra demande au Seigneur de l'instruire pour qu'il instruise à son tour les hommes. Quel est l'homme qui rendra la tribu fameuse pour sa religion ? C'est Frašaoštra, c'est son frère Jāmāspa.

Le Seigneur Sage récompensera non seulement le prêtre, mais le sacrifiant, selon leurs mérites qu'il conserve, dans la maison du Chant ; tandis que les trompeurs seront les hôtes de la maison de Tromperie, aux aliments mauvais.

Quelle aide Zarathuštra recevra-t-il de la Justice, du Seigneur Sage, de la Bonne Pensée ?

Yasna 50. Peut-il compter sur personne que sur le Seigneur Sage et sa Justice et sa Bonne Pensée ? Il leur demande refuge contre ceux qui lui refusent la vache et le soleil. Le bétail du trompeur est promis à Zarathuštra. Celui-ci, pour l'obtenir,

fait au Seigneur Sage le rite du feu, de l'hymne et de la libation.

Le Seigneur Sage a déjà envoyé son feu. Qu'il guide la langue du prophète comme un cocher son char. Zarathuštra attellera les coursiers rapides qui, forts de la Justice et de la Bonne Pensée, iront chercher le Seigneur Sage. Il tourne autour de l'autel, dans les pas d'Iżā (la Libation)[1] où s'était légendairement amassé le ghee.

Il rendra un tel culte aux Immortels s'il obtient la part qui lui est due, les glorifiant comme le fait la lumière du soleil et des aurores. Aussi veut-il être appelé leur louangeur.

Yasna 51 constitue la quatrième gâthâ *(Vohuxšaθrəm)*, qui tourne autour de l'idée de Puissance, pour glorifier le prince Vištāspa.

A ceux qui dans la libation donnent généreusement, la Puissance apporte prospérité. Le prêtre la confère au dieu et celui-ci, par elle, secourt le fidèle.

Comment, demande Zarathuštra, l'éleveur obtiendra-t-il la vache, selon la Justice ? Le Seigneur Sage, par sa Puissance, donne les rétributions finales. Zarathuštra lui demande Santé et Immortalité, à lui le créateur des eaux et des plantes ; et converse avec lui pour en obtenir, comme un signe, le feu de l'ordalie, qui détruira les trompeurs, ennemis de Zarathuštra, et fera prospérer les justes.

Le reste de l'hymne est un éloge de Vištāspa. Celui-ci n'imitera pas le mauvais prince Vaēpya, qui au pont de l'hiver n'accueillit pas Zarathuštra et ses bêtes de trait grelottantes de froid[2], ce qui lui vaudra à lui-même, s'étant écarté du chemin de la Justice, de s'irriter au Pont du Rétributeur. Il en sera de même des princes de son espèce et des sacrificateurs sanglants, qui en veulent à la vache.

Au contraire, les bons sacrifiants seront récompensés dans la maison du Chant. Vištāspa est l'un d'eux. Frašaoštra aussi, et le frère de celui-ci, Jāmāspa ; de même, Maiδyōmāŋha,

1) Légende attestée dans l'Inde. Cf. Humbach, *ad loc.*

2) Ce détail est l'un de ceux dont ne rend pas compte la thèse de Molé et qui obligent à croire à l'historicité de Zarathuštra.

parent du prophète, lequel lui souhaite la Puissance, obtenue en récitant les formules du Seigneur Sage.

Tous les justes demandent cette Puissance au Seigneur Sage secourable. L'homme de bienfaisante application (Zarathuštra) mérite une récompense spéciale, que le Seigneur Sage veillera à lui accorder.

[Yasna 52, en dialecte vulgaire, est, comme l'écrit Darmesteter, « une longue formule de bénédiction appelant sur les fidèles les biens d'Aši (la Fortune ou Rétribution) ».]

Yasna 53, cinquième et dernière gâthâ *(Vahištōištī)*, est la seule qui s'adresse aux fidèles, non à Dieu. C'est un sermon de mariage, pour la noce de Pourucistā, fille du prophète. (Elle épouse Jāmāspa, dit une tradition plus tardive).

Zarathuštra demande au Seigneur Sage, pour lui-même et pour la communauté, pour preuve de l'excellence de sa religion, la prospérité. La communauté — et spécialement Vištāspa, Spitāma fils de Zarathuštra, et Frašaoštra — doit, par ses dispositions généreuses, mériter cette faveur.

Zarathuštra, s'adressant à sa fille, lui donne un époux qui la protège. En retour, le zèle de l'épouse entourera l'époux, comme un juste se dévoue à un juste. Que tous les assistants rivalisent dans la vie de bonne pensée et de justice ! Qu'ils évitent les trompeurs ! La participation au don sacramentel aura pour récompense le bonheur conjugal. Si vous la négligez (cette participation), votre dernière parole sera : *Hélas !*

Si les bons chefs ont la puissance, les trompeurs seront anéantis. Où est le seigneur juste qui leur ôtera la vie avec la liberté ? « C'est par ta puissance, ô Sage, que tu donneras au pauvre qui vit droitement un plus grand bien. »

Yasna 54 est le dernier texte gâthique de la collection. C'est la prière Airyəmā išyō[1]. Et Y. 55 est un éloge des gâthâs, ainsi que du Staota yesnya, groupe de textes mal identifié.

J. Duchesne-Guillemin.

1) Cf. Humbach, *Orient. Liter. Zeit.*, 1960, 512 ; mais aussi Dumézil, *Le troisième Souverain*, 1949, p. 55 sq. (où l'on trouvera aussi des essais de traduction des autres courtes prières gâthiques).

ON THE COMPLAINT OF THE OX-SOUL

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

University of Liége

It is of considerable mythological importance to identify the speaker in *Yasna* 29, 8. Lommel's suggestion that it is the Wise Lord who replies is rejected, and the identification of the speaker with Good Mind is defended. Such an interpretation would serve to substantiate Dumézilian theory.

Lommel's translation of the gâthâs, published posthumously as *Die gâthâs des Zarathustra* (Lommel, 1971) does not on all points represent progress. In particular, Lommel rejects Andreas-Wackernagel's identification of the speaker of *Yasna* 29, 8 with Good Mind, suggesting that Andreas-Wackernagel was 'perhaps dependent on Bartholomae' (Lommel, 1971, 30). Now it is important to know who utters this stanza, since this question decisively determines the interpretation of the entire hymn.

Certainly there is no reference to Good Mind in this gâthâ prior to stanza 7, until which time no solution to the predicament of the ox is in sight. However, the situation abruptly changes when, in response to the mention of that name, someone says in stanza 8: 'he has found Zarathustra, who will put things aright'. But who speaks? Is it not Good Mind, whose providential role would then contrast with Right's aloofness? Why does Lommel refuse to attribute stanza 8 to Good Mind?

Lommel advances two arguments to justify his position. In the first place he claims that since it is Wise Lord who is addressed at the end of the preceding stanza (*kastē*, 'whom hast thou'), it must be the Wise Lord who replies. Secondly, if it were Good Mind who speaks in stanza 8 instead of the Wise Lord, then Good Mind would have been specifically designated by name, like the ox-soul in stanza 1, and the Fashioner of the Ox in stanza 2. But this is not always the case. For example, in stanza 5 it is only from the context that we can tell that the ox-soul is speaking. Furthermore, why should we assume that the Wise Lord would personally answer a question addressed to him?Why could not Good Mind step in, since the mention of his name, however we construct it – either directly, relating *vohū manaŋhā* to *kastē* and the implicit copula or, less

likely,[1] by joining it to the second hemistich – seems to challenge him?

Lommel is not the first scholar to have rejected Bartholomae's attribution of stanza 8 to Good Mind. Gershevitch quoted two such scholars, Maria Smith and Paul Thieme approvingly, when he wrote: 'M. Smith and P. Thieme (Altheim, 1949; 264 sq.) have seen that the speaker in stanza 8 is more likely to be Ahura Mazdā' (Gershevitch, 1952; 174).[2] But this solution, which is the same as Lommel's, encounters a serious difficulty. If Ahura Mazdā is the speaker, *mazdā* in line 2 can no longer be a vocative. One would expect a genitive, and this is the way Lommel translates it, although he admits the lack of any documentary support.

Thieme found another way out of the impasse, taking *mazdā* as the appellative and constructing it with *hō vašti carəkarəθrā srāvayeŋhē*: 'he wishes with wisdom to recite hymns', a rather improvised solution, which severs Mazda's frequent association with *aša* in phrases such as *və mazdā ašāicā*. There have been studies, since the publication of Altheim's book, by not fewer than three scholars – Humbach (1959:36), E. Risch, (1964:51-56) and Renée Zwolanek (1970). All three come to the conclusion that *mazdā* is a vocative: Risch and Zwolanek both adopt Humbach's translation: 'Er will uns, O Kundiger (Mazdā), und der Wahrhaftigkeit ... ', and declare (Risch, 1954; 63. n. 2: Zwolanek, 1970: 56) that the speaker is Good Mind.[3]

This makes perfect sense and I should like to correct my latest translation (Dumézil, 1965:26) as follows: 'C'est lui qui veut nous faire entendre des chants de louange, O Mazdā, et à Aša. It is he who will sing to us songs of praise, O Wise One, and to Right'.

Since Good Mind is addressing the Wise Lord, it is particularly appropriate that Right should also be explicitly mentioned –

1. The fact that the care of the ox falls with Good Mind, as appears from several passages quoted by Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 1930 p. 123 sq. does not compel us, as Lommel would have it (*Die Gâthâs* p. 30, n. 1), to sever the name of the entity from its immediate connection in the first hemistich. Therefore: 'Whom hast thou as (*or:* through, *or:* with) Good Mind, who ... '

2. Maria Smith can be eliminated in this context, since although she attributes stanza 8 to the Wise Lord, she interprets its second word, *moi*, as designating him 'under the aspect of good purpose' (her translation of *vohu manah*) (*Studies in the Syntax of the gâthâs*, 1929, p. 68), which amounts to recognizing Good Mind's prominent role.

3. Humbach, p. 83, attributes the stanza to Wahrhaftigkeit (Asa) for no apparent reason, unless by error, for this entity occurs there in the dative.

not simply implied in *nō*, 'to us' – so that all three members of the Triad are present. Thus we could paraphrase: 'he will sing to thee (the Wise Lord) and me (Good Mind) and to the other entities, especially to Right ... '

The story of an ox complaining to a god has been shown by Dumézil (1965; 23) to have parallels[4] with other peoples and he feels prone, in conclusion, to admit the existence among the Indo-Iranians of a folklore drama in which a typical bovine, or a mythical representative of the bovines, or the mythical mother of the bovines, complained to a great god about the fate inflicted upon their kind and obtained from him some comfort, some help. Consequently, Zarathustra did not invent the entire plot of *Yasna* 29 but borrowed this from an older tale on which he grafted his own conception of the social contract and his own justification of his mission. In his dramatization the ox-soul complains to the entities (*Xš-maibyā*, 'to you ... '), but neither the Fashioner of the Ox nor Right is able to help. Only Good Mind – when personally appealed to in stanza 7 – answers positively, offering Zarathustra's aid.

Dumézil has studied reflexes of this drama in the later Iranian tradition, Budahišn, Dēnkart, etc., which always connected it with the murder of the Primal Bull, and has shown that this connection was secondary, since it does not appear to have existed in Zarathustra's conception or before him.

One would expect this old folklore tale to have left a trace in the Avesta, aside from the gâthâs. I think such a version does exist, and that in fact it has been staring us in the face ever since Gershevitch's edition of the *Mithra Yašt* (1959). We read there, stanzas 84 to 87, in his slightly modified translation: 'Mithra of the wide pastures whom we worship, whom we invoke for assistance, with outstretched hands, sometimes the head of the country ... of the tribe, ... of the clan ... of the house, sometimes she (viz. the cow) who longs to be milked as she feels the pain of swelling, sometimes also the pauper ... deprived of his rights; the lamenting voice of the latter, even though he raises his voice reverently, reaches up to the (heavenly) lights, makes the round of the earth, pervades the seven climes; so does the voice of the cow, who being led away

4. One might also mention the passage in the Slavic Enoch, Chapter 58 (Charles), 'For the soul of no animal created by the Lord will be shut until the great Judgment, and all souls will accuse man, etc.', a passage compared to our gâthâ by Rudolph Otto (*Reich Gottes*, p. 163) and quoted by myself, perhaps unduly, as a borrowing from Iran (*Ormazd et Ahriman*, 1952, p. 84).

captive, calls at times for assistance with outstretched hands, longing for the herd: 'When will Mithra of the wide pastures, the hero, driving from behind, make us reach the herd, when will he divert to the path of Right we who are being driven to the estate of Lie?'

Then Mithra of the wide pastures comes to his or her assistance ... Does not this 'voice reaching up to the heavenly lights' seem to be a forerunner of the ox-soul complaining to the entities in *Yasna* 29?

As for the motives of the complaint – the counterparts of the 'fury, violence, cruelty and tyranny' in the gâthâ – the *yašt*, stanza 38, describes them in detail: 'the cow, accustomed to pastures, is driven along the dusty road of captivity, dragged forward in the clutches of treaty-infringing men as their draught-animal; choking with tears, they stand, slobbering at the mouth.'

That the cow should address her prayer to Mithra is most significant in view of the fact that, in the gâthic version, she is heard and helped by Mithra's substitute, Good Mind – an unsolicited vindication of Dumézil's analysis.

BIBLIOGRAPHY

Altheim, Franz
1949 Zarathustra als Dichter. *Paideuma*, 3:257-278

Dumézil, Georges
1965 A propos de la plainte de l'Ame du Boeuf (Yasna 29), *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Classe des Lettres, 5e serie, tome Li, p. 23-51

Gershevitch, Ilya
1952 J. Duchesne-Guillemin, The Hymns of Zarathustra, *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 174-177

Humbach, Helmuth
1959 *Die Gâthâs des Zarathustra*. Heidelberg: Carl Winter

Lommel, Hermann
1971 *Die Gâthâs des Zarathustra*. Stuttgart: Schwabe

Risch, Ernst
1964 Avestisch *mazdā ašāicā* und Verwandtes, MSS 17

Zwolanek, Renee
1970 Vâyav índrasca, MSS Beiheft 5, n. F.

Yasna 45 and the Iranian Calendar

By J. Duchesne-Guillemin

THE structure of the gâthâs is at first sight far from obvious. It has even been contended that the sequences of stanzas preserved in the Avesta under the titles Yasna 28, 29, etc., were in nearly all cases mere haphazard collections.

Against such a thesis, set forth by Lesný in *Archiv Orientální*, ii, p. 95 sq., several arguments can be produced.

One can, for instance, attempt to bring out an intrinsic coherence between the successive parts of a gâthâ. Such a proof is, however, liable to subjectivism, and Meillet's ironical remark about Bartholomae's " exigences modestes " was not perhaps wholly unjust.

Less coloured with personal bias are the *formal criteria*. I propose to limit myself to these, without attempting to deal here with the whole problem of the structure of the gâthâs. Even as to the formal criteria, I shall be content with briefly enumerating them, except for one group to which I shall draw special attention.

They can be classified as follows :—

(1) *Use of certain definite formulæ.*—This concerns Yasna 30, 43, 44, and 45. H. Schaeder, " Ein Indogermanischer Liedtypus in den Gâthâs," in *ZDMG.*, 1940, p. 404, has satisfactorily proved the traditional character of the formulæ which appear :—

(*a*) at the beginning of Yasna 30, st. 1 and 2 :

Now I shall say to those who wish to hear . . .
Listen with your ears. . . .

(*b*) At the beginning of every stanza (save the last, concluding one) of Yasna 44 :

Here is what I ask you, O Lord—answer me right. . . .

(*c*) At the beginning of all the first six stanzas of Yasna 45 :

I shall proclaim ; now listen, etc.

Similar formulæ occur in the *Atharvaveda* and also in the *Edda*.

Now, the repetition of such a formula in a given gâthâ cannot be taken as a proof in itself of that gâthâ's unity ; for one can imagine the stanzas being brought together, by some compiler, in virtue only of that common formal feature. But a decisive fact is that all three gâthâs showing those archaic formulæ deal with a traditional subject (the same in all three cases)—*cosmogony*, which imparts a definite structure to each poem.

A fourth gâthâ also, Yasna 43, shows such a recurring formula. Each of the six groups of two stanzas which make up half the gâthâ is introduced with the line :

I have realized that the Saint, it was Thou, O Wise one. . . .

Moreover, the first of those groups again tells us about the origin of things :

I have realized that the Saint, it was Thee, O Wise one,
As I saw Thee, when existence was born, at the origin,
Assign a salary for action and for speech.

(2) This gâthâ, from a purely formal, mechanical standpoint, appears as a *main body*, made up of six groups of two stanzas, preceded by an *introduction* of six stanzas. The same structure—brief introduction, longer main body—can be recognized, though by less obvious signs, in nearly all the other gâthâs. I may refer to my book, *Zoroastre, essai critique avec une traduction commentée des gâthâ*, Paris, 1949 (G.-P. Maisonneuve).

(3) A third formal criterion is the *presence of certain entities*, repeated or enumerated according to definite patterns. On this point I may be permitted to enlarge.

To begin with, it will be remembered that G. Dumézil, in his book, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1946 (Gallimard), in order to bring out the main feature of the gâthic doctrine of the entities, based his argument in particular on their *relative frequency of occurrence* in the gâthâs. In this way he was able to delineate, among those entities, a hierarchy corresponding with a hierarchy of social or other " functions ".

It has occurred to me that the results of Dumézil's research may, conversely, throw back light on the structure and unity of some gâthâs. This, I hope, will become apparent when we mention a few facts regarding four of these poems :

(*a*) Each of the six stanzas in Yasna 47 mentions *Spanta Manyu*. Moreover, the first stanza enumerates all the entities.

(*b*) Each stanza in Yasna 28 mentions the Big Three—I mean *Ahura Mazdâh*, *Arta*, and *Vahu Manah*. Each stanza is a prayer to that Triad.

(*c*) Each of the last six stanzas in Yasna 50 (which contains eleven stanzas in all) mentions the same Big Three, and only them.

(*d*) Yasna 45 presents the seven entities successively, according to a pattern which, as I shall endeavour to show, is not accidental. To demonstrate this point is the chief aim of this article.

Yasna 45 proves, on another ground, of singular interest. Besides being one of those which use traditional formulæ, as we have seen, to introduce the no less traditional theme of the origin of things, its formula, moreover, has a special character. It contains an allusion to the audience the speaker was addressing :

Listen now and hearken, you who come from far and near to learn. . . .

Of all gâthâs, this is the one which the term " sermon " would best suit. Zoroaster preaches to a crowd that has " come from far and near ". Here, if at all, will his concern be to give a summary of the doctrine. Consequently we shall not be surprised if, in presenting the entities in such an expressly didactic poem, he follows a systematic order.

We may tabulate the entities in their order of appearance :

St. 2 : *Spanta Manyu.*
St. 3 : *Ahura Mazdâh.*
St. 4 : *Arta, Vahu Manah, Aramati.*
St. 5 : *Harvatât, Amrtât.*
St. 7 : *Xšaθra.*
St. 10 : All (except *Sp. M.*).

In order to interpret that sequence—remarkable, I think, even at first glance—it will be helpful to reproduce here, from Nyberg's book, *Religionen des alten Iran*, the " Cappadocian " calendar. (It will presently become clear why I start with *ΔΑΘΟΥΣΑ*, not with *APTANA*.)

ΔΑΘΟΥΣΑ	(*Daθuš* " Creator ")	
ΟΣΜΑΝΑ	(*Vahu Manah*)	
ΣΟΝΔΑΡΑ	(*Spantâ Aramati*)	
APTANA	(= *artavnâm*)	
APTHYE⟨Σ⟩TH	(*Arta Vahišta*)	
APOATATA/TEIPEI/AMAPTATA		(*Harvatât/Tîra/Amrtât*)
ΞΑΘΡΙΟΡΗ	(*Xšaθra Varya*)	
ΜΙΘΡΗ	(*Miθra*)	
ΑΠΟΜΕΝΑΠΑ	(*Apâm Napât*)	
ΑΘΡΑ	(*Âtar*)	

A " very curious order ", Moulton writes in the Excursus about the Calendar, p. 433 sq. of his excellent *Early Zoroastrianism* ; " still unexplained ", says L. H. Gray, author of an appendix on the Iranian Calendar in A. V. Williams Jackson's *Zoroastrian Studies* (= *Grundriss der Iranischen Philologie*, ii, p. 612 sq.).

H. S. Nyberg, in his *Religionen*, p. 377, and S. H. Taqîzâdeh, in his *Old Iranian Calendars*, 1938, p. 21, have made a first decisive step forward when they observed that the first month must originally have been that " of the Creator " (now the 10th ; tabulated here ahead) : in the Egyptian calendar, indeed, which was the model of the Zoroastrian, the first month was devoted to the supreme god, Thot ; on the other hand, the Old-Persian calendar, which was to be replaced with the Zoroastrian, began with the month *anâmaka*, " without a name ", which may be interpreted, according to Nyberg, as referring to the supreme god. Moreover, the year began with the Winter Solstice, whereas it now begins at the Spring Equinox.

Consequently, if we want to analyse the order of the Zoroastrian months, we have first to give number 1 to " the Creator ".

Starting from there, Nyberg and Taqîzâdeh have sketched explanations of that order, but their attempts may be renewed in the light of Dumézil's recent discoveries about divine hierarchy :

(i) First comes *Daθuš*, the Creator : no doubt *Ahura Mazdâh*, but more precisely *Ahura Mazdâh* in his form of Holy Spirit, through which he creates.

This is known from the whole Yasna 47 ; and also a passage of Yasht 10 gives *daδuš* (= *daθuš*) as a synonym to *spanta manyu : yô daδvô spəntô mainyuš*, " the holy spirit who is (the) creator." Thus, what we find on top of the calendar is an equivalent of *Manyu*, that is, of that entity whose " initial " function has been demonstrated by Dumézil.

(ii) At the end we find *Âtar*, " Fire ".

According to Nyberg fire is placed last because it is the instrument of the Last Judgment. On the other hand, Dumézil has brought to light the " final " function of *Âtar* in the enumeration in Yasna 1, 1–2.

Now the rôle of Âtar in Zoroastrian eschatology can scarcely be held responsible for that " final " position, since *this is a pre-Zoroastrian fact.* This is proved by the Indian and Latin parallels Dumézil has adduced ; it can be confirmed by yet another parallel, which we find in Iran itself, namely the Old-Persian, pre-Zoroastrian calendar.

All the specialists (Oppert, Justi, Weissbach) have always agreed in placing *Anâmaka* immediately after *Aˢˢiyâdiya* : which sequence is now put beyond doubt by the corresponding Elamite months, the order of which has been elucidated by Arno Poebel, " The names and the order of the Old-Persian and Elamite months during the Achæmenian period ", in *Amer. Journ. of Sem. Lang. and Lit.*, 55 (1938), p. 130 sq.[1] Now, since *Anâmaka* started the year, *Aˢˢiyâdiya*, coming immediately before, must have come last in the year. Since *Aˢˢiyâdiya* means something like " with sacrifice to the Fire ",[2] Fire proves to have a " final " function in the calendar.

(iii) The rest of the list is less easy to justify than its beginning and end. However, a few remarks may be interesting : (*a*) *Xšaθra*, the entity of the second function, comes after those of the third. This is parallel to what occurs in Yasna 45. It is, moreover, not exclusively Iranian, since a few Vedic hymns exhibit the same shifting :

RV, ii, 41 : *Indra* comes (st. 10) after *Nâsatyâ . . . Aśvinâ* (st. 7–9). Cf. Dumézil, *Tarpeia*, Paris, 1947 (Gallimard), p. 48.

RV, iv, 25 (to Indra), st. 3 : " Who wishes for himself, to-day, the favour of the gods ? Who invokes the Âdityas, Aditi, for light (*or* : for happiness) ? Whose pressed soma do the two Aśvin, Indra, Agni heartily drink, without

[1] For a thorough study of the very intricate questions relating to old-Iranian computs, see Hildegarde Lewy, " Le Calendrier perse ", in *Orientalia*, 1941, pp. 1–64.

[2] The etymology **âtr-yâdiya* is rejected by Henning, *J.R.A.S.*, 1944, no. 2, on the ground that this " could appear in O.-Persian only as *ât(a)ryâdiya* : *tr* becomes ss in Iranian only where a vowel follows ". Now, must the group occlusive + *ry* always vocalize its *r*, never its *y* ? It is true that Old-Iranian, in contrast with Sanskrit, shows a general tendency to do so, as can be judged from several passive forms in *-ya* : av. *kiryeti* (= *kṛyati*) : skr. *kriyáte* ; av. *miryete* (= **mṛyatai*) : skr. *mriyáte*. Still, there is at least one exception : in the passive of *star* " to strew ", av. *avâstryata, ustryamnô* (**-striya-*), the same treatment of *r* and *y* is exhibited as in skr. *striyate*. Our Persian word can readily be explained by exactly the same treatment (*r* is consonant, *y* develops a *i*) : **âtr-yâdiya* > **âtriyâdiya*. O.-P. *amariyata* is ambiguous, as has been seen by Bartholomæ, since it can represent either **amṛyata* or—with the same guṇa-degree as in skr. *smaryáte* — **amaryata*.

reluctance " ? Cf. Dumézil, *Jupiter-Mars-Quirinus* iv, Paris, 1948 (Presses Universitaires), p. 22.

RV, i, 156, st. 4 : " That efficacious force of his, King Varuṇa and the two Aśvin follow it, of him the chief of the Maruts " (ibid.).

(*b*) *Aramati* is classed with the entities of the first function, again as in Yasna 45.

Before adding one less important remark, we may tabulate our results to show how the calendar and Yasna 45 both fit into one " functional scheme " :

Zoroastrian Calendar	Yasna 45	Function
Daθuš	*Spanta Manyu*	" initial "
Vahu Manah *Aramati* [1] *Artavnâm* *Arta*	*Arta* *Vahu Manah* *Aramati*	" first "
Harvatât *Tîra* *Amrtât*	*Harvatât* *Amrtât*	" third "
Xšaθra *Miθra* *Apâm Napât*	*Xšaθra*	" second "
Âtar	—	" final "

(*c*) About *Xšaθra*, etc. According to Nyberg, here is an enumeration of " elements " : metals (*xšaθra*), sun (*miθra*), water (*apâm*), fire (*âtar*). But such on order appears rather whimsical ; in any case the presence of the sun makes it heterogeneous. We had better attribute *xšaθra* to the second function, *âtar* to the final one : only *miθra* and *apâm napât* remain to be accounted for.

Why does *Miθra* appear in this place ? Perhaps his double value (as warrior and as god of fecundity) rendered him liable to be inserted between divinities or entities (*xšaθra* and *Apâm napât*) respectively endowed with each of those two values.

As to *Apâm napât*, Moulton has already said it may be considered an equivalent to *Anâhitâ*, a goddess whose absence in the calendar is the more conspicuous as *Miθra* appears in it—her regular associate from Artaxerxes II onwards. In fact, *Avân* sometimes appears as a substitute for *Anâhitâ* : the very Yasht which usually bears the title *Arδvî Sûr* (= *Anâhît*) is called in some good MSS. after *Avân*.

[1] When the beginning of the year was shifted, *Aramati* fell at the end. Nyberg has rightly observed that the intercalary days, devoted to the dead, inserting themselves at the end of the year, came immediately after *Aramati* ; and the dead give their name to the month which opens the year. Thus, *Aramati* seems to have its Armenian value of " abode of the dead " : *sandaramet-k'* " hell, inferi ". But, in the primitive numeration, one can only say that *Aramati* ranges in the " first " function and the *artâvan* are placed between two terms to which they are etymologically akin : *aramati* and *arta*.

Thus it seems as if the two main pagan divinities adopted by Zoroastrianism, *Miθra* and *Anâhitâ*, had been inserted as far down in the list as possible.

* * * *

To sum up, we hope to have shed light on two main points :

1. The concordance between the enumeration in Yasna I and the Zoroastrian and Old-Persian calendars, as far as the final position of *Âtar* is concerned, proves the common Iranian character of that position, corroborating the Indian and Latin parallels given by Dumézil.

2. The order of the entities in Yasna 45 presents too many coincidences—leaving out *âtar*, which was no entity at all—with both the Zoroastrian calendar and the " hierarchy of functions " to be considered fortuitous. It can therefore be adduced as evidence for the intrinsic unity of that gâthâ.[1]

[1] In writing this note, on the basis of my paper to the XXIst Congress of Orientalists in Paris, I have used suggestions or references by Messrs. Bailey, Barr, Dumézil, and Nyberg, for which I am grateful.

LA PREGHIERA NELLO ZOROASTRISMO

di JACQUES DUCHESNE - GUILLEMIN

Introduzione

La preghiera svolge una parte importante nella religione zoroastriana. Ma gli zoroastriani sono discordi circa il suo valore e significato generale. A questo proposito, nel secolo scorso, è sorta tra essi una polemica. Sotto l'influsso del pensiero europeo, cui gli zoroastriani dell'India — i Parsi — erano particolarmente sensibili, era venuto sorgendo un movimento favorevole ad una riforma religiosa, e uno dei principali argomenti che questa doveva necessariamente mettere in discussione era appunto la preghiera. Infatti la maggior parte delle orazioni zoroastriane, di quelle riservate ai sacerdoti come di quelle riservate ai fedeli, viene recitata in una lingua che non è più intesa nemmeno da quelli: quella dell'Avesta. « I riformatori, scrive un erudito parsi, Dhalla, [1] dichiararono che era insensato mormorare una filastrocca di preghiere che non era intesa nè dal sacerdote nè dai fedeli. Quale poteva essere lo scopo delle orazioni, giaculatorie e genuflessioni, se si pregava in una lingua morta? La quantità delle formule non poteva scuotere l'animo dei devoti nè nobilitare i loro pensieri, una preghiera priva di valore soggettivo non poteva essere considerata tale. Essa non avrebbe potuto suscitare alcun fermento spirituale, mentre un'orazione veramente devota dovrebbe condurre lo spirito ad una vita superiore, e ciò non sarebbe stato possibile sino a che il sacerdote avesse balbettato indifferentemente orazioni di cui non si capiva una parola.

» Gli ortodossi ribatterono con veemenza che la lingua dell'Avesta era divina, e che, in quanto tale, aveva un valore magico. Composte miracolosamente le preghiere avestiche avevano una validità oggettiva, indefinibile, indipendentemente dalle ragioni di coloro che le recita-

[1] *History of Zoroastrianism*, New York 1938, p. 496.

vano. Pronunciare semplicemente i testi sacri, pur ignorando assolutamente ciò che essi dicevano, doveva produrre un risultato meraviglioso. Perciò essi consideravano la situazione con pia trepidazione, pensando che se si fosse autorizzato l'uso del *gujerati* o dell'inglese per le preghiere quotidiane, il fatto sarebbe stato rivoluzionario, e, poco a poco, avrebbe portato alla sostituzione dei testi avestici con libri di preghiere scritti in lingue moderne. I riformatori osservavano che esistevano già libri del genere, scritti in persiano da eruditi *Dastur* nel secolo XIX, e che gli ortodossi non esitavano a servirsi di queste preghiere subito dopo aver recitato le loro orazioni quotidiane in lingua avestica.

» Una violenta controversia si scatenò sulla questione, col risultato che gli ortodossi continuarono a pregare a modo loro, mentre i riformatori, non credendo all'efficacia di preghiere incomprensibili, nè avendone a disposizione altre da sostituire a quelle, ne fecero a meno. E la situazione, conclude Dhalla, è ancora oggi per lo più immutata ». Ciò si verificava nel 1938, ma non è più il caso nel 1962, perchè esiste almeno un libro in cui la parte dell'Avesta destinata alle preghiere dei fedeli, lo *Xorda* Avesta o Piccolo Avesta, è edita in traduzione *gujerati*. « Quest'opera, mi scrive F. Kanga, *ervad*[2] della religione parsi, è utilizzata come manuale di preghiere ».

Ma l'ignoranza fa proseliti, e tra questi il gruppo abbastanza importante dei Parsi, che, sotto l'influsso dell'ambiente indiano — e, ugualmente, di un movimento internazionale troppo famoso — si sono imbevuti di teosofia. Secondo loro, le sillabe avestiche, misteriosamente composte, hanno un'efficacia automatica non solo per il loro senso nascosto, ma anche per la messa in moto, « nell'etere », di « forze elementari » del bene contro quelle del male.

Vediamo perciò affrontarsi da un lato un atteggiamento « modernista » che mette l'accento sull'effetto soggettivo della preghiera al punto da trascurare completamente gli altri, e che, infine, non prende in considerazione che l'edificazione del fedele, e dall'altro un atteggiamento « tradizionalista » che, in forma più o meno palese, ci riporta in piena magia.

Questa situazione, la cui analogia con quella di altre religioni è inutile sottolineare, è storicamente condizionata. Quando furono composte, le preghiere avestiche erano comprensibili, o almeno cercavano di esserlo. L'evoluzione linguistica, — ma anche, per i sacerdoti, la mancanza di una tradizione grammaticale — ne hanno fatto perdere più o meno completamente il senso; dopo venti secoli le si recita senza quasi comprenderle.

[2] Sacerdote di secondo grado.

Stando così le cose, la preghiera si riduce ad una vuota forma. Ma, dal momento che questa viene usata, bisogna riconoscerle un chè di essenziale alla definizione stessa della preghiera: si tratta di sapere — o, meglio, di dire — a chi ci si rivolge e per chi si prega (per sè, per quali altri viventi, per dei morti).

Infatti questi due punti costituivano l'oggetto di una sezione scritta in un dialetto più moderno dell'avestico, il *pazend*, e che precede molte preghiere avestiche: è questa la « prefazione » o *dibacia*.[3] Ora, di questa Modi non esita a scrivere[4] che costituisce la parte principale di ogni servizio liturgico, sia che si tratti dello *Yašna*[5] nella sua forma semplice o accresciuta dal *Visprat*, o del *Visprat* o del *Videvdat*,[6] del *Baj*,[7] *Afringan*,[8] *Faroxši*,[9] *Satum*,[10] *Pavi*,[11] etc. La *dibacia*, per ciascuna di queste cerimonie, annunzia la divinità (tranne Ormazd) cui ci si rivolge, e il numero delle persone, vive o morte, in onore delle quali ha luogo la cerimonia, così come anche colui che l'ha promossa. La prima sezione si chiama *Xšnuman* (« piacere » a questo o a quel dio), la seconda *Yad* (« ricordo » di questa o quella persona), la terza *Framayašna* (« ordine » di questa o di quella).

L'efficacia delle preghiere è comunque garantita dai numerosi precedenti registrati nell'Avesta. Ciò è particolarmente vero per la più importante, l'*Ahunavar*, che Ahura Mazda stesso, secondo lo *Yasna* 19, pronunziò prima della creazione. Stando ad un passo, ora perduto, dell'Avesta, la cui traduzione è conservata nel trattato pehlevi del *Bundahišn*, Ahura Mazda riuscì a vincere per tremila anni lo Spirito del Male recitando questa preghiera:

> « Quando se ne recita un terzo lo Spirito distruttore trema di paura; quando se ne recitano due terzi egli cade in ginocchio; quando la preghiera è finita egli è ridotto all'impotenza »,

e, incapace di recar danno alle creature di Ormazd, lo Spirito distruttore fu schiacciato per tremila anni.

Quando questo tentò Zarathustra, in un celebre episodio paragonato spesso alla tentazione di Gesù ed a quella del Budda[12], il Profeta trionfò su di lui proprio recitando questa preghiera imparata da Ahura Mazda.

Recitandola si è sicuri di andare in paradiso. Inoltre, poichè essa

[3] Da un nome persiano che indica le prime pagine di un libro.
[4] *Ceremonies and Customs of the Parsees*, p. 355.
[5] Sacrificio.
[6] Legge contro i demoni.
[7] Offerta.
[8] Benedizione.
[9] Festa dei morti.
[10] Pasto funebre.
[11] Offerta di latte.
[12] L'episodio è narrato in *Videvdat* 19.

è « la più vittoriosa delle parole », procura la vittoria in battaglia; [13] perciò la si pronuncia nel partire per un viaggio, nell'intraprendere gli affari, nel lasciar la casa al mattino, etc. È la prima preghiera che si insegna ai bambini. Essa è indispensabile alla religione, secondo il *Šayast ne Šayast,* [14] come la chioma alla bellezza del volto.

La seconda preghiera, non inferiore all'*Ahunavar* quanto ad importanza e santità, è l'*Ašem Vohu.* Secondo l'Avesta [15] essa fortifica e rende vittoriose l'anima e la religione.

L'importanza relativa delle varie preghiere si misura in cifre. Stando allo *Yăsna* [16] l'*Ahunavar* vale cento *gâthâ.* D'altra parte il fedele che non conosce le *gâthâ* può recitare quotidianamente, in occasione delle feste di fine d'anno in onore dei defunti, milleduecento *Ašem Vohu* al posto della *gâthâ* prescritta.

Altre preghiere possono essere sostituite da un certo numero di *Ahunavar* o di *Ašem Vohu*: il *Niyayišn* al Sole da centotrè *Ahunavar,* quelli a Mithra, alla Luna, alle Acque e al Fuoco, come anche le preghiere delle cinque parti del giorno, da sessantacinque; il *Patet* da centoventuno *Ahunavar* e dodici *Ašem Vohu*; lo *Yăst* d'Ormazd da centotrè *Ahunavar* e dodici *Ašem Vohu,* lo *Yăst d'Ardibihišt* da sessantacinque, il *Sroš Yašt* [17] da centotrè, gli *Afringan* da centoventuno *Ahunavar* e dodici *Ašem Vohu.*

La serie di *Ahunavar* che sostituiscono le *gâthâ* dei cinque giorni intercalari deve essere aperta e chiusa da una breve preghiera in *baj.*

Il valore di una preghiera dipende dal momento in cui la si recita. Ad esempio, secondo Modi: [18] « Un'*Ašem Vohu* recitata al momento del pasto ne vale dieci pronunciate in qualsiasi altra occasione. Se recitata prima di andare a dormire, ne vale mille; alzandosi al mattino, diecimila. Infine, se recitata in caso di morte, ha un valore immenso quanto l'universo. È per questo motivo, continua Modi, che quando un parsi riceve la notizia della morte di un amico o di un parente recita o mormora un *Ašem Vohu* ».

Si crede che l'*Ahunavar* conservi la salute. E proprio questo intende il sacerdote quando dice *Ahunem vairim tanum paiti* « l'Ahunavar protegge il corpo », formula da cui fa seguire una certa preghiera durante la grande cerimonia di purificazione detta *Barešnum.* Siamo all'estremo dell'astrazione o formalizzazione rituale: alla pronuncia di una formula di efficacia si è sostituita la sola proclamazione della sua efficacia!

[13] *Yašt* 11, 4.
[14] Altro trattato pehlevi.
[15] *Hadoxt Nask* 1, 4.
[16] 19, 5.
[17] *Yasna* 57.
[18] *Ceremonies,* p. 328.

L'Avesta conosce un atteggiamento di preghiera: le mani tese. E il termine che la indica, *ustānazasta*, è molto antico, in quanto si ritrova addirittura nell'India vedica: *uttānahasta*. Se, sul rilievo che domina la tomba rupestre di Dario a *Naqš i Rustam*, presso Persepoli, il re, stando in piedi davanti all'altare del fuoco e al disco alato simbolo di Ahura Mazda, leva semplicemente la mano destra, ciò avviene perchè con l'altra tiene l'arco e lo poggia al suolo. Ugualmente i magi che, sul rilievo di *Daskyleion*, antica capitale della satrapia d'Asia Minore, stanno per celebrare un sacrificio, non levano che una mano, mentre con l'altra tengono il fascio di ramoscelli o *baresman*.

Mentre prega, il parsi deve essere a capo coperto (perdere il copricapo costituisce una grave mancanza che richiede una grande purificazione).

Le preghiere sono cantate o salmodiate, — il termine stesso di *gâthâ* significa « canto ». Ma il modo più caratteristico con cui gli zoroastriani le recitano, e che aveva già destato la curiosità degli antichi, è il mormorio, *magorum susurramen*, come dice Plinio, *zamzam* o *zamzama*, come diranno gli Arabi. In avestico questo è reso col verbo *dranjaya*, forse affine all'inglese 'to drone'; in pehlevi il termine è *dranjišn*. Ma esso non è sopravvissuto, e oggi si usa la parola *baj* che deriva probabilmente dall'antico vocabolo *vāc* 'voce'. Quale valore è attribuito a questo tipo di recitazione? A priori si potrebbe credere ad un suo rapporto col silenzio religioso, e si potrebbe pensare che esso serva a manifestare un rispetto particolare per alcuni testi sacri. Questo almeno l'antico significato; ma, in tal caso, ora esso è andato perduto. In verità, nell'uso moderno, avviene il contrario: il mormorio a bocca chiusa non si usa che nelle preghiere in *pazend* intercalate in quelle avestiche; allo stesso tempo, se qualcuno, durante una lunga recitazione, deve interrompersi per dire qualche cosa, lo fa mormorando. È dunque chiaro che questa maniera di pregare designi una sfera inferiore di sacralità, o, addirittura, ne sottolinei l'assenza.

Talvolta la preghiera si rivela niente altro che un mezzo per entrare nella sfera del sacro per il periodo di tempo necessario a compiere un determinato atto, e quindi per uscirne. Questo è il tipo di orazione detta *baj*, con lo stesso termine di cui sopra, e che possiede anche altri significati. Se ne recita la prima parte: ciò vien detto « prendere il *baj* ». Poi si fa il bagno, o si mangia, o si fanno i bisogni, etc. e dopo si recita la seconda parte, che vien detta « deporre il *baj* ». La preghiera ha evidentemente contribuito a porre una determinata attività al di sopra del livello comune.

La ragione dell'efficacia di una preghiera appare chiaramente da un

passo dell'Avesta [19] che testimonia una pratica identica a quella che in India è detta *satyakriyā,* e che consiste nel costringere un dio, con l'enunciazione di una verità, a concedere ciò che gli si chiede:

« Vistauru, della famiglia dei Naotairya, sacrificò ad Anahita lungo la Vitanuhati; egli offrì parole di verità, dicendogli così: "Sì, è vero che tu, Ardvi Sura Anahita, hai ucciso tanti adoratori dei daeva quanti capelli ho in testa. Tu perciò, Ardvi Sura Anahita, concedimi di trovare un guado per varcare la Vitanuhaiti" ».

Circa il contenuto della preghiera generalmente intesa si può affermare che, indipendentemente dalle tre relazioni indicate nella *dibacia*, e cioè quelle con gli dei, i beneficiari e il commissionario, essa stabilisce un vincolo e istituisce una specie di polarità tra la divinità e l'uomo; e ciò può attuarsi in due modi: o si cerca di stabilire una specie di simmetria da un lato tra la lode del dio e la confessione del fedele dall'altro, o la sua professione di fede (si è qui sul piano verbale); oppure si passa, almeno intenzionalmente, sul piano dell'azione, sia con l'offerta, la consacrazione dei diversi oggetti o sostanze al dio, sia con le richieste, i voti e le benedizioni dei fedeli.

A questa analisi occorre aggiungere un elemento negativo specialmente importante nello zoroastrismo. Accanto all'elogio del dio v'è la esecrazione dei demoni; assieme alle benedizioni dei fedeli la maledizione dei nemici. Quest'ultimo motivo è raro — appartiene più alla magia che alla religione —, ma l'esecrazione dei demoni è frequente in quanto legata all'aspetto più caratteristico della religione zoroastriana, e cioè al dualismo.

La preghiera nell'Avesta

A. Nelle gâthâ.

L'ultima delle *gâthâ* è una predica diretta ai fedeli, soprattutto ai giovani sposi nel giorno delle loro nozze. Le altre sono inni diretti da Zarathustra al Saggio Signore e al suo seguito di Entita, tranne *Yasna* 32, che è una specie di parodia d'inno indirizzata ai *daeva* per dileggiarli.

Tra gli inni al Signore v'è lo *Yasna* 29 che dovrà essere considerato a parte in quanto in esso intervengono successivamente diversi personaggi, come Zarathustra, Ahura Mazda, Anima del Bue, Buon Pensiero. Ma, per lo più, è Zarathustra che parla al suo Saggio Signore, il quale, talvolta, risponde.

[19] *Yašt* 5, 76 sg.

Già dalle prime parole del primo poema [20] Zarathustra si presenta al Saggio Signore e alle Entità come loro supplice:

« Con le mani tese, o Saggio,..., io che vengo a lodarvi, o Verità, come il Saggio Signore, con un canto ancora ignoto... »

tema questo che torna nell'ultima strofa:

« Io canterò allora per voi molteplici, risonanti, preziose lodi ».

Questi canti e queste preghiere sono per due volte paragonati a tiri di cavalli, secondo una metafora nota già nell'India vedica, e che Zarathustra ha perciò, molto probabilmente, trovato nella tradizione religiosa del suo paese:

« I più rapidi corsieri si attaccheranno al Buon Pensiero... » [21]

e questi cavalli, che sono poi gli inni, non solo raggiungeranno gli immortali, ma li faranno scendere verso il luogo del sacrificio (come nei Veda):

« Ora io attaccherò per voi i più veloci corsieri, fieri per la vittoria, che serviranno alla vostra gloria, o Saggio, e che sono forti con Verità e Buon Pensiero, così che con essi possiate accostarvi ». [22]

Zarathustra chiede di essere compreso:

« Comprendete la venerazione con cui voglio circondarvi, o Saggio, con Buon Pensiero, come le parole che lodano in Verità! » [23]

L'atteggiamento di quest'uomo verso il suo dio è quasi totalmente costituito da interrogativi e domande. Ha bisogno di lui, lo chiama in aiuto, cerca di stabilire un dialogo per ricevere spiegazioni, istruzioni, e anche la vittoria sui suoi nemici. Più che enunciare, il tono della preghiera interroga, esprime il suo desiderio, supplica. Talvolta Zarathustra si lamenta:

« Vengo allontanato dalla famiglia e dalla tribù; la comunità cui desidero unirmi non mi accoglie, così come non mi accolgono i bugiardi capi del paese. Perciò, o Saggio Signore, come potrei soddisfarvi? » [24]

A questo pianto fa eco quello dell'Anima del Bue, inno che è la trasposizione di quello:

« L'Anima del Bue si lamenta con voi: "per chi e da chi sono stato creato? Il furore omicida, la violenza, la coercizione e la crudeltà mi incatenano. Non ho altro pastore all'infuori di voi!" » [25]

[20] *Yasna* 28.
[21] *Y.* 30, 10.
[22] *Y.* 50, 7.
[23] *Y.* 33, 8.
[24] *Y.* 46, 1.
[25] *Y.* 29, 1.

La prima richiesta formulata da Zarathustra è che il Signore lo ascolti, si riveli, gli risponda:

« Con questa gioia (quella di un allevatore di bestiame), o Saggio Signore, desidero vederti e intrattenermi con te ». [26]

Questo desiderio viene esaudito: Zarathustra vede il suo Signore, o meglio, (più spesso) questo risponde. Egli lo vede:

« io lo invito con le lodi della nostra venerazione, ed ecco che ho scorto con i miei occhi il Saggio Signore... » [27]

Più spesso si stabilisce il dialogo. Lo *Yašna* 43, ad esempio, è quasi per intero un discorso tra Zarathustra e il suo Signore:

« io ti riconosco come santo, o Saggio Signore, quando mi saluti con Buon Pensiero dicendo "chi sei? di chi sei? come desideri accendere la fiamma, stabilire il giorno del giudizio per te e per i tuoi?" Allora io gli rispondo: "sono Zarathustra; poichè io, che sono puro, desidero individuare i nemici dei menzogneri, posso essere un potente alleato per colui che è veritiero..." ... E se voi mi dite: "tu giungerai alla Verità con la riflessione" non l'avrete detto senza avermi sentito ». [28]

Sovente Zarathustra chiede aiuto:

« aiutami, tu che vedi lontano! » [29]

ed implora la pietà del Signore e delle Entità:

« ascoltatemi, abbiate pietà di me per ciascun dono! » [30]

Zarathustra sa chiedere la sua giusta ricompensa; per ciò egli si trova ancora nella tradizione che riflette, del resto, l'India vedica, con la *dānastuti* con cui terminavano molti inni. Così Zarathustra:

« tu che, mi sembra, o Saggio Signore, sai il meglio, mi darai come ricompensa le cose migliori che si possano immaginare, e cioè due vacche da latte », [31]

e

« otterrò, o Saggio, dalla Verità il salario che mi spetta: dieci giumente col loro stallone ed un cammello? » [32]

Egli chiede la felicità del corpo e dello spirito:

« datemi, secondo la Verità, i beni dei due mondi — quello del corpo e quello dello spirito —, coi quali si può rendere felice un amico! » [33]

[26] *Y.* 33, 6.
[27] *Y.* 45, 8.
[28] *Y.* 43, 7 e 12.
[29] *Y.* 33, 13.
[30] *Y.* 33, 11.
[31] *Y.* 46, 19.
[32] *Y.* 44, 18.
[33] *Y.* 28, 2.

Ma ciò avviene in cambio di qualche cosa:

« dateli a me, o Saggio Signore, a me che voglio circondarvi di Buon Pensiero... » [34]

e, talvolta, in cambio di tutto:

« Zarathustra dà in cambio (dell'aiuto che chiede) la propria vita, ciò che vi è di meglio nella sua azione conforme alla Verità, la disciplina nei riguardi delle parole del Saggio Signore, e la sua potenza ». [35]

E, d'altra parte, Zarathustra augura al suo dio tutti quei beni che chiede per sè:

« Che tue siano tutte le gioie della vita! Accogli per il tuo piacere, o Saggio, quelle passate, presenti e future. Accogli la forza e la Verità accresciute dal Buon Pensiero, nel tuo desiderio di avere un corpo! » [36]

La domanda può assumere la forma di una interrogazione:

« in che modo otterrò i beni che mi spettano? » [37]

Ancora interrogativi, naturalmente, quando la domanda concerne chiarimenti, direttive o istruzioni che sono richieste:

« che cosa ordini? quale lode, quale culto? Parla, o Saggio, affinchè noi lo palesiamo. Mostraci per mezzo della Verità le facili vie del Buon Pensiero — la via ove incede la pietà dei salvatori verso la ricompensa che voi promettete e conferite ai generosi, o Saggio Signore! » [38]

Un intero poema, lo *Y.* 44, è composto da domande rivolte al Signore. Zarathustra lo interroga su ciò che è, che è stato e sarà, così come su ciò che deve fare, su ciò che egli attende da lui. Citiamo almeno i versetti 3, 4 e 5 di *Yasna* 44:

« Ecco, io ti pongo alcune domande, Signore; rispondimi bene:
Chi è che ha creato la Verità nei primordi?
Chi ha aperto la via che il sole e le stelle percorrono?
Per chi la luna cresce e poi decresce?
Questo, e ancor altro, desidero sapere da te, o Saggio.

Ecco, io ti pongo alcune domande, Signore; rispondimi bene:
Chi sostiene là in basso la terra, e di sopra l'arco nuvoloso del cielo?
Chi ha concesso ai nembi ed al vento i loro veloci destrieri?
Chi è, o Saggio, il creatore del Buon Pensiero?

[34] *Ibidem.*
[35] *Y.* 33, 14.
[36] *Y.* 33, 10.
[37] *Y.* 44, 8.
[38] *Y.* 34, 12.

Ecco, io ti pongo alcune domande, Signore; rispondimi bene:
Quale artefice produsse la luce e le tenebre?
Quale il sonno e la veglia?
Per chi l'alba, il meriggio e la sera
Esistono, essi che rammentano al responsabile il dovere? »

E Zarathustra domanda anche istruzioni:

« Come devo procurarmi, o saggio, il vostro favore? » [39]

Spesso le sue domande riguardano il momento in cui il Signore manterrà le sue promesse, o il modo in cui ciò si verificherà:

« quando, o Saggio, alla Verità si unirà anche l'Applicazione, e offriranno per mezzo della vostra potenza un felice soggiorno ricco di pascoli? » [40]

e ancora:

« quale aiuto vi è per me dalla tua Verità, per me Zarahustra, quando vi chiamo; quale aiuto dal tuo Buon Pensiero per me che mi concedo a voi con lodi? » [41]

È abbastanza frequente che si chieda aiuto contro avversari, adoratori dei *daeva,* contro coloro che celebrano riti dannosi, contro malvagi capi del paese. [42] Uno di questi nemici, contro cui è diretto il poema *Y.* 49, è *Bendva* (o, se questo è un nome comune, il *bendva*). Un'altra volta Zarathustra ricorda di essere stato insultato e di non aver perdonato:

« D'inverno, sul ponte, il bugiardo principe Vaepya non accolse
Zarathustra Spitama: da lui accostato, lo scacciò,
lui e le sue bestie da tiro tremanti di fatica e di freddo ».
(*Y.* 51, 12)

Continuamente appare lo spirito bellicoso e aggressivo di Zarathustra, parallelamente al dualismo della sua dottrina. Egli sarà vendicato:

« in seguito a queste azioni l'anima del bugiardo sbaglierà la retta via. Essa fremerà alla vista del ponte del retributore, essendosi allontanata coi suoi atti e le sue parole dalla strada della Verità ». [43]

Solamente il Saggio Signore e le Entità che gli fanno ala devono accogliere l'invito del sacrificante:

« non bisogna che l'uomo, la cui scienza è malvagia, il falso, distrugga per la seconda volta il mondo con una perfida decisione, come se fosse stato invitato dalla mia lingua! » [44]

[39] *Yašna* 44, 17.
[40] *Y.* 48, 11.
[41] *Y.* 49, 12.
[42] *Y.* 48, 10.
[43] *Y.* 51, 13.
[44] *Y.* 45, 1.

Zarathustra aiuterà a varcare il ponte verso l'al di là coloro i quali l'avranno aiutato e si saranno uniti a lui nella vera religione, ma farà tremare l'anima e la coscienza di quelli

> « che trascinano gli uomini a compiere azioni malvage con l'intenzione di distruggere il mondo,
> quando giungeranno dove è il ponte del retributore,
> perennemente ospiti della casa della Menzogna » (*Y.* 46, 11)

Lo *Yašna* 29, come già si è detto, è una composizione particolare in quanto vi interloquiscono altri personaggi oltre a Zarathustra e al suo dio. Ecco la trama: la vacca si lamenta dei crudeli maltrattamenti, e chiede al suo creatore il padrone che le è destinato e che avrà cura di lei. Il suo creatore (senza dubbio si tratta dello Spirito Santo) si rivolge alla Verità, ma questa non ha nessuno. L'unico aiuto si può trovare presso il Saggio Signore. Egli conosce le azioni dei demoni e dei loro seguaci, e di essi sarà il giudice:

> « Egli è il Signore che decide. E dunque sia fatta per noi la sua volontà!
> Così a lui ci accostiamo levando le mani in atteggiamento d'orantí,
> io e la vacca lattifera, facendo sì che si intrattenga con noi »,

ma il Saggio Signore conferma che la sorte della vacca non dipende dalla Verità. L'animale è stato creato per l'allevatore; il Signore ha stabilito che essa dia il suo latte (per la libagione e il nutrimento) in cambio delle cure d'allevamento. Ma, per attuare la sua volontà, è necessario un pastore; esso dovrà essere designato dal Buon Pensiero:

> « io ho trovato colui che, solo, comprende i nostri disegni,
> Zarathustra Spitama. A noi, o Saggio, e alla Verità
> farà sentire parole di lode, quando gli avrò concesso
> dolcezza d'eloquio ».

Ma la vacca si lamenta ancora: dovrà accontentarsi della voce di un debole uomo, al quale essa augura che si fortifichi con la libagione?

> « ci sarà mai qualcuno che gli darà soccorso? »

e il poema termina con un desiderio ed una richiesta:

> « date loro, Signore, la forza della Verità e questa potenza
> del Buon Pensiero, che crea un felice, tranquillo soggiorno!
> Io so che di essi tu sei da sempre il padrone.
> « Dove sono la Verità, il Buon Pensiero e la Potenza?
> Me e quest'uomo accogliete, o Saggio, nel grande dono sa-
> [cramentale!
> Scendi, o Signore, in nostro aiuto, subito, e ricevi in cambio
> la nostra libagione! »

Infine *Yašna* 53 è una predica matrimoniale. Si sposa *Pourucistā*, la figlia di Zarathustra. (Secondo una tradizione più tarda sposa *Jamaspa*,

uno dei grandi del regno, e tra i primi convertiti). Zarathustra chiede al Saggio Signore la prosperità per se stesso e per la comunità, come prova della bontà della sua religione. Si meriti la comunità questa grazia per le sue generose disposizioni!

Rivolgendosi indi a sua figlia, egli le dà uno sposo che la protegga. In cambio, l'affetto della sposa circonderà il marito di premure con la stessa sollecitudine con cui un uomo sincero si rivolge ad un altro. Che tutti gareggino nella vita condotta secondo Buon Pensiero e Verità! Che essi evitino i menzogneri! La partecipazione al dono sacramentale avrà come ricompensa la felicità coniugale:

« se la trascurerete la vostra ultima parola sarà: ahimè! »
« Se i buoni capi hanno potenza, i bugiardi saranno distrutti. Dove è il giusto Signore che sbarrerà loro la strada con la libertà? Grazie alla tua potenza, o Saggio, darai un bene immenso al povero che vive in strettezze ».

Così termina l'ultima *gâthâ*. Segue un breve testo scritto nello stesso dialetto, e cioè la preghiera *Airyema išyo*. Non a caso essa è stata posta qui, subito dopo un sermone nuziale; infatti *Airyaman* era invocato in occasione di matrimoni, e, come ha dimostrato G. Dumézil, [45] era una divinità della comunità aria, già in epoca indo-iranica.

B. Le preghiere gâthiche.

Le quattro brevi preghiere gâthiche sono difficili ad intendersi, e di esse non si possono avere che traduzioni congetturali. Ma ciò non ha importanza: è però certo che i Parsi non hanno che una vaga idea del loro significato.

Recentemente sono state tradotte tutte e quattro da Nyberg, [46] Barr, [47] e Tavadia. [48] Inoltre l'*Ahunavar* è stata tradotta da Geldner, [49] Gaál, [50] Benveniste, [51] Hinz, [52] Humbach [53] e Duchesne-Guillemin. [54] Ecco quest'ultima traduzione:

« poichè Egli deve essere scelto dal mondo (oppure: come padrone), così il giudizio delle azioni umane, secondo la stessa Verità, fu affidato a Mazda da parte del Buon Pensiero, e il potere ad Ahura, che è stato dato agli umili come pastore ».

[45] *Airyman et le Troisième Souverain*, 1949.
[46] *Religionen des alten Iran*, 1938, p. 268 sg.
[47] *Avesta*, 1954, p. 102 sg.
[48] *Indo-Iranian Sudies*, II 1952, p. 114.
[49] *Sitz. der Berl. Akad.* 1904, p. 1081.
[50] *Act. Or. Hungar.* I, p. 80.
[51] *Indo-Iran. Journal* I, p. 77.
[52] *Ibidem*, IV, p. 154.
[53] *Münchener Sprachwiss. Stud.* 11, p. 73; *Die Gathas*, 1959, II, p. 99
[54] *Indo-Iran. Journal*, II, p. 66.

L'*Ašem Vohu* è stato tradotto da Andreas,[55] Pisani,[56] Lesny[57] e Humbach.[58] Ecco quest'ultima traduzione:

> « La Verità è il bene migliore;
> a dovere appartiene, a dovere
> alla miglior Verità, la Verità ».

L'*Airyema išyo* è stato tradotto da Dumézil,[59] Duchesne-Guillemin,[60] e da Humbach.[61] Si può proporre questa versione:

« Che il caro Airyman venga in aiuto degli uomini e delle donne di Zarathustra da parte del Buon Pensiero; per ogni coscienza che merita il prezioso salario chiedo la ricompensa della verità, la cara ricompensa di cui si ricorda Ahura Mazda ».

Lo *Yenhe hatam* è stato tradotto da Lommel,[62] Humbach,[63] Gershevitch[63] a) e H. P. Schmidt,[64] della versione del quale diamo qui una trasposizione:

« Il Saggio Signore sa chi, tra coloro che sono e sono stati, il mio Sommo Bene mi fa adorare. Loro io adorerò chiamandoli per nome e circondandoli con la mia preghiera ».

Inoltre vengono usati frequentemente alcuni frammenti delle *gâthâ*. Il *Kemna mazda*[65] può essere così inteso, in una versione leggermente modificata della traduzione di Humbach:[66]

> « Chi ora, dunque, o Saggio, mi darai come pastore,
> quando il menzognero vorrà impadronirsi di me per farmi
> se non il tuo Fuoco e il tuo Pensiero, [violenza,
> coll'aiuto dei quali, Signore, alimentate la Verità?
> Confida questo segreto all'animo mio ».

dello stesso autore è la traduzione del *Ke verethrem ja*:

> « Chi sarà vittorioso per proteggere i viventi con la tua [dottrina?
> Concedimi, o guaritore del mondo, un giudice che mi dia
> Che sia esaudito dal Buon Pensiero, [splendore!
> o Saggio, chiunque, chi tu vuoi ».

[55] In Lommel, *Die Yašts des Awesta*, 1927, p. 9, Anm. 2.
[56] *Rivista degli Studi Orientali* 15, p. 363.
[57] *Festschrift Winternitz*, 1933, p. 14.
[58] *Die Gathas*, I, p. 30, n.
[59] *Airyman ou le Troisième Souverain*, 1949, p. 50.
[60] *Ibidem*, p. 57.
[61] *Orient. Literat. Zeitung* 1960, col. 512.
[62] *Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik* 1 (1922) p. 16, sg.; *Nachr. Götting.* 1935, p. 61.
[63] *Die Gathas*, I, p. 49.
[63] *The Avestan Hymn to Mithra*, 1959, p. 163.
[64] *Bullet. Deccan College*, 1960, p. 324 sg.
[65] *Yasna* 46, 7.
[66] *Die Gathas*, I 130.

C. Lo Yasna dai sette capitoli.

Lo *Yasna dai sette capitoli*, redatto anch'esso quasi interamente in dialetto gathico, rappresenta un grado più progredito della religione: dopo la morte del profeta, nella religione riformata vennero introdotti elementi della precedente tradizione religiosa. Così vediamo che le acque, in quest'opera, sono definite come le spose del Signore, come anche lo sono certe entità astratte:

« noi sacrifichiamo a coloro che sono tue spose, o Saggio Signore, allo zelo della fede, all'attività, alla docilità e all'applicazione, alla buona retribuzione, al buon augurio, alla prospera abbondanza, alla buona fama, alla felice esuberanza. Sacrifichiamo alle Acque che sgorgano, che si incontrano e scorrono, alle acque che vengono da Ahura, alle benefiche acque, e a voi, facili a guadarsi, dove ci si bagna e nuota bene, etc. ».[67]

Un altro capitolo è costituito da una preghiera diretta da Ahura Mazda al Fuoco:

« Sei la gioia di Ahura Mazda, o fuoco, sei la sua gioia come lo spirito più santo. Noi ci accosteremo a te, o fuoco di Ahura Mazda, col più utile dei tuoi nomi sulle labbra,

con Buon Pensiero e Buona Verità, con gli atti e le parole della buona dottrina...

noi ti riconosciamo, o Ahura Mazda, la più splendida forma tra quante ve ne sono: questa luce e quella più alta tra tutte, che è chiamata sole ».[68]

D. Testi non gâthici.

Nell'Avesta non gâthico gli inni o *yašt* (ai quali aggiungeremo lo *Hom Yašt* che fa parte dello *Yasna*) e certe parti del *Videvdat* e dello *Yasna* contengono il materiale per uno studio della preghiera; infatti, oltre all'elogio della divinità cui ci si rivolge, argomento di questi brani è il racconto di come siano state ottenute tempo addietro questa o quest'altra grazia, o la spiegazione di come si debba chiedere un favore. Abbiamo anche *Yasna* 11 e 12, formule di professione di fede di disuguale lunghezza. Un gran numero di frammenti lodano la preghiera in generale, o una di esse in particolare.

1. Grazie richieste

Gli eroi mitici, così come anche Zarathustra, pare che si siano rivolti con successo ad *Anahita*,[69] *Vayu*,[70] e ad *Haoma*,[71] ma anche a

67 *Y.* 38, 1-3.
68 *Y.* 36, 3-6.
69 *Yt.* 5.
70 *Yt.* 15.
71 *Y.* 9.

Drvaspa,[72] a *Cista*,[73] *Aši*,[74] ai *Fravaši*,[75] etc. Le grazie richieste sono di vario tipo: vittoria su un nemico, salvezza in un pericolo, pace, facoltà di amministrare saggiamente un regno, etc.

Ad *Anahita*, ad esempio, chiese vittoria *Thraetaona*; sacrificandogli cento stalloni, mille buoi e diecimila montoni,

« così implorava:

"concedimi questo favore, o Umida, o Forte, o Immacolata, che io possa annientare *Aži Dahaka* dalle tre gole, dai sei occhi, dalle mille abilità; Druj, la più forte creatura che Anra Mainyu abbia creato contro il mondo fisico, per la distruzione del mondo di Verità; che io liberi e porti con me le sue due donne, Sanhavac e Erenavac, le più belle donne, per il loro corpo, meraviglia del mondo" ».[76]

La salvezza in un pericolo fu richiesta ad *Anahita* dal traghettatore *Vifra Navaza*, « quando il vittorioso, forte *Thraetaona* lo scagliò in aria come un avvoltoio,

Andò così
per tre giorni e tre notti
verso la sua dimora
senza poter scendere. Al termine della terza notte,
al sorgere della potente
radiosa aurora,
invocò Ardvi Sura Anahita:

O Umida, Forte, Immacolata,
presto, accorri in mio aiuto,
subito soccorrimi.
Mille libagioni di latte e haoma ti dedicherò,
pianamente preparate e filtrate lungo il corso della Ranha,
se toccherò vivo
la terra creata da Ahura,
se giungerò alla mia casa.

Accorse Ardvi Sura Anahita
in parvenza di bella fanciulla
dalla bella e forte figura,
dall'alta cintura,
pura e di nobile sangue,
dai piedi calzati fino alla caviglia,
e dall'aurato diadema, fulgida.

Lo prese tra le braccia
e subito, velocemente,
arrivò in rapida corsa

[72] *Yt.* 9.
[73] *Yt.* 16.
[74] *Yt.* 17.
[75] *Yt.* 13.
[76] *Yt.* 5, 23; (egli avrebbe chiesto la stessa cosa a *Vayu*: *Yt.* 15, 24).

alla terra creata da Ahura
e alla propria dimora,
salvo, senza danno o ferite

così, come era prima ».[77]

A *Cista*, incarnazione della Religione, Zarathustra sacrificò dicendo:

« Levati dal tuo alto seggio, vieni dal Demana (paradiso), o santa e rettissima Cista creata da Mazda. Se mi precedi, aspettami, se stai indietro, raggiungimi.

Allora ogni cosa sarà in pace, così come lo è ora: si apriranno le strade, le montagne avranno i loro valichi, le foreste lasceranno spazio libero alla corsa, i fiumi si faranno varcare, in presenza di questo bene, di questo insegnamento, di questa parola, di questo pensiero, etc. ».[78]

Il primo re, *Yima,* pregò specialmente la dea *Drvaspa,* (e anche il dio *Vayu*) per ottenere un prospero regno:

« concedimi questa grazia, o buona e sollecita Drvaspa, possa io portare grasso e bestiame alle creature di Mazda, e dare loro l'immortalità;

possa io allontanare da esse la fame e la sete, la vecchiaia e la morte; possa io per mille anni tenere lungi da esse il vento caldo e freddo ».[79]

« Concedimi questa grazia, o Vayu dall'azione superiore, che io divenga il più glorioso tra quanti mortali sono nati, che, tra tutti, io abbia un aspetto solare, che sotto il mio governo liberi uomini e bestiame dalla morte, e le acque e le piante dalla siccità, e che, perennemente, si rinnovi il cibo sotto i denti avidi ».[80]

Lo stesso *Yima,* per tre volte, implorò la Terra (*Spentā Armaiti*) affinchè si allargasse, quando essa non bastava più per gli animali e gli uomini.[81]

Ad *Haoma,* personificazione della bevanda sacrificale, si chiede ogni genere di grazia. Zarathustra, dopo averlo così lodato,

« tu che sei bello, che vuoi il bene, vittorioso, dal flessibile stelo, gradevole a bersi, ottimo viatico per l'anima »,

gli chiede:

« la saggezza, la forza e la vittoria; la salute e la guarigione; la prosperità e la grandezza; la forza di tutto il corpo e la scienza universale; e che io possa andare per il mondo come signore sovrano, annientando la malvagità, distruggendo la Druj e tutti gli esseri nocivi ».

Segue poi un elenco più dettagliato e sistematico: il paradiso, la salute del corpo, la lunghezza della vita, la prosperità, la vittoria, e, infine, di non lasciarsi sorprendere da un ladro, un brigante o un lupo.

77 *Yt.* 5, 62-65.
78 *Yt.* 16, 2-3.
79 *Yt.* 9, 9-10.
80 *Yt.* 15, 16.
81 *Videvdat,* 2, 11-19.

Dopo che si sono menzionate ancora altre grazie (all'indicativo), si recita una preghiera a questa divinità potente e benefica.[82]

In tutti questi casi sin qui esaminati, la grazia richiesta è stata concessa: ma questo è avvenuto perchè la richiesta era stata avanzata da un giusto; ma non accade così se essa viene formulata da un malvagio. Così *Franrasyan*:

« Egli l'implorava dicendo: "concedimi questa grazia o Umida, o Forte, o Immacolata, che io ottenga la Gloria che naviga nel lago Vourukaša, la Gloria dei popoli arii presenti e futuri, e del santo Zarathustra". Ma non gliela concesse Ardvi Sura Anahita ». [83]

2. Esecrazione. Incantesimo. Satyakriyā

Talvolta si prega *contro* qualcuno:

« O Ameša Spentas, o Religione di Mazda, ottimi dei e dee, e voi, o Libagione!

Voi, Acque, Piante e Libagioni, smascherate colui il quale, tra gli adoratori di Mazda, passando per uno di costoro e godendo della parte riservata al bene, non è che un Yatu [84] distruttore dei mondi del bene! »

In un passo dell'*Yt.* 14 [85] viene insegnato un incantesimo per ottenere la vittoria in battaglia:

« quando gli eserciti si scontrano, o Spitama Zarathustra, battaglioni schierati su due file...

Getta quattro piume sulla strada. Chi dei due adorerà la Forza dal bel corpo e dall'alta statura, e Verethragna, [86] otterrà la vittoria: "benedico la Forza e la Vittoria, i due custodi, i due protettori, i due geni che respingono a destra, a sinistra, da tutte le parti, etc. etc." ».

Ci vien detto una volta in che modo agisca una preghiera, e cioè con la forza ottenuta enunciando una verità. Si è alluso a questo passo [87] parlando della *satyakriyā*.

3. Istituzione di preghiere, di culti, etc.

Abbastanza spesso non viene riferito solo l'ottenimento di una grazia in seguito ad una preghiera, ma anche l'istituzione di orazioni o cerimonie.

Così, nell'*Yt.* 5 [88], Ahura Mazda ordina ad *Anahita* di scendere dalla

[82] *Y.* 9.
[83] *Yt.* 5, 42-3.
[84] Stregone.
[85] 43 sg.
[86] Vittoria.
[87] *Yt.* 5, 76 sg.
[88] 85 sg.

sua dimora stellata e di venire sulla terra, così che gli uomini gli rivolgano sacrifici e preghiere:

« Gli uomini forti ti chiederanno veloci corsieri e la supremazia della Gloria. I sacerdoti lettori e i loro allievi ti chiederanno saggezza e prosperità, e la Vittoria creata da Ahura e l'autorità distruttrice. Le fanciulle dallo sterile seno ti chiederanno un buon sposo, un forte capo di casa. Le giovani donne sul punto di partorire, un parto felice ».

Anahita scende allora sulla terra e si rivolge a Zarathustra; e questo le chiede quale sacrificio debba esserle offerto, etc.

Anche nell'*Yt.* 17 [89] abbiamo un dialogo:

« Chi sei tu che mi invochi, chiede *Aši* [90] a Zarathustra, tu, la cui voce suona al mio orecchio più dolcemente di quante altre mi abbiano mai invocato? E quello risponde:

« È Zarathustra Spitama che, primo tra i mortali, recitò l'*Ašem Vohu*, etc.; nel cui nascere e nel cui crescere si allietarono le Acque e le Piante...; e fuggì Anra Mainyu dalla terra larga e rotonda, dalle estremità distanti ».

E disse il miserabile Anra Mainyu:

« Tutti insieme gli dei non sono riusciti a farmi a pezzi, e questo solo Zarathustra mi tocca a mio dispetto. Mi colpisce con l'Ahunavar, come con un'arma tanto pesante quanto una pietra da taglio. Mi brucia con l'Aša Vahišta [91] come un metallo rosso, etc. ».

E disse la grande Aši Vanuhi:

« accostati a me, o puro, o santo Zarathustra! Sali sul mio carro! »

E a lei si accostò Zarathustra Spitama, e salì sul suo carro. Ed ella lo accarezzò con ambe le braccia, così dicendo: « tu sei bello, o Zarathustra; sei ben fatto, Spitama; belle sono le tue gambe, e lunghe le tue braccia: al tuo corpo è concessa la Gloria, e (la) lunga beatitudine alla tua anima. Così io te l'annunzio ».

Molto spesso, nell'*Yäst* 4, 5 e nel *Videvdat* 19, 2, vengono insegnate le esecrazioni o le invocazioni che serviranno a liberare il mondo dalla *Druj*. Nel secondo di questi passi è proprio Ahura Mazda ad insegnare ciò a Zarathustra.

Infine, nell'*Yt.* 13, 50, sono le *Fravaši* che richiedono un culto:

« Chi desidera celebrarci con lodi? chi brama offrirci un sacrificio? ecc. »,

e quando qualcuno lo dedica loro, « tenendo in mano carne e vesti », lo benedicono:

« possa esserci in questa casa mandrie di buoi e schiere d'uomini! Un veloce cavallo, un carro robusto, etc. ».

[89] 17 sg.
[90] La Fortuna.
[91] Cioè con l'*Ašem Vohu*.

4. Professione di fede

Lo *Yasna* 12 è la grande professione di fede zoroastriana; ecco la breve formula da cui essa viene preceduta:

« affermo di essere adoratore di Mazda, discepolo di Zarathustra, nemico dei daeva, partigiano della legge di Ahura; prometto di offrire sacrifici, preghiere, lodi e glorificazioni ad Havani...; a Savani e a Visya;... alle divinità del giorno, delle veglie, dei mesi, delle feste stagionali, degli anni ». [92]

Questa è la « confessione » mazdea (confessione intesa nel senso con cui si diceva « Edoardo il Confessore »). Per la confessione nel senso normale della parola, la formula avestica è contenuta nel *Baj* di *Sroš* di cui si parlerà in seguito.

5. Elogio della preghiera

Lo *Yt.* 11 a *Sroš* incomincia con un elogio della preghiera in generale:

« La preghiera è buona, è quanto vi è di meglio per il mondo, o Zarathustra.
È lei che allontana il demonio e l'amico del demonio », etc.

Sono poi glorificati il *Manthra Spenta* o formula consacrata,[93] e

« la più vittoriosa delle parole, l'Ahunavar »,

di cui si elencano i meriti.

Nell'*Yašna* 58 non solo si fanno le lodi della preghiera, ma le si rende anche un culto:

« a questa orazione consacriamo i nostri beni e i nostri corpi, affinchè essa li protegga, li custodisca, li mantenga e vegli su di loro, etc. ».

Così la preghiera è personificata, divinizzata; da mezzo, è perfino diventata fine del sacrificio:

« sacrifichiamo all'insieme degli *Staota Yesnya* [94] e alle loro sublimi strofe... sacrifichiamo agli Staota yesnya che sono stati creati al principio del mondo ».

Anche nell'*Yašna* 55 gli *Staota Yesnya* e, in particolare, le *gâthâ* che ne fanno parte, ricevono un sacrificio assieme alla Verità e al Buon Pensiero.[95]

Lo *Hadaoxt Nask,* nella sua prima parte (la seconda concerne la

[92] *Y.* 11, 16.
[93] Altro termine con cui viene indicata la preghiera.
[94] L'Avesta in lingua gâthica.
[95] *Y.* 55, 5.

sorte dell'anima dopo la morte) è un elogio dell'*Ašem Vohu*. Lo *Yasna* 19 lo è dell'*Ahunavar*, e *Yasna* 61 lo è delle tre principali preghiere *gâthiche*, di cui le ultime due, *Ašem Vohu* e *Yenhe Hatam*, sono commentate da *Yasna* 20 e 21.

Queste formule tanto efficaci sarebbero armi terribili se se ne impadronissero gli avversari. Perciò il loro insegnamento è segreto:

« O Zarathustra, gli dice Ahura Mazda, [96] fai che questa parola [97] sia solo trasmessa da padre in figlio, da fratello a fratello uterino, dal sacerdote al suo discepolo. Sono parole terribili e potenti e che tengono le assemblee, terribili e vittoriose; terribili e guaritrici. Sono parole che salvano la testa perduta, e respingono, con il loro canto, la spada già brandita ».

Preghiere sacerdotali

A. Il sacrificio (Yasna).

Solamente i sacerdoti possono compiere il rito dello *Yasna* o sacrificio, durante il quale si recita quella parte dell'Avesta che reca lo stesso nome. Talvolta a questa si aggiunge il *Visprat*, o il *Visprat* assieme al *Videvdat*. C'è da tener presente che quasi tutto il *Videvdat* non ha affatto il carattere di una preghiera, ma, piuttosto, di un codice penale; ma poichè esso serve a combattere l'influenza dei demoni (da cui il suo nome di « legge contro i demoni »), si ritiene che recitandolo si aumenti il potere apotropaico dello *Yasna*. Ha luogo di notte.

Durante il sacrificio i fedeli non solo non si uniscono alle preghiere dei sacerdoti, ma nemmeno assistono alla cerimonia.

B. La cura del fuoco.

La giornata zoroastriana è determinata — giorno e notte — dai momenti in cui il sacerdote si prende cura del fuoco sacro; questi sono cinque: mezzogiorno e mezzanotte, più un altro situato tra mezzanotte e mezzogiorno, più altri due tra mezzogiorno e mezzanotte. Questi momenti, o *gâh*, sono i seguenti:

1. *Havan* (da *havani*), (momento) della spremitura dell'*haoma*, all'alba;
2. *Rapithwin* (da *rapithwina*), pasto del mezzogiorno;
3. *Uzirin* (da *uzayeirina*), meriggio;

[96] *Yt.* 14, 5.
[97] Cioè l'incantesimo delle piume, mediante il quale si ottiene la vittoria in battaglia.

4. *Aiwisruthrema* (da *aiwisruthrima*), crepuscolo;

5. *Ušahina* (da *ušahina*, letter. « dell'aurora »), da mezzogiorno al levar del sole.

In ciascuno di questi momenti il sacerdote parsi, in stato di purità rituale, compie, nel tempio del Fuoco, la cerimonia della cura del fuoco, detta *būy*, cioè « profumo », per il legno odoroso che viene adoperato in tale circostanza.

Questo rito esige che siano recitate preghiere quasi tutte obbligatorie anche per i semplici fedeli. Qui deve essere sicuramente cercata l'origine dei cinque momenti della preghiera quotidiana, momenti che probabilmente sono passati dal mazdeismo all'Islam.

Il sacerdote comincia con l'apertura del rito del sacro cordone, detto *Nirang Kusti*, e del quale si parlerà in seguito.

Poi esso recita le preghiere obbligatorie per tutti, o *Farziât*. Queste iniziano col *Baj di Sroš*, di cui si parlerà ugualmente in seguito.

Viene poi recitata una preghiera per ciascuno dei *gâh*. Circa il loro soggetto così scrive *Darmesteter*: [98] « I cinque *gâh* sono costituiti su uno stesso modello. Ognuno di essi si compone di due parti simmetriche, modellate entrambe sul tipo delle cinque invocazioni dello *Yasna*.[99] La prima parte le riproduce sotto forma di *Fravarane* (professione di fede) e di « piacere »; la seconda, di *Yazamaide* (« noi sacrifichiamo »): ma in quest'ultima si unisce ai personaggi dei cinque gruppi una serie di genî o oggetti religiosi, che varia da gruppo a gruppo.

« Per quanto concerne il *gâh Ušahin* questa serie addizionale comprende Ahura e i quattro primi *Ameša Spenta*; per il *gâh Havan* gli ultimi due *Ameša Spenta*, la Rivelazione, la legge, lo *Yasna dai sette capitoli* e l'*Airyema isyo*; per il *gâh Rapithwin*, le *gâthâ*; per il *gâh Uzrin*, il sacerdozio; per il *gâh Aiwisruthrim*, gli strumenti culturali e la comunità. In altre parole, i *gâh* passano in rassegna volta per volta tutti gli elementi del sacrificio: gli dei che ne sono l'oggetto, i testi che ne costituiscono la parola, il sacerdozio o l'agente, gli strumenti mediante i quali si compie, e la comunità che ne trae giovamento. Tutti i *gâh* hanno inoltre in comune alcune litanie intercalate tra le due parti di cui sono costituiti, e infine una invocazione al Fuoco che, come si sa, riceve in ciascun *gâh* la visita del sacerdote che lo alimenta ».

Dopo di ciò si recitano i *Nyayiš* del Sole e della Luna. Il primo di questi testi è costituito dallo *Yašt del Sole*,[100] preceduto da invocazioni ad una serie di divinità, per lo più luminose come lo è il sole. Ecco il brano:

[98] *Zend-Avesta* II, 710.
[99] *Yasna* 1, 3-7.
[100] *Yast* 6.

« Sacrifichiamo al luminoso, immortale, magnifico Sole
dai veloci corsieri:
quando il sole fa brillare il suo splendore,
tutte le divinità celesti si levano
a centinaia, a migliaia.
Accolgono la sua gloria,
radunano la sua gloria
sulla terra creata da Ahura
per il benessere degli esseri di Verità,
e la prosperità del corpo di Verità.
E quando il sole si alza
si purifica la terra creata da Ahura,
si purifica l'acqua che scorre,
si purifica l'acqua delle sorgenti,
si purifica l'acqua dei laghi,
si purifica l'acqua degli stagni;
tutte le creature si purificano,
tutte quelle che appartengono allo Spirito Santo.
E se il Sole non sorgesse,
i daeva ucciderebbero tutti coloro
che sono nelle sette parti del mondo,
e nessuna tra le divinità celesti
troverebbe rifugio o soggiorno
in questo mondo materiale.
Chi sacrifica al sole immortale,
magnifico, dai veloci corsieri,
per resistere alle tenebre,
per resistere ai daeva, genia delle tenebre,
per resistere ai ladri e ai banditi,
per resistere ai maghi e alle streghe,
per resistere al malanno di Maršavan,
costui sacrifica ad Ahura Mazda,
sacrifica agli Ameša Spenta,
sacrifica alla propria anima.
Allieta tutte le divinità
celesti e terrestri
chi sacrifica al sole immortale
magnifico, dai veloci corsieri.
Desidero sacrificare a Mithra dalle ampie pasture,
dalle mille orecchie, dai mille occhi,
e alla mazza ben calata
sul capo dei demoni,
la mazza di Mithra dagli ampi pascoli.
Desidero sacrificare alla successione,
— alla migliore successione —
tra la Luna e il Sole ».

Si pronuncia poi il *Nam Stayiš* [101] in *pazend*; e dopo i *Nyayiš* delle

[101] Elogio dei nomi.

acque e del Fuoco. Il *Nyayiš* delle acque è costituito quasi essenzialmente dall'inizio dell'*Yašt* 5:

« Ahura Mazda dice a Spitama Zarathustra:
"sacrifica a questa mia acqua che è l'Umida, la Forte,
per largo tratto estesa, guaritrice, [l'Immacolata,
nemica dei daeva, fedele ad Ahura,
degna dei sacrifici di questo mondo,
degna delle preghiere di questo mondo,
che fa prosperare lo zelo, veritiera,
fa prosperare il bestiame, veritiera,
fa prosperare le campagne, veritiera,
che fa prosperare il demanio, veritiera,
che fa prosperare il paese, veritiera,
che purifica il seme di ogni maschio
e l'embrione ad ogni femmina.
Che ad ogni femmina
concede un parto felice,
e latte al momento desiderato;
grande, celebre in lontananza,
che, quanto a magnificenza, vale
quanto tutte queste acque
che scorrono verso quella terra;
la potente che sgorga
dalla cima dell'Hukairya
fino al lago Vourukaša.
Su tutte le sue rive ribolle
il lago Vourukaša,
nel suo mezzo è sconvolto
quando sgorga verso di lui,
quando verso di lui si precipita
l'Umida, la Forte, l'Immacolata,
dai mille golfi,
dai mille emissari.
E ognuno di questi golfi,
e ognuno di questi emissari
in quaranta giorni di viaggio
li percorrerebbe un buon cavaliere.
Da questo mio unico rivo
gli emissari si disperdono
sulle sette parti del mondo,
da questo mio unico rivo
sgorga perennemente l'acqua
d'estate e d'inverno.
Questo mio rivo purifica il seme dei maschi, l'embrione delle femmine e il latte delle femmine. Io, Ahura Mazda, lo feci sgorgare con la forza della mia lingua per la prosperità della casa, del villaggio, del circondario, del paese; per proteggerli, mantenerli, sorvegliarli, custodirli e conservarli" ».

Il *Nyayiš* del Fuoco, figlio di Ahura Mazda, riporta interamente dieci paragrafi dell'*Yašna* 62:

Ti auguro il sacrificio, la preghiera, il buon trattamento, un trattamento da augurarsi, un trattamento desiderato, o Fuoco, figlio d Ahura Mazda.

Tu sei degno di sacrificio e di preghiera,
tu sarai degno di sacrificio e di preghiera,
nelle case degli uomini.
Felice sarà la sorte di colui
che veramente ti sacrifica
con in mano il legno, in mano il baresman,
in mano il latte, in mano il mortaio.

Possa tu avere buon legno, buon profumo, buoni alimenti, buona scorta; possa tu essere mantenuto da adulti, mantenuto dalla comunità, o Fuoco, figlio di Ahura Mazda!

Affinchè tu bruci in questa casa, bruci per sempre in
Possa tu ivi risplendere e crescere, [questa casa!
durante il totale corso del tempo
fino al potente rinnovamento
e anche durante il buono e potente rinnovamento!
Concedimi o Fuoco, figlio di Ahura Mazda,
subito, benessere e protezione,
subito, una vita d'abbondante benessere,
abbondante protezione, abbondante vita,
sapienza, santità, linguaggio forbito, all'anima l'intelli-
così come forza mentale, grande, [genza,
vasta e perenne;
così come maschia bravura,
sempre insonne, in piedi,
stesa sveglia sul giaciglio,
una discendenza che giunga a maturità
che, eloquente, dia le sue leggi al circondario,

che cresca insieme, che bene lavori, che liberi da difficoltà, chiaroveggente, che faccia prosperare la mia casa, il clan, il circondario, la provincia, la gloria del paese.

Concedimi, o figlio d'Ahura Mazda,
affinchè il mio voto sia esaudito
ora e sempre,
la miglior esistenza dei veritieri,
luminosa, che offra ogni felicità,

affinchè io ottenga il buon profitto e la buona reputazione, e per l'anima una felicità duratura.

A tutti conceda il precetto
il fuoco d'Ahura Mazda,
a tutti coloro cui cuoce il cibo
del mattino e della sera;
da ciascuno richiede offerte,
buone cure e buon trattamento
sospirato e desiderato, o Spitama!
A ciascuno che passa
egli osserva le mani:
"che cosa ha portato l'amico all'amico,
colui che si muove all'immobile?"

Adoriamo il fuoco vigoroso, benefattore, guerriero.

E se l'uomo gli porta piamente legna, un baresman, piamente legato in fascio, o la pianta Hadanaepata,

il fuoco di Ahura lo benedice
soddisfatto, non contrariato, sazio:
"vengano a te mandrie di buoi
e numerosi figli maschi!
Che tu abbia uno spirito attivo,
un carattere attivo;
possa tu vivere gioiosamente
tutte le notti che vivrai".
Questo è il voto del fuoco,
per chi gli porta legna
secca, bene scelta a bruciare,
purificata secondo il rito di Verità".

Si possono anche recitare *Yašt* a piacere, come quello di *Ormazd,* dell'eccellente Verità, della Vittoria, di *Vanant,* [102] come lo *Yasna dai sette capitoli* e lo *Sroš Yašt Hadoxt.*

Nel quarto *gâh* il *Nyayiš* del Sole è sostituito dallo *Sroš Yašt,* cioè dal capitolo 57 dell'*Yasna.*

Nel quinto si recitano il *Baj di Sroš,* il *gâh d'Ušahina,* lo *Sroš Yašt Hadoxt,* il *Nyayiš* del fuoco, lo *Yašt d'Ormazd,* etc.

Solamente dopo la recitazione di queste preghiere obbligatorie per tutti il sacerdote pronunzia le parole « *Humata, Huxta, Hvaršta* », [103] poi una formula composta [104] che vien recitata facendo il giro del vaso del fuoco, occupando successivamente otto posizioni. Eccone la traduzione:

« Io intono la lode per il tuo fuoco,
noi sacrifichiamo con offerte di retto pensiero;
io intono, etc.
noi sacrifichiamo ... buone parole;
io intono, etc.
noi sacrifichiamo ... buone azioni;
per l'illuminazione del pensiero,
per l'illuminazione della parola,
per l'illuminazione dell'azione ».

Preghiere cui partecipano insieme sacerdoti e fedeli

C'è un gran numero di cerimonie cui prendono parte assieme sacerdoti e fedeli. Si tratta dei sacramenti — che interessano un individuo o un piccolo gruppo ben definito — e le feste — che riguardano tutta la

[102] La stella vittoriosa.
[103] « Buoni pensieri, buone parole, buone azioni ».
[104] Ricavata da *Yasna* 51, 9 e 68, 3-4.

comunità —. In breve, la situazione si presenta simile a quella che si verificherebbe in un paese cattolico se i fedeli non andassero a messa, ma si facessero battezzare, sposare e seppellire secondo il rito religioso, e festeggiassero le grandi feste di natale, pasqua, ognissanti, etc. (il che avviene, in realtà, per la maggior parte dei « cristiani » nei paesi « decristianizzati »).

La parola *baj,* che, lo si è già visto, ha diversi significati, indica specialmente una cerimonia d'offerta celebrata per lo più [105] in onore dei morti; o meglio, la preghiera recitata durante lo svolgimento di questa.

Bisogna distinguere tra grandi e piccoli *baj.* Solo i primi esigono la presenza dei sacerdoti di primo grado e in stato di purezza rituale. Di tutte le preghiere dei Parsi qui non si parlerà che di questi, poichè dei piccoli *baj* ci si occuperà in seguito.

Il grande Baj, rito d'offerta del pane consacrato, del grano, del burro, etc. compiuto davanti al fuoco sacro, inizia con una *dibacia* o Prefazione. [106] Segue la recita dei capitoli dal III all'VIII dello Yasna, chiamati *Sroš Darun.* [107] Indi il testo recitato varia secondo l'arcangelo cui è dedicato il baj: ci sono trenta baj diversi, la cui lista si trova in Modi. [108] Ma la maggior parte di questi termina con la recita di quello di Sroš, che è anche il più importante di tutti, in quanto costituisce una parte notevole nelle preghiere di tutti i Parsi. [109] Ecco il testo composto esclusivamente da formule tolte dal *Sroš Yašt* [110] e da formule gathiche, e da altre che sono recitate nelle cerimonie di purificazione per allontanare il demonio: [111]

« In nome di Dio, sappi, Signore Ormazd, che crescono la potenza e la gloria!

Vieni, Sroš, santo, forte, incarnazione dell'obbedienza, dall'arma che stordisce, custode della creazione di Ormazd.

Di tutte le mie colpe io faccio penitenza e le sconfesso: così come anche tutti i cattivi pensieri, parole e azioni che nel mondo ho pensato, detto, fatto; dove sono caduto, dove mi sono radicato; di tutti i peccati di pensiero, di parola e d'azione, che ricadono sul corpo o sull'anima, di ordine spirituale o materiale, faccio ammenda, in breve, io mi pento.

Cinque Ahunavar e tre Ašem Vohu.

Mi dichiaro adoratore di Mazda, discepolo di Zarathustra, nemico dei Daeva, partigiano della legge di Ahura: in onore di...; [112] per sacrificargli, pre-

105 Ma non sempre.
106 Ma cfr. sopra, a pag. 679.
107 Cioè « pane sacro a *Sroš*, l'arcangelo psicopompo ».
108 p. 339.
109 Tanto che Modi ha potuto scrivere (p. 74) che « *tutte le preghiere di un zoroastriano cominciano con un Baj di Sroš* ».
110 cioè dal capitolo 57 dell'*Yašna.*
111 *Videvdat* 5, 21.
112 Qui il nome del momento, *gah,* poichè si è nel suo giorno.

garlo, per contentarlo e glorificarlo; in onore di Berejyva e di Nmanya, santi, signori di santità; per sacrificar loro, per pregarli, contentarli, glorificarli.

Piacere a Sroš, il pio, il forte, incarnazione dell'obbedienza, dall'arma che tramortisce, sovrano; per sacrificargli, pregarlo, contentarlo, glorificarlo!

Ahunavar.

Noi sacrifichiamo al pio Sroš dalla bella figura, vittorioso, accrescitore del mondo, signore di santità.

L'Ahunavar protegge la persona.

Ahunavar;

Kemna Mazda;

Ke verethremja;

Pata no:

"difendeteci da colui che ci tortura, o Mazda e Spenta Armaiti. Muori, o demoniaca Druj! Muori, sorgente di demoni! Muori, creatrice di demoni! Muori, tu che fai crescere i demoni! Perisci e scompari, o druj! Precipitati e sparisci! Muori e sparisci per sempre dalle regioni del nord, e non esporre più alla morte il mondo corporale del bene!"

Nemasca ya Armaitiš izaca: « La venerazione che è applicazione ed offerta".

Ašem Vohu e due Ahunavar.

Di Sroš il pio, il forte, incarnazione dell'obbedienza, dall'arma che tramortisce, sovrano, benedico il sacrificio e la preghiera, la forza e l'agilità.

Ašem Vohu.

Concedete a costui la magnificenza e la gloria; concedetegli il paradiso dei santi, risplendente, tutto beato.

Che il mio voto sia esaudito!

Mille virtù, diecimila virtù guaritrici! (per tre volte).

Ašem Vohu.

Vieni in mio aiuto o Mazda! Sacrifichiamo al forte dalla bella figura, a Verethragna, creato da Mazda; e all'Ascendente distruttore. A Rama Hvastra; a Vayu dall'azione superiore, che è più terribile in battaglia di ogni altra creatura, — a questo tuo aspetto, o Vayu, che appartiene allo Spirito del bene — al Cielo sovrano; al Tempo illimitato; al tempo a lungo autonomo. Ašem Vohu.

Kerba.

Io compio buone opere degne di ricompensa, per far perdonare i miei peccati, e per desiderio di salvare la mia anima. Che possano giungere a me in perfezione tutte le buone opere di tutti i giusti delle sette parti del mondo, per quanto la terra si estende, per quanto lontano scorrano i fiumi, per quanto in alto sale il sole! Sia felice, viva a lungo. Ašem Vohu ».

A. Afringan.

Contrariamente al *baj* l'*Afringan* non esige che l'intervento di sacerdoti di secondo grado, indifferentemente al fatto che abbiano subito o no la grande purificazione. Il rito può essere compiuto in una casa qualunque, senza che l'ambiente in cui avrà luogo riceva una speciale preparazione.

L'*Afringan* è particolarmente caratterizzato dall'offerta floreale, con un complicato scambio di fiori tra i due sacerdoti officianti.

Oltre la *dibacia* o prefazione [113] esso comprende una parte sempre uguale e un'altra che varia a seconda dell'arcangelo cui ci si rivolge in particolare, o della stagione, o della circostanza. Ecco questa parte comune (*Aširvād*):

« O Ahura Mazda magnifico e glorioso, chiedo la mia benedizione sul sovrano, signore del paese, affinchè abbia forza somma, vittoria somma, sovranità somma; io chiedo la sovranità e l'obbedienza; lunga sovranità, lunga vita e salute del corpo; e la forza bella e di alta figura; la Vittoria creata da Ahura; l'Ascendente distruttore; salda difesa contro coloro che fanno del male, la sconfitta dei suoi nemici. Io ti auguro di riuscire vincitore su tutti i tuoi nemici in battaglia, su tutti i malvagi a te ostili, che hanno pensieri, parole e azioni malvage. Io ti auguro di vincere col buon pensiero, la buona parola, la buona azione; di annientare tutti i tuoi nemici, tutti gli adoratori dei daeva; d'ottenere la giusta ricompensa, buona fama, e la felicità per l'anima. Io ti auguro di vivere a lungo, di vivere felice per l'assistenza dei giusti, per l'angoscia dei cattivi; paradiso dei giusti, risplendente, ricolmo di felicità!

Che il mio voto si avveri!

(i due sacerdoti si scambiano il fiore che hanno in mano).

Di tutti i buoni pensieri, parole, azioni d'adesso e di allora, compiuti o da compiere, ci impadroniamo: li trasmettiamo, per essere nel novero dei buoni (ripetuto tre volte)

(alle parole « buoni pensieri, parole, azioni », il sacerdote del primo grado prende ad uno ad uno i fiori di una fila e dà all'altro i fiori dell'altra fila).

Ahunavar. Ašem Vohu. Due Ahunavar.

Con la buona benedizione del giusto e la temibile maledizione del saggio, benedico il sacrificio e la preghiera, la forza e l'agilità.

Che si attua il mio voto! Di tutti i buoni pensieri, etc. » (come sopra).

Per quanto concerne la parte variabile dell'*Afringan*, ne esiste una variante particolarmente importante, comune a cinque diversi Afringan; e cioè: quello di Ormazd e degli Arcangeli (che può essere recitato in qualsiasi giorno), dei *Siroza* o « Trenta giorni » (anche in tal caso il giorno non è importante, ma esso è recitato specialmente nel trentesimo giorno dopo un decesso, o nella veglia funebre dell'anniversario), di *Dahman*, cioè di tutti i defunti, e di *Yazata Dahm*, recitato specialmente all'aurora del quarto giorno dopo una morte.

Ecco questa sezione: [114]

[113] Cfr. *Baj* e il cap. I.
[114] Composta dai paragrafi 2-7 di *Yasna* 60.

« Possano in questa dimora giungere i piaceri, i favori, i doni, la buona accoglienza riservata ai giusti!

Possano sorgere in essa Santità e Sovranità, Fortuna, Gloria e Benessere, e lunga supremazia in questa religione di Ahura, di Zarathustra!

Che in questa casa non perisca il bestiame! Che non perisca la santità! Che non perisca la forza del fedele! Che non perisca la legge di Ahura!

Che ivi convengano le potenti, buone, benefiche Fravaši dei giusti, recando con sè le virtù d'Aši, tanto lontano quanto si stende la terra, quanto si disperdono i fiumi, quanto il sole sale nel cielo, per favorire i buoni, per fermare i malvagi, per accrescere lo Splendore e la Gloria!

Possa in questa dimora Sroš abbattere l'Indocilità, la Pace vincere la Discordia, la Liberalità l'Avarizia, la Modestia l'Orgoglio, la parola vera quella della Menzogna, e Aša la druj!

Così che gli Ameša Spenta possano in essa sempre chiedere al fedele obbediente i buoni sacrifici e la buona preghiera, e buona offerta, offerta di piacere, offerta di assistenza, fino al giorno della giusta ricompensa.

Che mai in questa dimora perisca la felicità della Gloria, la felicità della Fortuna, la felicità di una illustre discendenza, nè la lunga compagnia della buona Aši! ».

L'*Afringan* d'*Ardafaroš*, cioè quello riservato ai defunti, e quello della *gâthâ* che si recita nei cinque giorni intercalari a fin d'anno, hanno in comune questa parte: [115]

« Noi sacrifichiamo alle buone, potenti, benefiche Fravaši dei giusti, che discendono dai villaggi al tempo di Hamaspathmaedaya, e vagano per dieci notti chiedendo aiuto: "chi desidera esaltarci? Chi brama sacrificare a noi? Chi desidera farci sue, benedirci, accoglierci, tenendo in mano carne e vesti, con una preghiera che fa raggiungere il mondo dei santi? Di quale di noi prenderà il nome? Chi di voi offrirà il sacrificio alla sua anima? A chi di voi andrà il nostro dono, e cioè il possesso duraturo di cibi inalterabili?"

E l'uomo che offrirà loro il sacrificio, tenendo con una mano carne e vesti, con una preghiera che fa raggiungere il mondo dei santi, le temibili Fravaši dei giusti, allietate, non ingiuriate, non offese, lo benedicono: "possano essere in questa dimora mandrie di buoi e di uomini! Un rapido cavallo e un buon carro! Un uomo che sa lodare dio, capo d'assemblea, che si offra sempre il sacrificio tenendo in mano carne e vesti, con una preghiera che fa raggiungere il mondo dei santi!" ».

L'*Afringan di Sroš*, che si recita indifferentemente in qualsiasi giorno, ha, come parte speciale, i primi otto paragrafi dello *Yašt di Sroš*. [116] L'*Afringan* della festa di *Rapithwin* (Genio di mezzogiorno), che si celebra nel terzo giorno del primo mese (e anche, secondo altri libri del rituale, nel sesto giorno di questo mese, o nel ventinovesimo del settimo), ha una lunga parte speciale, il cui testo è reperibile in Darmesteter, Zend-Avesta II 737 sg.

L'*Afringan* dei *Gahambar*, che viene recitato nei primi cinque giorni

[115] Composta dai paragrafi 49-52 e 156-157 dell'*Yašt* 13.
[116] *Yasna* 57.

di ognuna delle sei stagioni, o *Gahambar,* ha anche esso la sua parte speciale, che è ancora più lunga delle altre, e che si trova anch'essa in Darmesteter, ibid. 729 sg.

Infine, l'*Afringan* del *Mino Navar,* che viene recitato da chi sta per essere iniziato al sacerdozio, ha anch'esso una speciale sezione, ma il testo di quest'ultima non è dato da Darmesteter, nè da Modi, salvo le prime due parole: « *Ahuram Mazdam* ».

B. Il Satum.

Il *Satum* è una esaltazione dei defunti, recitata al principio di un pasto preparato in loro onore, per tutti i mesi dopo la loro morte, e per tutta la durata del primo anno, e dopo, per ciascun anniversario. Tuttavia lo si recita anche in occasione di altre feste, quali quelle stagionali (*Gahambar*), e indipendentemente da un rapporto con i morti. È esclusivamente composto dal ventiseiesimo capitolo dello *Yasna,* che inizia con le parole: « Io lodo », [117] « io ricordo, io magnifico le buone, brave e benefiche Fravaši dei giusti ».

C. Il Faroxsi. [118]

È in onore dei defunti e si recita, come l'*Afringan,* su offerte costituite da frutta, latte, acqua, vino, etc. davanti al fuoco sacro. Il suo testo è costituito dal *Satum* (*Yašna* 26) e dallo *Yašt* dei *Fravaši* (*Yašt* 13).

D. Feste. Consacrazioni.

Tutte le cerimonie sin qui esposte possono essere raggruppate diversamente in grandi complessi festivi, tra i quali il più celebre è quello dei *Fravardigan,* [119] che dura da 10 a 18 giorni, nel periodo di fine d'anno. Tutte queste sono classificate e descritte da Modi. [120] Si deve inoltre fare un accenno particolare alle feste di consacrazione dei fuochi, o delle torri del silenzio.

La consacrazione di un nuovo fuoco, lunga e complicata cerimonia che dura più di un anno, si compie in presenza di tutta la comunità. Una volta installato il fuoco, si recita l'*Ataš Nyayiš* o Elogio del fuoco. Poi, davanti al tempio, si eseguono tre *Afringan*: per due volte quello di *Sroš,* e, nell'intervallo, quello dei *Dahman.* Si recitano anche alcuni *Baj.* Questo è il rito dell'intronizzazione del fuoco, durante il quale si onorano i fuochi *Bahram,* cioè quelli di primo grado.

[117] « *staomi* » da cui il termine *Satum.*
[118] Altra forma del termine Fravaši.
[119] Altro nome dei Fravaši.
[120] *The Religious Ceremonies,* p. 405 sg.

Per i fuochi di secondo grado o *Adaran*, si possono sostituire i tre *Afringan* di cui sopra con quelli di *Aša*, d'*Ormazd*, *Spandarmad*, *Arda Faroš*,[121] *Dahman* e *Sroš*.

Anche la consacrazione di una nuova torre del silenzio è un avvenimento importante. Si acquista merito, si dice, assistendo, nel corso della propria esistenza, ad uno di essi. Nel pozzo centrale della torre due sacerdoti compiono, per tre giorni successivi, il rito dello *Yasna* al mattino e quello del *Videvdat* alla notte, in onore di *Sroš*, l'arcangelo psicopompo. Il mattino del quarto giorno, (in cui si apre la Torre), si compie uno *Yasna* in onore di Ormazd. Poi si compiono, davanti alla folla, i riti del *Baj* e dell'*Afringan* in onore di Ormazd, d'*Arda Faroš*, di *Spandarmad* (la terra: infatti il morto viene deposto su di essa, e perciò è necessario propiziarsela) e di *Sroš*, l'arcangelo psicopompo.

E. Sacramenti.

1. NAOJOT O « RINASCITA »

È questa la cerimonia d'iniziazione mediante la quale ogni parsi, all'età di sette anni, è accolto nella comunità zoroastriana.

Prima di iniziare il rito, il sacerdote consacra il *Kusti* o sacro cordone, tessuto dalle donne della classe sacerdotale. Durante la cerimonia il sacerdote recita il *Baj* di *Sroš* fino alla parola « *Ašahe* », poi la formula liturgica del taglio e della consacrazione del *Kusti*, poi l'*Ašem Vohu* e l'*Ahunavar*, poi una formula in *pazend*, di cui diamo qui la traduzione:

« vieni, Sroš, il santo, il forte, incarnazione dell'obbedienza, dall'arma che tramortisce, custode della creazione di Ormazd ».

Dopo di questa egli termina il *Baj* di *Sroš* che aveva interrotto.

Una volta consacrato il *Kusti*, ha luogo il rito del *Naojot*. Il ragazzo comincia per pronunziare una professione di fede composta di due parti, la prima delle quali, in avestico, è lo *Yašt* 16, diretto alla Religione,[122] e la seconda, in pazend, (*Patet pašemanik*) dice così:

« sia lode alla giustissima, saggissima, santissima ed eccellentissima legge mazdea, dono di Mazda. La buona, vera e perfetta religione che Dio ha mandato in questo mondo è quella recata da Zoroastro. Essa è la religione di Zoroastro, la religione di Ahura Mazda rivelata al santo Zoroastro »,

poi il fanciullo recita un *Ašem Vohu*.

Soltanto allora si passa il cordone al ragazzo. Durante questa operazione egli e i sacerdoti recitano il *Nirang i Kusti*, o la Formula del Cordone, composta anch'essa di tre parti:

[121] Cioè dei Fravaši.
[122] Cista.

a) il *Kemna Mazda*:

« quale protettore mi hai dato, o Mazda, nell'ora in cui il malvagio mi circonda col suo odio? quale, se non il tuo Fuoco e Buon Pensiero, coi quali conservo il bene, o Ahura? Rivelami la religione come nostra regola ». [123]

b) l'*Ormazd Xoday*, in *pazend*:

« Ormazd, il Signore! Che Ahriman sia reso impotente, allontanato, percosso e stroncato! Battuti e stroncati siano Ahriman e i Dev, i Druj, gli stregoni, i bugiardi, i ciechi e i sordi, i tiranni e i malfattori, gli eretici, i menzogneri, i nemici, le "peri". [124] Che i malvagi re perdano la regalità! Che i nemici siano confusi! Che i nemici siano ridotti all'impotenza! Ormazd, il Signore! Di tutte le mie colpe faccio penitenza e pentimento; di tutti i cattivi pensieri, le cattive parole o le cattive azioni che nel mondo ho pensato, detto e fatto, (io mi pento); dove sono mai caduto, dove mi sono radicato; di tutti questi peccati di pensiero, di parola e d'azione, ricadenti sul corpo o sull'animo, d'ordine spirituale o materiale, faccio ammenda, contrizione, e penitenza; in due parole, mi pento ».

c) *una preghiera avestica* composta dallo *Yt.* 1 e dallo *Yasna* 12:

« Contentare Ahura Mazda, debellare Anra Mainyu! questo è il più ardente desiderio dei leali fedeli! Rendo lodi alla santità. (Ašem Vohu. Due Ahunavar. Ašem Vohu). Vieni in mio aiuto, o Mazda. Io sono un adoratore di Mazda. Io dichiaro di essere un adoratore di Mazda, discepolo di Zarathustra, in lode e dichiarazione. Lodo il retto pensiero, la buona parola, la buona azione; lodo la buona religione di Mazda che dirime le questioni e fa deporre le armi; io seguito lo Hvaetvadatha (matrimonio consanguineo) che è santo, che è la più grande, la migliore e la più bella delle creature presenti e future; che è seguace di Ahura, seguace di Zarathustra. Ad Ahura Mazda io faccio gustare tutte le buone cose. Ecco la lode della religione di Mazda. Ašem Vohu ».

Dopo di ciò, a conclusione, il sacerdote recita sul fanciullo una *Tandurusti*, o benedizione per la salute:

« Possa tu godere della salute, di una lunga vita e dello splendore della pietà. Possano i buoni Yazata (le divinità) e gli Ameša Spenta accorrere in tuo aiuto! Che fiorisca la religione di Zoroastro! O dio onnipotente! Voglia tu dare una lunga vita, la gioia e la salute al capo del nostro paese, a tutta la comunità e a questo fanciullo (indicato qui col suo nome). Possa egli vivere a lungo per essere di aiuto ai virtuosi! Che questo giorno, questo mese e questo anno siano di buon augurio. Possa tu vivere parecchi anni per condurre una vita santa, piena di carità, religiosa. Possa tu compiere giuste azioni. Che la salute, la virtù e la bontà siano il tuo retaggio. Che tutti i tuoi buoni voti vengano esauditi come quelli degli immortali yazata ».

Questa formula è ripetuta da tutti i sacerdoti presenti. Poi, nel corso

[123] *Y.* 46, 7; *Vd.* 8, 21; *Y.* 49, 10.
[124] Le streghe.

del banchetto che ha luogo subito dopo, viene fatto un brindisi « alla prosperità della comunità » (che si è accresciuta di un nuovo membro).

2. Matrimonio

In occasione di un matrimonio, il sacerdote rivolge ai giovani sposi, non appena questi hanno manifestato l'intenzione di sposarsi, il discorso che segue (in *pazend*), costituito da esortazioni, benedizioni e preghiere, [125] e detto *Aširvad* (benedizione):

« che si accresca la vostra felicità nel nome soccorritore di Ahura Mazda. Possiate avere prosperità. Cercate di agir bene. Siate vittoriosi. Imparate le opere pie. Siate degni di compiere buone azioni. Non pensate che alla verità. Non dite che la verità. Non fate se non ciò che è conveniente. Evitate ogni cattivo pensiero. Evitate ogni cattiva parola. Evitate ogni cattiva azione. Lodate le azioni di pietà. Non commettete nessun atto contrario alla pietà. Lodate la religione mazdea. Non fate nulla senza aver prima deliberato. Acquistate onestamente la fortuna. Dite il vero davanti ai vostri superiori, e operate secondo i loro ordini. Siate cortesi, affabili e gentili verso i vostri amici. Non date scandalo. Evitate la collera. Non peccate per nascondere l'ignominia. Non siate ambiziosi. Non tormentate gli altri. Non abbiate ingiuste gelosie. Non siate superbi. Evitate i cattivi pensieri. Evitate le malvage passioni. Non togliete agli altri i loro beni. Non desiderate la donna altrui. Siate pieni di zelo per il conseguimento di buone professioni. Siate buoni verso i pii e i virtuosi. Non attaccate briga con le persone vendicative. Non fate mai lega con un ambizioso. Evitate la compagnia dei traditori e dei suscitatori di scandali. E quella di gente di cattiva reputazione. Non fate mai lega con i male informati. Non combattete i vostri nemici che con armi leali. Trattate affabilmente i vostri amici. Non mettetevi a discutere con persone di cattiva reputazione. In un'assemblea parlate solamente dopo lunga riflessione. Siate moderati nel discorso in presenza dei re. Siate più gloriosi di vostro padre. Non arrecate dispiacere a vostra madre. Conservatevi puri per la verità. Siate immortali come Kai Xosrau. Siate ben informati come Kaus. Siate brillanti come il sole. Puri come la luna. Illustri come Zoroastro. Forti come Rustam. Fecondi come la terra. Come l'anima è unita al corpo, così siate uniti e pieni di amicizia verso i vostri amici, fratelli, moglie e figli. Siate sempre di buona fede e conservate il vostro buon umore. Non riconoscete come vostro Dio che Ahura Mazda, il signore onnisciente. Lodate Zoroastro come vostra guida spirituale. Trattate con disprezzo Ahriman, lo spirito malvagio.

« Che Ahura Mazda ci conceda buoni pensieri mediante il Buon Pensiero, buone parole mediante la Verità, buone azioni mediante il Comando, un perfetto Pensiero mediante Spendarmad, la dolcezza mediante Xordad, la fecondità mediante Amerdat. Che dio vi conferisca splendore crescente mediante il Fuoco, purezza mediante le Acque, posizione elevata mediante Xoršed (il Sole), la facoltà di crescere della luna simile alla vacca, la liberalità mediante Sirio, che porta la pioggia, abitudini temperanti mediante Goš (il bue). Che dio vi conferisca la pura giustizia mediante Mithra, l'obbedienza mediante Sroš, la fedeltà della parola mediante Rašnu, l'accrescimento di forze mediante

[125] Modi, *The Religious Ceremonies*, p. 35 sg.

la Farvardin, la vittoria mediante Bahram, la costante approvazione mediante Ram, un forte potere mediante Goad. Che dio vi conceda la conoscenza mediante la religione, l'accumulare ricchezze mediante la fortuna, molte buone doti mediante la rettitudine, una grande attività mediante il Cielo, la saldezza mediante la Terra, una buona vista mediante la formula consacrata, e il nutrimento del corpo mediante le luci infinite.

Segue una preghiera in avestico:

« o voi, uomini buoni! Che vi tocchi ciò che per voi è preferibile al bene, dal momento che siete degni come Zaota. Possiate avere la ricompensa che ottiene lo Zaota come colui che pensa, dice e fa molto bene. Che le vostre relazioni siano degne di bontà. Possiate ottenere la ricompensa di quanto vi siete resi degni di ottenere! O uomini buoni, possiate ricevere ciò che è preferibile al bene. Che non abbiate una vita di peccato, il che è peggiore del male. Così sia come lo prego. Che il desideratissimo Airyaman... (*Airyemā išyo*). Ašem Vohu.

« Possano essi (i giovani sposi) avere luce e gloria, la forza, la salute e la vittoria fisica, la ricchezza che dona molta felicità, figli dotati di innata saggezza, una lunghissima vita, e il luminoso, felice paradiso dovuto ai pii. Così sia come lo desidero ».

Si augura alla coppia di avere le migliori doti degli eroi dell'antichità, e quelle dei grandi elementi naturali:

« In nome di Dio, io vi benedico nella città di Bombay, così come era usanza nell'Iran al tempo degli avi. Che i vostri voti si realizzino, così come si realizzarono quelli di Dio nel creare il mondo. Siate grandi in dignità come il re Xosrau, amichevoli come Mihr, vittoriosi come Zarer, belli come Syavuxš, splendidi come Bejan, pii come il re Guštasp, forti come Sam Nariman, potenti come Rustam, buoni arceri come Aspandiar, buon sostegno della religione e previdenti come Jamasp, santi come lo Spirito Santo, generosi come Tištrya (Sirio), dolci come l'acqua piovana, brillanti come il sole, giusti come Zoroastro, dotati di una vita così lunga quanto il tempo dalla lunga autonomia, fecondi come la terra, uniti come un fiume lo è col mare, gioiosi quanto l'inverno, lieti quanto la primavera, profumati come il muschio, conosciuti come l'oro, correnti quanto una moneta, autori di buone azioni come lo fu Dio nella sua creazione. Che si compiano questi buoni auguri. Siate utili come il sole, la luna, l'acqua, il fuoco, il vento, il mirto, il gelsomino, la rosa, la maggiorana. Che quest'uomo e questa donna, assieme ai loro figli e discendenti, vivano per mille anni. Siate profumati e buoni come il basilico e l'ambra. Possiate avere figli pii, che siano illustri, vittoriosi sui loro nemici, e che aumentino la gloria della famiglia. Che il mio desiderio sia esaudito ».

Una parte del sermone viene allora ripetuta in sanscrito. Infine, in *pazend*, si recita una benedizione per la salute:

« In nome di Dio, generoso e misericordioso, buono e giusto signore, possano X. ed Y. avere salute e lunga vita. Possano essere degni di pietà e di splendore. O signore onnisciente! Che vadano sino ad essi la gioia e l'abbondanza, così come anche la luce divina e la giustizia regale! Che abbiano coraggio e vittoria. Che siano saggi nella loro conoscenza della buona religione

mazdea secondo onesti disegni e buon comportamento. Che buone relazioni, nascita di figli e lunga vita felice siano il loro retaggio. Che i loro corpi siano benedetti nella fortuna, e la loro anima nella buona direzione. O onnisciente creatore! Che la religione di Zoroastro prosperi! O gran Dio! Possiate accordare lunga vita, benessere e salute al capo di questo paese, alla comunità e a X. e Y.. Concedete loro, durante lunghi anni di vita, di essere in grado di aiutare coloro che ne son degni. Date loro lunga vita per numerose generazioni. Che su di loro scendano migliaia di benedizioni. Che sia felice l'anno, di buon augurio il mese, propizio il giorno. Accordate loro di esistere per molti anni, molti mesi e molti giorni, che essi siano degni e capaci di compiere molti riti religiosi e atti di carità. Custoditeli puri per opere di giustizia. Che la salute, la bontà e la virtù siano loro retaggio. Che sia così. Che sia così come lo è l'augurio di Dio e dei suoi Arcangeli ».

3. La grande purificazione, o Baresman

Questa cerimonia cui, come è noto, prendono parte i candidati al sacerdozio, richiede la recita di alcune preghiere da parte del fedele.

Egli pronuncia il « piacere di Ahura Mazda » e l'*Ašem Vohu*, poi il *Kemna Mazda* e la formula del *Kusti*; poi il *Baj* e la formula di penitenza; soltanto allora ha inizio la purificazione propriamente detta. Il candidato pronuncia di nuovo parte del *Baj*, l'*Ašem Vohu*, il « piacere di Ahura Mazda ». Poi mormora:

« mi sottopongo a questa cerimonia con buoni pensieri, buone parole, buone azioni, e lo faccio perchè possa venirne del bene per il corpo di X. e Y. »

(qui sono nominate quelle persone che hanno ordinato la cerimonia). Poi, nell'istante in cui il sacerdote tocca il novizio con un cucchiaio fissato in cima ad un bastone, egli recita tre *Ašem Vohu* e il *Baj* di *Sroš* fino alle parole *vidva mraotu*, poi pronuncia la parola *Ašem*. Allora hanno inizio le aspersioni di orina di bue, poi di sabbia, poi d'acqua. Prima della prima aspersione, il sacerdote pronuncia assieme al novizio, le parole *nemasca ya Armaitiš ižaca*, che in cattivo avestico significano « omaggio ad *Armaiti* » e che Modi interpreta come un'invocazione alla purezza del pensiero; ma questa sua interpretazione rappresenta indubbiamente una deformazione moralizzante e spiritualista della cerimonia; infatti *Armaiti* è invocata nel momento in cui i tre liquidi purificatori stanno per portar via le impurità del novizio dentro i fori su cui questo è accoccolato (o, nel rituale moderno, sulle pietre che li sostituiscono): ma *Armaiti*, il cui nome significa Applicazione, è anche l'Essere che protegge la terra: sembra perciò che qui sia invocata perchè si degni di accogliere queste impurità.

Mentre il novizio si asperge con orina di bue, il sacerdote recita per sei volte il *Kemna Mazda*; quando quello si cosparge di sabbia, questo recita l'*Ahunavar* preceduto dalla formula « l'Ahunavar protegge il cor-

po » e seguito dal *Kemna Mazda*; per l'aspersione d'acqua si ripete la stessa formula per sei volte.

A conclusione di tutto ciò il novizio finisce di recitare il *Baj* che aveva cominciato all'inizio della cerimonia.

4. Riti funebri

Quando un parsi è sul punto di spirare, sia lui che due o più sacerdoti devono recitare la formula della penitenza. Se non vi è più tempo, egli reciterà (o sarà recitato per lui) l'*Ašem Vohu*.

Dopo la morte altre preghiere sono recitate sia dai beccamorti che dai sacerdoti. Ma, anzitutto, si mette alla salma il sacro cordone, recitando sia la formula del *Kusti* che quella dell'*Ormazd Xoda*; poi qualcuno, portandosi quanto più sia possibile accanto al defunto, pronuncia l'*Ašem Vohu*. In seguito i beccamorti compiono il *Kusti*, cioè mettono e tolgono il loro sacro cordone recitando la formula del *Kusti*; poi recitano la prima parte del *Baj di Sroš*, indi, dopo aver collocato nel posto voluto il corpo coperto dal sudario, portano a termine questo *Baj*. Lo stesso accadrà quando verranno a portar via il cadavere.

Fino al quarto giorno (in cui avrà luogo questa cerimonia) non è obbligatoria alcuna preghiera, nè la presenza dei sacerdoti. Tuttavia, in ognuno di questi tre giorni, si possono recitare l'*Afringan* di *Dahman* o quello di *Ardafaroš*, o di *Sroš*; [126] oppure un sacerdote può recitare tutto quanto l'Avesta.

All'alba del quarto giorno si può recitare l'*Afringan* dell'*Yazata Dahm*, ma non è obbligatorio farlo.

È obbligatorio invece che i sacerdoti compiano di nuovo il rito del *Kusti*, pronunciando le preghiere relative, poi essi recitano le orazioni del momento (*gah*).

Viene poi reciptata la prima parte del *Baj di Sroš*, indi la prima *gâthâ* detta *Ahunavaiti*, interrompendosi a metà per un minuto, durante il quale i beccamorti pongono il cadavere sulla bara di ferro che servirà a portarlo nella Torre del silenzio.

Allorchè il cadavere è stato deposto nella Torre, tutti quelli che « hanno preso il *Baj* », cioè che hanno recitato la prima parte del *Baj di Sroš*, ora lo terminano. Si dice poi una breve preghiera:

« Ci pentiamo dei nostri peccati! Omaggio a voi (rivolti ai morti). Noi ci ricordiamo delle anime dei morti ».

Ci si unge allora con orina di bue e si compie il rito del *Kusti*. Infine qualcuno, e in particolare i sacerdoti, recitano la formula di penitenza apposta per il defunto, e menzionano anche il suo nome.

[126] cfr. sopra, p. 705.

Preghiere di tutti i parsi

A. Preghiere quotidiane.

1. *La preghiera di cinque volte al giorno*

Questa preghiera si recita nei cinque momenti della giornata nei quali i sacerdoti alimentano il fuoco sacro. Il testo obbligatorio per tutti è solo un po' più breve di quello recitato dai sacerdoti, e che è stato esposto precedentemente.

2. *Alzandosi al mattino*

Alzandosi al mattino ogni parsi recita « il piacere di Ormazd » e l'*Ašem Vohu*, che vale mille *Ašem Vohu* recitati in qualsiasi altro momento.

3. *Lavandosi*

Lavandosi si recita il *Baj di Sroš* o *Nirang i dastšo* « formula del lavare le mani ».

4. *Prima del pasto*

Prima del pasto si pronuncia il Piccolo *Baj* o inizio del capitolo 37 dello *Yasna*, preceduto da qualche parola di introduzione in *pazend*, dopo di ciò si deve osservare il silenzio durante tutto il pasto, salvo che per fare dei brindisi (ciò che si fa con una breve formula, *ni yad* « in ricordo di... », o *ni salamati* « salute a... »). Si possono anche recitare, al posto di *Yasna* 37, i paragrafi 3 e 4 dello *Yasna* 8. Dopo il pasto si continua con *Yasna* 8, 5-6.

5. *Per i bisogni*

Quando si devono fare i propri bisogni si « prende il Baj », cioè si recita la prima parte di una certa preghiera [127] poi, arrivati a tre passi di distanza dal luogo prescelto, si dice « che i miei peccati siano mille volte cancellati » e si recita un'*Ahunavar*. Poi, dopo aver terminato l'operazione, ci si ritira a tre passi di distanza e si finisce di recitare il *Baj*.

Questo si compone dei seguenti testi:

« *Ašem Vohu* (per tre volte);

di tutti i buoni pensieri, le buone parole, le buone azioni d'ora e d'allora, fatte e da farsi, ci impadroniamo e le trasmettiamo affinchè siamo compresi tra i buoni. (per due volte)

La sovranità che ci giunge dal miglior sovrano, la prendiamo, la diamo,

[127] Cfr. sopra, p. 702.

la esercitiamo, in quanto appartenente ad Ahura Mazda e alla eccellente Verità. (per tre volte)

Ahunavar. (quattro volte)

Ašem Vohu. (tre volte)

Noi sacrifichiamo all'Ahunavar. Sacrifichiamo all'Ašem Vohu ottimo, bellissimo, immortale, benefico.

Yenhe Hatam ».

B. Preghiere da recitarsi una volta al mese.

Stando allo *Šayast ne Šayast,* si recita un'*Ahunavar* partendo per un'assemblea, per andare a visitare personaggi importanti, prima di intraprendere un affare; ugualmente si agisce quando si cerca ciò che si desidera, e al termine di ogni occupazione; si recitano due *Ahunavar* pronunciando la benedizione per una o più persone (ad esempio, per una coppia di sposi); quattro *Ahunavar* in occasione di preghiere di ringraziamento (nelle feste stagionali); cinque prima della formula di penitenza o *Patet*; sei, quando si parte per la guerra o alla conquista del potere; sette, iniziando l'elogio delle divinità; otto, commemorando od invocando i morti; nove, prima di seminare un campo, (infatti si crede che la germinazione, la crescita e la maturazione del grano occupino nove mesi); dieci, quando si cerca moglie o si comincia l'allevamento del bestiame; undici, salendo su una montagna; dodici, scendendo nelle valli; tredici, se si è smarrita la strada e si desidera ritrovarla, oppure quando si attraversa un ponte o un fiume.

I *Rivayat* recenti [128] danno un elenco un po' diverso: si pronuncia un *Ahunavar* lasciando la casa e tornandoci, cominciando un nuovo lavoro e portandolo a termine, iniziando una conversazione importante, presentandosi davanti ad un superiore o ad un uomo importante; entrando in un fiume, in un lago, o in un'altra grande distesa d'acqua, chiedendo in prestito o prestando del danaro; due *Ahunavar* come sopra; tre, tagliandosi le unghie; quattro recitando le preghiere di stagione (come sopra); cinque, come sopra; sei, assistendo ad una cerimonia nuziale; sette, partendo per la guerra o per battersi per una causa; otto, recitando certe lodi di divinità; nove, seminando o piantando alberi da frutto; dieci, comprando bestiame e conducendolo a casa; undici, fissando un paletto per terra per legarci il bestiame, o accostandosi alla moglie e recando la notizia di un fidanzamento, etc.; dodici, valicando una montagna, una fortezza, un ponte, arrampicandosi su un luogo alto o scendendo in una stanza sotterranea, una grotta, o in un ripostiglio sottoscala; tredici, smarrendo la strada o entrando in un villaggio o in una città sconosciuta; ventuno, entrando nel centro di una grande città.

[128] In *gujerati.*

BIBLIOGRAFIA

J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, 3 volumi, Paris, 1892-93, nuova stampa 1960.

J. J. MODI, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1923, seconda edizione 1937.

R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra*, Bologna 1920.

A. V. W. JACKSON, *Zoroastrian Studies*, 1928.

L. H. GRAY, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay, 1929.

G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte*, Leyde, 1955.

R. C. ZAEHNER, *The Teachings of the Magi*, 1956; *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre, étude critique avec une traduction commentée des gâthâs*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1948; *The Hymns of Zarathustra*, London 1952; *Ormazd et Ahriman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953; *The Western Response to Zoroaster*, Oxford University Press, 1958; *Die Symbolik des Parsismus*, Stuttgart, Heisemann, 1961; *La Religion de l'Iran ancien*, Presses Universitaires de France, 1962.

Vedi inoltre le note 45 a 64.

THE RELIGION OF ANCIENT IRAN

BY

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Liège, Belgium

I. A Short Description of the Essence of the Religion

In trying to follow the order of questions imposed for all the religions in this *Historia Religionum* the difficulty immediately becomes apparent, in the case of Iran, of dealing with the first one without some reference to the second. To give a short description of the essence of the Iranian religion presupposes that this religion never varied, or varied so little that it is possible to define its essence in a few sentences. In fact, although its historical development is only a matter for conjecture, as will be seen in the next chapter, it does seem fairly certain that the religion of ancient Iran changed a great deal in the course of time. The term 'essence' might also be misleading, for it is doubtful if a religion has any essence at all except in the eyes of the believers. We shall then have to operate with notions, such as "monotheism", which are familiar to us from the history of other religions but of which the adepts of this one may very well not have been cognizant—an obvious source of misunderstanding.

The Iranian religion has never been as aggressively monotheistic as are, for instance, Judaism and Islam. But it does represent, in some of its sources, an attempt at monotheism, with one god, Ahura Mazda (later Ohrmazd) dominating a series of abstract entities. In other sources, other gods exist also, whose relationship with the main god is not always clearly defined. They can be equivalents of the saints in Roman Catholicism or in Islam; or they can, as in the case of Mithra or Zurvan, tend to rob Ahura Mazda of his supremacy; or else they are simply, besides Ahura Mazda, "the other gods".

Iranian monotheism is thus tempered by polytheism; it is also, in a more characteristic way, tempered by dualism. Here again there are variations. In the "classic" picture, Ahura Mazda's power is limited by that of Anra Mainyu, who is the author of part of the creation and is hostile to Ahura Mazda and *his* creation, but will finally be van-

quished. (A pure, rigorous Dualism, with a God and a Demon equal to each other and indefinitely fighting each other with no predictable outcome, has never been known to Iran.) But another solution of the problem of evil had been propounded—against the general background of the opposition between gods and demons—by Zarathuštra, for whom Ahura Mazda was the father of two twin-spirits, Spenta Mainyu and Aŋra Mainyu, the "holy" and the "destructive" spirits, of which more presently. Later, Ahura Mazda was identified with the "holy Spirit" and this was the "classic" picture referred to above. In yet another system, Ahura Mazda was replaced as the First God by Zurvan, who had Ahura Mazda and Aŋra Mainyu as his sons.

The notion of free choice is a further characteristic feature of the Iranian religion. It is by choice that the holy and the destructive Spirits, in Zarathuštra's doctrine, became partisans of good and evil, respectively, and man, in turn, has to make his choice and thus take sides in the struggle which forms the very fabric of existence (the metaphor is *not* Iranian!). Even the demons, who are all on the side of evil, under the destructive Spirit, are there by choice.

This vast, all-pervading struggle, has nothing to do with another universal cleavage, that between spirit and matter. (Only in Manicheism is spirit identical with the good, matter with evil). Every being in the material, corporeal (Iranians say "bony") creation, has its spiritual or celestial counterpart or patron. In the explicit cosmogonies in Middle-Iranian, the world itself, before it became material, existed first in a spiritual state only. Man, then, being composed of matter and spirit, must not neglect either part of his person. Spiritual values, it is true, are superior to material ones, but these, as recalled earlier, are not evil: man must strive for goodness as part of this material world. Fasting and celibacy, far from being recommended as virtuous, are proscribed—except as part of the purificatory ritual—for fasting diminishes the strength of the faithful in his struggle against evil and celibacy is contrary to the work of life. And life is good, death is evil.

Fighting for the forces of life against the forces of death may summarize morality. It has a ritual aspect, which is very important. All contact with dead matter or with any other source of "impurity" must be avoided or, if not, made good—in purificatory rites or ceremonies, ranging from simply washing one's hands to undergoing elaborate rituals of purification lasting several days and nights. There is, even in the cult of the god or gods, an obsession with the fight against the ever-present demons.

II. Historical Development

It would be pleasing to be able to describe the historical development of the Iranian religion, but it is impossible, owing to the paucity and variegated character of our sources, the peculiar geography of Iran and its lack of political unity. Our chief text, the Avesta, in its earliest part—Zarathuštra's gâthâs—does not mention any single place or person known otherwise, so that it has been maintained—it was Molé's main thesis—that they cannot be utilized at all in a historical reconstruction. Although it is possible to deduce from a later part of the Avesta, as well as from the particular dialects (two in number) in which the Avesta was written that Zarathuštra lived and preached in Eastern Iran, some time before the rise of the Achaemenid power, no archaeological evidence has yet been found—in Afghanistan or Transoxiana or Sistan—to bear out this conjecture. The origins of the Iranian religion still float in mid-air. When the Iranians emerge into the light of history, it is, owing to the cuneiform records, in Western Iran, from which Eastern Iran was isolated by the great central desert of the Iranian plateau, except for the series of oases south of the Caspian.

The northwest was the country of the Medes, whose King Deioces founded the first Iranian empire (Herodotus, I, 96), with Ecbatana for its capital. They are cited for the first time in 835 B.C. in a cuneiform document reporting a campaign of Salmanassar III, king of Assyria, against them. The Magi, according to Herodotus, were a Median tribe. The presence of Persians, under the name *Parsua*, was first attested in the same region, south of the Caucasus, in chronicles of Adad-nirari III (809-782) and Tiglat-pileser III (745-727), then further to the southeast in one of Sargon II (722-705) until they settled in that part of the plateau lying along the Persian gulf which was named after them: Parsa. It was only under one of them, Cyrus the great (558-530), that Eastern Iran and Western Iran were politically unified. But the scanty evidence that can be culled from the Achaemenid inscriptions, and other contemporary documents, about the Iranian religion gives a picture of it which has very little in common with that of the Avesta: indeed only the name of the supreme god, Ahura Mazda, is common to both sources. And since we cannot at all be sure that this god was Zarathuštra's invention, we do not know whether the Achaemenids, Cyrus or Darius or their successors, ever heard of the prophet and his reform. And if so, when did it occur? Under Cyrus? (unlikely, despite

several attempts to prove this)[.] Under Darius? (GERSHEVITCH's first theory). Under Artaxerxes I?(GERSHEVITCH's second theory). For some time, a clue seemed to be provided by the supposed adoption, at a certain moment in the Achaemenian period, of the "Zoroastrian calendar" (with month-names obviously reflecting the Avestan pantheon). But it has now been shown by BICKERMAN that this line of argument has to be abandoned.

As for HERODOTUS, his testimony on the Iranian religion in the latter half of the 5th century can only confuse the issue a little more, for not only does he ignore Zarathuštra, he even does not name Ahura Mazda either. These uncertainties made it possible for MOLÉ, in a passionate reaction against evolutionism and historicism, to disregard the current problem of the origin and development of the Iranian religion and to assemble the evidence from the gâthâs, the Achaemenid inscriptions and Herodotus into a single static picture. According to him, the three sources belong to the same religion, only to three different levels of initiation into its mysteries: the gâthâs to the highest level, that of the initiates proper, the inscriptions to the more mundane, political religion of the kings, Herodotus to the religion of the common people. There was never any such thing as Zarathuštra's reform, later on more or less adapted to pre-zoroastrian, pagan surroundings. Indeed, for all we can ascertain, he might as well not have existed. This, we must object obviously leaves intact the main problem: what made the Iranian religion what it is? What, in particular, made it so different from the Indian religion?

The Iranians perhaps owed something, in religious matters, to the peoples with whom they came into contact on penetrating into Iran: first the Urartaeans (south of the Caucasus, near Lake Urmiya), then the Elamites (to the West of Parsa). But they certainly brought a certain religion with them. Before invading Iran—a term which is shortened from Iran-šahr and means "land of the Aryas"—these Aryas formed a single group with the future occupants of India, who also called themselves Aryas. This kinship is proved not only by the identity of names, but also and above all by the comparison of the two languages; and it is likewise reflected in their religion.

Where did these Indo-Iranians live, this offshoot of the larger Indo-European nation? They have left no identifiable material trace. It is known only that they entered India from the northwest, for they first occupied the Panjāb (the land of the Indus river and its tributaries) before reaching the Ganges and swarming off into the rest of the Indian

subcontinent and beyond. As for the invasion of Iran, we have no knowledge of how it took place, apart from the mention of Mada and Parsuwa or Parsa in cuneiform texts, referred to above.

The presence of Aryas, recognizable by the names they bore, is attested in western Asia from the middle of the second millennium B.C. on, among the Kassites, who held sway over Babylonia at that time, among the Mitanians, who reigned in Upper Mesopotamia, and as far as Palestine. It seems fairly certain that these Aryas were closely akin to those who invaded India. An important, if laconic document about their religion has survived at the end of a treaty concluded in the first half of the 14th century B.C. between King Kurtiwaza (formerly read Matiwaza) of Mitani and his Hittite suzerain Supiluliuma: the gods of the Mitanians are enumerated and their names are practically those of wellknown Vedic gods, namely Mitra and Varuṇa, Indra, and the two Nāsatyas. The order of this enumeration is, as will be seen below, revealing.

Since these and other Indian gods, though ignored by Zarathuštra (in his gâthâs), are found in other Iranian sources, it seems safe to infer, despite Molé's scepticism, that:

1) the Iranians had inherited a number of gods from their Indo-Iranian past;

2) Zarathuštra, in his gâthâs, ignored them all except for one, called Ahura Mazda;

3) his reform spread but did not eliminate the ancient religion, with which it had to compromise;

4) we do not know whether another reform, parallel to Zarathuštra's, was the basis of the religion of Darius and his successors, with Ahuramazda as the supreme god, or, if the Achaemenids came to know of Zarathuštra, when this happened.

The first evidence of the use of the Zoroastrian month-names occurs on a Parthian ostracon at Nisa in 90 B.C. By then, as a consequence of Alexander's conquest of Iran, the whole country had been more or less hellenized, but the Iranian gods did not die and as the Hellenic wave began to subside in the middle of the 1st cent. A.D. they emerged again, while Pahlavi characters and fire-altars appeared on Arsacid coins. Already one century earlier, on the monument erected on the Nimrud Dagh by Antiochus of Commagene towards 50 B.C., the chief Iranian gods are mentioned, but in close connection with Greek gods with whom they are "contaminated": Oromazes with Zeus, Mithra with Apollon-Helios-Hermes, Artagnes with

Herakles-Ares. In Eastern Iran, it is in the 2nd century A.D., under the Kuṣana king Kaniṣka, that the gods get back their Iranian names —on the coins.

Anāhitā is a very popular deity in that period, notably in Armenia and, under the Greek form of her name, Anaitis, in Asia Minor. The chief god seems to have been, not Ohrmazd, but Mithra, and it is in Asia Minor also that his mysteries probably originated. The Mysteries of Mithra contained a considerable Greco-Roman element which, in the absence of explicit texts, it is difficult to gauge. However, they are the only aspect of the Iranian religion known in some detail in that period, whose history is particularly obscure. As in the Achaemenid period, Greek sources (now also Latin ones) are a great help, but on the whole the evidence remains extremely scanty.

Only with the advent of the Sassanids in the 3rd century does a sufficient amount of archaeological, epigraphical, historical evidence begin to accumulate; still, a proper history of Iran in Sassanian times has not yet been written, let alone of the Iranian religion. We do learn a few facts here and there about the cult, the clergy, the religious policy of a Šāpur the first—who reigned from 241 to 272 and was, at least for a time, favourable to Manichaeism—, of a Šāpur II (309-379) who persecuted the Christians with particular zest, of a Kavad, 488-531, the patron of a socio-religious revolutionary movement, Mazdakism, of a Xosrau Anošarvan (531-578) who finally established Mazdeism, etc. But all the bits of evidence put together would only, at best, give an outline of the *external* history of the Iranian religion; it could not teach us anything of the actual beliefs, of the religious controversies, the existence of which can be barely surmised, as in the case, for instance, of the Zurvanite views. The reason for this void is simple: although some religious books were almost certainly written during the period, not a single one of the Pahlavi works extant can be dated before the Muslim conquest in the 7th century, nay more, before the 9th or 10th century! One of them, it is true, the Dēnkart, provides information on how Šapur I collected dispersed books of the Avesta (an information difficult to interpret) and how Xosrau Anošarvan vanquished irreligion and heresy, but it hardly tells us what heresy meant and although additional data can be culled here and there from Arabic or Greek or Syriac or Armenian historians, we do not on the whole have even the beginning of a critical history.

Only some of the Manichaean and Zurvanite material is dated (the latter in Armenian and Syriac authors of the 5th and following centu-

ries) and even with their help, to extract from the bulk of undated Pahlavi writings a picture of the religious development is a hazardous undertaking: if ZAEHNER, who has made such an attempt, trying to show the oscillation between Zurvanism and Mazdeism in the course of the Sassanian period, has only partly succeeded, it is not for lack of patience or ingeniosity, and it *is* tempting, as will be seen below, to explain many features of the Mazdean orthodoxy as reflections of some previous Zurvanite doctrine.

Thanks to the royal and official protection, under the Sassanids, the Mazdean religion was able to hold its own against its many rivals in Iran: Manichaeism, Christianity, and (in the East) Buddhism. Artaxšer stemmed from a priestly family and, according to the Pahlavi tradition, he founded the Mazdean Church and built several temples to the "royal fire" Varhrān, perhaps with the help of a high-priest, Tosar.

Šāpur I had a high-priest, Kartēr, whose activities are recorded in several inscriptions and who served also under Šāpur's successors. While Šāpur tolerated, at least for a time, Manichaeism, Kartēr worked to restore Mazdeism in former provinces of the Persian Empire, now reconquered by Šāpur. The religious hierarchy was organized. Under Varhrān I (273-276), Kartēr succeeded in destroying his great rival Mani. Under Varhrān II he, "as *magupat* and judge of the whole empire", persecuted "Jews, Buddhists, Brahmins, Nasoreans, Christians, Muktiks (? perhaps the Jains) and Zandiks (heretics, perhaps Zurvanites)".

During the reign of Šāpur II, Christianity became, under Constantine, the official religion of the Byzantine empire: from then on, there were two reasons for the Iranians to persecute Christians. Šāpur II was helped in his defence of Mazdeism by Aturpāt, son of Mahraspand, who, to prove his faith, submitted himself to an ordeal by molten metal.

Varhrān V or Gūr (420-438) was apparently the first Sassanid to be crowned at Šīz, a sanctuary in Media where, according to the Pahlavi tradition, Šāpur I had deposited a complete Avesta. Under his reign, the Christian Church in Iran severed itself from the Byzantine Church: from then on, it was possible for an Iranian to be a Christian without being ipso facto an enemy of his country. It was under the same king also that the highest rank in the Mazdean Church was created under the name of *mobadān mobad*.

Mihr-Narseh, who was prime minister to Vahrān V's predecessor,

to him and to Yazdakart II, seems to have followed a personal religious policy with Zurvanite leanings.

Yazdakart II (438-457) tried to impose Mazdeism on Armenia, against Christianity.

After a sort of parenthesis in which Kavād (488-531) favoured the revolutionary doctrines of Mazdak, who wanted to abolish social inequality, the throne and the altar were restored at the same time by Kavād's son, Xosrau "of the immortal soul", Anošarvan, who crushed Mazdakism, completed the organization of Šīz as a politico-religious centre, reinforced the four-caste system and upheld Mazdean Orthodoxy against all forms of heresy, including, perhaps, Zurvanism and Greek philosophy. When the famous school of Athens was shut, in 529, by order of Justinian, the last philosophers found a refuge at the court of Xosrau but they soon wanted to go home and Xosrau negociated their return with the Byzantine emperor.

Xosrau II Parvez (590-627) married a Christian wife and was perhaps himself a Christian. Like several of his predecessors, he was particularly devoted to Anāhitā. It was in Anāhitā's temple at Istaxr (near Persepolis) that Yazdakart III, the last Sassanid, was crowned king.

Iran offered little resistance to Islam, and whatever the reasons for this collapse, the disappearance of the Sassanian rule deprived Mazdeism of an important support. May be there was never a real and profound religious unity, even under the most orthodox kings. Judging from all the evidence, other gods besides Ohrmazd were in great favour: not only Anāhitā, as mentioned before, but Mithra and Varhrān (Verethraghna, Artagnes in Commagene). Those are the same four gods who were dominant already in the Arsacid period. To them must be added Zurvan, also mentioned before, and theoretically the supreme god, father of Ohrmazd and Ahriman.

III. Conception of the Deity

A. *Zarathuštra (and before)*

a) *The Religion of the* Ahuras

Mazda was an *ahura*, not a *daēva*. The distinction between *ahuras* and *daēvas* was an old one, since in India also *asuras* are opposed to *devas*. Already in Indo-Iranian times the *asuras* or 'lords' constituted, among the *daivas* or 'celestial ones' a special category, with occult, moral powers.

In India, after the Vedic period, the *asura* notion deteriorated through the stressing of its occult, hence baleful side, and the *asuras* went down to the rank of demons. In Iran, on the contrary, the *ahuras* were extolled and the *daēvas*, by contrast, were devalued. The existence of a worship of ahuras has been demonstrated by ZAEHNER: "First the Gâthâs themselves speak of a plurality of ahuras: secondly the Seven Chapters (a part of the Avesta in the gâthic dialect but in prose) speak of both one and many *ahurānīs* or female ahuras, and thirdly the title *ahura* 'lord' is still retained by the gods Mithra and Apām Napāt, 'the Child of the Waters', both of whom are of common Indo-Iranian origin".

As for the term *daēva*, it seems in the Avesta to have three meanings.

1) In the phrase *daēvāišcā mašyāišcā* 'by daēvas and men' used three times in the gâthâs the old gods-men dichotomy seems to survive, and it is not clear whether *daēva* is taken in an evil sense;

2) In most case *daēva* means non-ahura. It is in this sense that, in the later Avesta, ancient gods are designated as *daēvas*, namely Indra, Saurva (in India Šarva, another name of Rudra), Nånhaiθya (in India Nāsatya, an epithet of the Aśvins). On the other hand neither Mithra nor Airyaman are ever called daevas, although Zarathustra ignored them also. This must be because they were ahuras;

3) Finally, daēva designates demons which were *not* formerly gods. Such are Aēšma 'Wrath', Druj 'Lie' (skr. druh), Apaoša, Gandarəwa (skr. Gandharva), etc. They represent a class of beings which, already in Indo-Iranian times, existed beside the asuras and the other daivas.

b) *Apām Napāt and the life-principles*

Apām Napāt, who is called an ahura, is a fire or brightness in the waters, corresponding to the Vedic Apāṃ Napāt who shines without fuel in the waters which surround and nourish him. As his Vedic counterpart "has created all beings" (RV 2, 35, 2), so he is said to have created and formed mankind (Yast 19, 52). He is therefore a principle of life. So is the *xvarənah*, a fiery emanation from the celestial light and, like Apām Napāt, abiding in waters, *awədātəm* (Yt 8, 34). Indeed it is said (Yt 19, 51) that Apām Napāt covets and seizes the *xvarənah* in the Lake Vourukaša.

In India, Apāṃ Napāt was sometimes formally identified with Agni, the god of fire, whose name had almost completely disappeared in Iranian, being replaced by ātar.

Another close associate of fire, especially sacrificial fire, was *Nairyō*.

saŋha, a name corresponding to skr. *Narāśaṃsa*, meaning 'Human Message' and alluding to fire as conveyor of offerings and prayers to the gods. (He also became in Pahlavi, conversely, a divine messenger sent to the men.)

Another life-fluid and, as an ingredient of sacrifice, perhaps as important as fire itself, was the sacred liquor, *haoma*, in skr. *soma*. It was a juice obtained by pounding the stalks of a certain plant. It had intoxicating, exhilarating properties which led to its being regarded as a divine drink bestowing immortal life. Preparing it, offering it to the gods and partaking of it constitutes the chief ceremony of the Zoroastrian cult, up to the present day. Zarathuštra condemned this rite in association with orgiastic blood-sacrifice, but, as ZAEHNER has argued, he must have tolerated or even encouraged it in a purer form, otherwise it could hardly have become the very core of the Zoroastrian cult. The haoma or soma is said to be dwelling or growing on the mountains, but its true origin and abode are farther up, in heaven, like those of the fire, the *xvarənah*, and (as the lightning form of the fire, as a fire from above) Apām Napāt. It was divinized: sacrifices were offered to it, both in India and in Iran. In the Iranian legend, heroes had worshipped him—this is the chief object of the Hom Yašt, Yasna 9—in order to get an offspring. This underlines its fertility character.

Yet another life-principle was: plain water. It also, like the others, came from heaven—in the form of rain. Although no name of a river-goddess survived in India *and* in Iran (for Harahvatī, the Iranian counterpart of skr. Sarasvatī, is a province, not a goddess), there is such a similarity between 'motherly, heroic, pure' Sarasvatī and 'humid, strong, undefiled' Arədvī Sūrā Anāhitā that a substitution of name must have taken place, probably on the Iranian side.

The soma or haoma's healing power also characterized a couple of deities, the Nāsatya, who were known to Vedic India and to the 'Para-Indians' of Mitani mentioned above. They must have existed in Indo-Iranian times already, for their name survives also in Iran. But here it designates (in the singular) a daeva: Nanhaiθya.

It seems therefore that the category of life, fertility, healing, once patronized by the Nāsatyas, is in the ahura religion represented by Apām Napāt.

c) *Vərəθraγna and war*

The name of this Iranian god is almost identical with *vṛtrahan*, an

epithet of Indra in India. India attributes the killing of a dragon to Indra, whom it then calls *vṛtrahan* 'killer of Vṛtra'. In Iran, Vərəθraγna has many features of Indra, except for—precisely—dragon-killing. Iran knows no dragon by the name of Vərəθra. This word in the Avesta is neuter and means 'defence'.

According to a theory revived from Mgr DE HARLEZ by BENVENISTE, there was in Indo-Iranian times a god of victory *Vṛtraghan*, meaning literally 'defence-slaying', and a dragon-killing hero. Iran kept the former, who only by chance become, in Armenia, a dragon-killer; and made Indra a demon. India raised Indra to the rank of a god and gave him several of **Vṛtraghan's* features, including the capacity for metamorphosis.

It must be said against this theory, first, that Indra was from the outset a god and not a mere hero, as proves his presence in the Mitani treaty. Then, supposing Vṛtra only subsequently came to designate, in the Veda, the dragon, this does not prove that his name, as the first term in the compound *Vṛtrahan*, only designated so abstract a notion as "the adversary's defense". It seems therefore preferable to go back to a more traditional view, according to which Indra *vṛtrahan*, is of Indo-Iranian date, is a war-god and a dragon-killer; if he survives in Iran as Vərəθraγna who does *not* kill a dragon, it is, as writes WIKANDER, because "the sacred book of the Zoroastrians shrank from attributing to a god the murder of a dragon, but did not mind telling of several dragon-killing heroes". Outside Zoroastrianism, in Armenia, Vahagn kills a dragon, and even in orthodoxy, at a relatively late rate, Varhrān is entrusted with fettering Ahriman.

This traditional view should only be modified, taking into account KUIPER's remark that "the epithet *vṛtrahan*, in India, is given to several mythical figures taking part in the work of creation, for instance Soma as well as Indra and Agni. Since the Avesta gives the same title to Haoma, we are led to conclude that there was a time when the Iranians also must have known the notion of *vərəθra* as a cosmogonic obstacle, conceived or not as a dragon".

Vṛtraghan referred therefore, already in Indo-Iranian, to the cosmogonic performance of a god striking down the obstacle or agent that had been holding back the waters. India made it more precise by identifying this obstacle or agent with the dragon Dahaka, which it called Vṛtra. Mazdaean Iran did away with the cosmogonic rôle of the god, probably in order to reserve for Ahura Mazda everything that had to do with creation, as will be seen below, and kept for Vərəθraγna

the meaning Victory, interpreting it as a victory over evil, carried out in the form of a warrior, a wild boar, a rutting camel, etc.

Since Indra was a daeva, he was lost to the ahuric pantheon; but part of his functions were taken over by Vərəθraγna. However, this deity could not be called a ahura; but, in order to mark his belonging to the ahuric world, he was called *ahuraδāta* "created by an ahura". (The same epithet applied to the earth serves also to 'ahurize' it, relating it with the sphere of the ahura Apām Napāt.)

Indra, in the Veda, had sometimes for his companion Vāyu, the wind-god. Both had to do with war, but, according to WIKANDER's analysis, while Vāyu was brutal and furious, Indra had beauty and dexterity. The same distinction is seen in Iran between brutal Kərəsāspa armed with the club and connected with the Vayu cult and his more attractive heroes such as Θraētaona.

Like Indra in the Veda, Vayu is situated in the intermediate space, which means that he reigns between this world and the next: the path which the dead must follow into the hereafter is, according to an Avestan text (the *Aogəmadaēca*), "the path of merciless Vayu". He is also, thanks to his position between heaven and earth, the first god to receive the offerings that rise towards the gods. However, since he was not an ahura, how is it that he did not become a demon? It is probably because he split into two halves. This is attested in Zoroastrian times: Vayu is said in Yašt 15 to come in part from the Holy Spirit, and the splitting is later completed into a good Vāy and a bad Vāy, in the Pahlavi texts. But it may go back to the (pre-Zarathuštrian) ahuric religion. Indeed, as the first god to receive the offerings, as the god of beginning, generally, he was more or less, since an action is always, to start with, ambiguous, a kind of Janus, therefore predisposed to halving. (According to MARY BOYCE, Vayu's halving was consecutive to the Zoroastrian dualistic reform.)

d) *Miθra and the Ahura, and sovereignty*

The two main ahuras, corresponding to the Indian Mitra and Varuṇa, were cited in the ancient metric formula *miθra ahura bərəzanta* "the two great ones, Mithra and the Ahura", in which 'the Ahura' either stands for Varuṇa (not attested in Iran) or, less likely, represented some other ahura who replaced Varuṇa. This seems less likely because there is no obvious reason for such a substitution.

Mitra, the Contract, formed with Varuṇa "the pair most frequently mentioned (in the Veda) next to Heaven and Earth" (MACDONELL)

and heading the Mitani list. But Varuṇa has no clear etymology: THIEME's 'True Speech' is sheer conjecture. However, there is a similarity between his Vedic epithet *médhira* 'wise' and the Ahura's *mazda*, with the same meaning.

In addition to his association with Varuṇa, Mitra had two companions, Aryaman and Bhaga. It emerges from the Veda as proved by DUMÉZIL, that Aryaman was especially concerned with persons, with marriage, etc., whereas Bhaga had to do with riches. This would be confirmed by etymology, Aryaman deriving from Arya and Bhaga meaning literally 'distributor'. In Iran, the distinction is blurred: Airyaman is invoked in a Zoroastrian prayer "to help the men and women (disciples) of Zarathuštra", which seems quite in character, but Baga also, as recently shown by HENNING, is the god of marriage. He occurs in Sogdiana at a relatively late date, and since there is no mention of Airyaman there it seems probable that his characteristics had been taken over by Baga, an explanation which would reconcile the Veda, etymology, and the Iranian facts. It would also provide a nice parallel to another extension of Baga's power, to the detriment of Mithra this time, a process finally elucidated by HENNING: "the feast of Mithra which was called *Miθrakāna* in Persia was dedicated to Baga in Sogdiana and hence named **Bagakāna*; etc."

Apart from designating this particular god, a companion of Mithra and Airyaman, the word *baga* was, in several Iranian dialects, an appellative, a near synonym of ahura. In the (later) Avesta, it was applied to Mithra (who was said to be the most intelligent of the bagas), to the moon-god (who was also 'full of riches') and to Ahura Mazda. In Old Persian, baga was, as far as our sources go, the only word for 'god'.

When, therefore, Ahuramazda is on the one hand said in the Achaemenian inscriptions to be the greatest of the bagas and is the only one to be named there amongst "all the bagas that exist" and on the other hand Ahura Mazda in the Gâthâs is the only ahura to stand out from "the other ahuras", the two facts are evidently parallel and are likely to be historically connected, though we cannot say how. On both sides we have the rudiments of monotheism, if more elaborate with Zarathuštra than with Darius.

Ahuramazda has created heaven and earth, he has made Darius king, he protects the righteous, who act according to his will, against the evils which threaten the three levels: a bad harvest, an enemy at war, injustice or bad rule (*drauga*, akin to skr. *druh*, see below).

Ahura Mazda not only has created all things but is also the father of Entities with abstract names, later collectively called Amәša Spәntas 'Holy or Beneficent Immortal Ones', which help him animate and govern the world. They have supplanted the other ahuras and the daevas. Most of them can be traced back to the Indo-Iranian period.

e) *The Entities*

In our review of the entities, we may start, as we have done for the ahuras, with the 'lowest' level, that of 'life', and proceed upwards.

Armaiti.

RgVeda V. 43, 6 invokes "the great consenting Aramati, the divinf woman". On the other hand, if Sāyana's gloss identifying her with the Earth is in itself worthless, it tallies with the unanimous evidence oe the Iranian texts which associate Armaiti with the earth. It seems therefore that there existed already in Indo-Iranian times a goddess Aramati of Piety, Devotion, etc. (according to her name's etymology: 'agreeing thought'), but also of the Earth.

Haurvatāt and Amәrәtāt

In the Avesta these two Entities are patrons of the waters and plants, and already one Gâthâ (Yasna 51, 7) significantly parallels both couples: "O thou who hast fashioned the cow and the waters and plants, give me Immortality and Integrity." The ideas that waters and plants are apt to procure health and to rescue from death goes back to the Indo-Iranian period. Moreover, there are, between the Indian myths of the Aśvins and the Muslim legends of Harūt and Marūt (medieval forms of our two entities) traits of similarity too precise to be attributable to chance. One must conclude that if not with the Indo-Iranians, at least in Iran before Nanhaiθya's downfall to the rank of a demon, Haurvatāt and Amәrәtāt were conceived as persons, as subjects of myths.

Xšaθra

In the Veda, *kṣatra* has its primary sense of 'power, might'; its derivate only means 'sovereign'. But one passage (VIII 35, 17) already shows the specialization which in classical Sanskrit will cause *kṣatriya* to designate the warrior class: "favour the *kṣatra* and the warrior." That this is not a late development, peculiar to India, is proved by the name of one family, in the Ossetic legend, the *Æxsaertaegkatae*, who distinguish themselves by their bravery.

Vohu Manah

Vedic *manas* lacks the epithet 'good' which would make it parallel to *vohu manah*. The latter's nearest correspondent in the Veda is *sumati*. "The concept of good mind had already attained personification in the Indo-Iranian period," wrote GEIGER, but it does seem that, of all the Entities, this one is most likely Zarathuštra's own creation. As noted long ago by MOULTON, Vohu Manah 'significantly replaces Mithra as lord of cattle' in the Gâthâs, a correspondence which CHRISTENSEN had also indicated. It is the most active, helpful intermediary between God and man.

Mithra's associates, Airyaman and Baga, were also replaced in the Gâthâs, the former by Sraoša, 'Discipline' the latter by Aši 'Retribution, Windfall.'

Aša

This was the most important Entity. Its correspondent in India, Ṛta, was personified, and it was prominent, as Arta, in names of the 'Para-Indians' in Western Asia. It seems to have meant originally 'true order.' It had in the Veda a cosmic, a moral, and a ritual value. Varuṇa is, par excellence, its guardian. It materializes itself in light and is situated in the uppermost heaven. In Iran, Aša is one of the poles between which the great choice takes place, as will be seen below. It has the nearest connection with Ahura Mazda and through it the Creator filled the space with lights. It must be appreciated not only as the 'Gegen-Pol' of *druj*, see infra, but in its differences with Vohu Manah. These differences, which can be classified under six headings, may be summarized as follows: Aša is nearer to God, Vohu Manah to man. This corresponds to the late Vedic distinction between Varuṇa and Mitra. This, added to the fact that Vohu Manah, as we have seen, superseded Mithra, proves that Aša has taken the place of Varuṇa.

Spənta Mainyu

This is the Entity whose 'prehistory' seems the least simple, may be because it had a dual role, as the chief agent of creation and as one of the chief characters in the primeval drama of the Choice. In Vedic *manyu* means 'impetuosity, ardor, spirit,' etc. Thus in the hymn I 139,2 Mitra and Varuṇa keep disorder away from order "by the liveliness (*manyunā*) of their will." Another hymn is addressed to Manyu personified. Manyu is the psychic force, a divine force which gives triumph in battle, etc. This does not bring us very far.

On the other hand there seems to have been in the Indo-Iranian period a god **Twarštar*, who became in Vedic Tvaṣṭar and in the later Avesta *θwōrəštar*. Zarathuštra, apparently because he did not want to reject this god altogether, but could not adopt him as he was either, designated him with a synonym, *tašan*, 'Fashioner', adding to it *gəuš* 'of the ox' and sometimes identifying him with Spənta Mainyu, sometimes with Ahura Mazda himself.

Spənta Mainyu is thus perhaps, insofar as he is creator, another substitute for *θwōrəštar*. But the splitting of the original Manyu into the two actors of the Choice, Spənta and Aŋra Mainyu, respectively the Holy or Beneficent and the Destructive Spirit, recalls the splitting of Vayu into a good half and a bad one. In this respect Mainyu would have succeeded Vayu and taken over from him his character of a Janus-like god of the ambiguous origins.

f) *The Poles of choice*

The primeval choice made by the two Spirits and, after them, by every man (and even by the daevas, who choose wrongly) is between Aša and the Druj. This couple of opposites goes back at least to the Indo-Iranian period: in the Veda, the *druh* is opposed to the *ṛta*. It is true that the contrast is less marked there than in the Avesta. But the main point is that it existed and that in some cases Ṛta has for his adversary the sorceress Druh, an incarnation of deceit; that *rtāvan* (in its liturgical sense) is opposed to *abhidruh* 'deceitful' and that derivates from the root *druh* are often used in contrast with *ṛta*.

It is owing to a specially Iranian evolution that, in the Avesta, *druj* and *drəgvant* are constantly opposed to *aša* and *ašavan*. In Old Persian, the opposition between *drauga* and *arta* is less formally marked.

Dualism in Iran has probably distant origins that go back well beyond the Indo-Iranian period. Dualistic features which are observed with several peoples of Asia and America whose history largely escapes us may either be traces of borrowings from the Greek and Iranian Dualisms, or, on the contrary, form the common back-ground, the primitive soil out of which the historical Dualisms have sprung. These dualistic features, as shown by Bianchi, consist mainly of the opposition between a rival-demiurge and a basic creator who does not pretend to be the universal creator or sovereign; hence, usually, a certain cult addressed to his rival. They are found with peoples who are the least suspect of having undergone the influence of the historical Dualisms: the ancient Siberians and the Indians of America.

g) *Ahura Mazda and the Entities*

Zarathuštra's Gâthâs are manifestly a meditation on the Entities, and it seems that the prophet's original experience and the subject of his day-to-day mental life consisted in thinking them over, in insistently formulating their relationship with the supreme god. The initial illumination, which was to lighten up for him all this spiritual itinerary, might well have been the one chanted in Yasna 43 and which according to tradition he underwent at the age of thirty: "I acknowledge Thee as holy (beneficent), O Wise Lord...," he chants, and the ray of light spreads itself. Holy-beneficent is also one of the two primeval Spirits; holy-beneficent is Armaiti.

Another epithet, *vohu*, 'good', is also applied to several Entities; that half of the *manah* which takes sides with the Beneficent Spirit is said to be *vohu*. Vohu Manah is a kind of Providence, God turning toward man, revealing himself to him and helping him. And it is also, on the other hand, the human 'good mind.' The same epithet is affixed to the Xšaθra, 'Empire or Dominion', Indra's former appanage, which becomes Ahura Mazda's Good Dominion. The same adjective again, in the superlative, extols Aša, henceforth 'the Best Order', Aša vahišta.

A last qualification, *vairya*, 'desirable, to be chosen', transmutes the meaning of Xšaθra 'Dominion' and projects it into an eschatological perspective. This Good Dominion is a kingdom to come, which is announced and for which one must take sides. It will be the reward of the just.

In this way, through the revelation of novel epithets, Ahura Mazda's escort is organized over against the forces of evil. Thanks to Ahura Mazda and his 'family' of Entities, thanks especially to the doctrine of the twin Spirits and the choice they make, Zarathuštra propounded a monotheistic solution to the old Aša-Druj dualism. Each Entity had a special adversary in the universal fight: Spənta Mainyu has Aŋra Mainyu, Aša has the Druj, Vohu Manah has Aka Manah, Armaiti has Tarō-maiti, etc.

In this fight, the whole material universe is, thanks to the Entities, at least potentially enrolled, Spənta Mainyu being the patron of man, Aša of fire, Vohu Manah of the Ox, Xšaθra of the metals, Armaiti of the Earth, Haurvatāt and Amərətat of the Waters and Plants.

The doctrine of the Entities also allows Zarathuštra to put every faithful one in communion with the Wise Lord, since they are at once divine and human. Suffice it to cite some of the rarer cases where the

human sense is at least predominant: "I who desire, o Wise Lord, to approach you with a good mind..."; "the one (Zarathuštra) who upholds Justice"; "whoever robs the evil one of power or life"; "those who will lend me devotion,", etc.

After Zarathuštra, this supple, delicate system was lost.

2. *The later Avesta*

a) *Effacement of the Entities*

The Entities were reduced to mere deities, which were even separated into male and female. Nevermore was their name used to designate a human faculty. Spənta Mainyu has even almost reabsorbed himself into Ahura Mazda.

b) *Ahura Mazda and Aŋra Mainyu*

Whereas in Yašt 19, 46 Spənta Mainyu and Anra Mainyu are fighting each other for the possession of the *Xvarənah*, Ahura Mazda tends, as early as the 'Seven Chapters', to eclipse his own Beneficent Spirit, for he himself creates all things. In the Videvdat, first and last chapters, this is an accomplished fact: Ahura Mazda and Anra Mainyu fight each other by creating, respectively, the good and the bad things, for instance the provinces of Iran and the plagues and diseases that pester them.

It can be said, as seen by GERSHEVITCH, that this alteration in the theology dates back at least to the fourth century B.C., for it is mentioned in a fragment of the *Peri Philosophias* of ARISTOTLE that the Magi preached the existence of two principles referred to as Spirits (daimones), one of whom, the good one, was called Oromasdes, the other, evil, Areimanios. This meant a profound perturbation of Zarathuštra's system, for Ahura Mazda was no longer, as implied by the prophet, the father of the twin Spirits: he now faced, on equal terms so to speak, a sort of anti-God.

c) *Resurgence of the ancient gods*

In the later Avesta, many gods of Indo-Iranian origin, but whom Zarathuštra had ignored, are mentioned and invoked, most of them in special hymns called Yašts. They seem to have developed independently and do not form an organised pantheon.

Airyaman is invoked, as mentioned before, in a gâthic prayer to help the Zarathuštrian men and women; then he is said in the Videvdat

to have cured, at Ahura Mazda's request, the diseases Aŋra Mainyu had introduced into the world.

Anāhitā, corresponding with Vedic Sarasvatī, is the goddess of the waters, the fair maiden, strong, beautiful, high-girt and straight, shod with gleaming golden shoes, who presides over generation and birth and furthers creatures, the land, the herd, and wealth.

Apām Napāt, 'Child of the Waters', portions out the waters and is said to have created and formed mankind.

Haoma blesses those who brew him and drives foes afar; he belongs to the righteous, not to the wicked, and he curses with sterility those who fail to do him honour. He possesses healing remedies. The first four mortals who offered sacrifice to him in order to get an offspring were Vivanhan (skr. Vivasvant, an epithet of the sun), who got Yima; Aθwya, who got Θraētaona, who killed the serpent Dahāka; Θrita, who got two sons, a legislator (Urvāxšya) and a dragonslayer (Kərəsaspa); Pourušāspa, who got Zarathuštra. The portion of the sacrificial victim due him is the cheeks, the tongue, and the left eye.

Hvarə is the sun, shining and immortal.

Māh is the moon.

Mithra, the god with the wide pastures, the guardian of contract, is also a god of war; a god of dawn, who rises on Mount Harā and embraces at a glance the whole country of the Aryas; terrible to perjurers but providing others with victory and prosperity; surrounded with spies at his service; whose chariot, fashioned by spirits and adorned with stars, is pulled by four immortal white horses, with gold and silver hoofs, etc.

Nairyō-sanha, 'Human Message', is mentioned in company with Atar 'Fire', Apām Napāt, etc.

Pārəndi is the equivalent of Vedic Puraṃdhi and a goddess of abundance and wealth.

Rašnu aids the innocent and strikes down the thief; is in all parts of the terrestrial and celestial worlds; goes to and fro between the opposing hosts with Vərəθraγna and Mithra to give victory to the right; attends Mithra on his left, while Sraoša is on his right. He has been explained by Dumézil as a sublimation of the Indo-Iranian ancestor of Viṣṇu, whose name was understood as containing the prefix *vi*, meaning dispersion. The substitution of *ra-* 'exactly' for *vi* seems in accord with the Zarathuštrian ethics, but may have been anterior to Zarathuštra.

Vayu 'Wind' should be invoked in time of peril; when proper

sacrifice is made to him, he averts danger, and he teaches magic spells potent against demons; unmarried girls make offerings to him to obtain husbands.

Vərəθraγna, the best-armed of all the gods, conquers demons and assumes the forms of a bull with golden horns, of a white horse with golden ears and bridle, of a rutting camel, of a wild boar, of a handsome youth, of a falcon, of a wild ram, of a wild goat, and of a warrior. When battle is in suspense, the army which first invokes him gains the victory.

Besides all those gods, there are many whose origin, for lack of clear Vedic correspondents, is unknown:

Daēnā, 'Religion' is closely associated with the Wise Lord, with whom she contracted next-of-kin marriage. According to the Seven Chapters, Armaiti will come to those to whom Daēnā is proclaimed. She possesses, like the 'Creator', an Upamana or 'double'. To her is also associated Cistā 'Intelligence'. Bound in fetters, Daēnā was released by Vištāspa, who set her as an invisible ruler on high.

Drvāspā, the goddess 'Possessing Sound Horses', gives health to cattle and has healing powers.

The Fravašis are guardian spirits, whose name seems to have meant originally 'champions': they are invoked in battle and give victory over demons and all kinds of enemies. The stars, the moon, the sun, and the infinite light, long paralysed by the demons, have been set in motion by them and it is with their help that Ahura Mazda maintains the sky, the earth, and Anāhitā, who presides over all the phases of life, be it the semen of males, children in the womb, birth, nursing. They also send the rain, through the star Satavaesa, and make the plants grow.

Rāman 'Rest' is closely associated with Mithra.

Tīra appears only once in the Avesta as part of the name of a faithful one: *Tīrō.nakaθwa*. He seems to have been an archer-god, and was identified with the planet Mercury. He should not be confused with Tištrya.

Tištrya is Sirius, the rain-producing star, who in the shape of a white horse fights the demon Apaoša as a black horse and conquers him.

Θwāša 'Space' share with Anaγra Raocah 'Infinite Light' the adjective *xvaδāta* 'autonomous'.

Xvarenah 'Glory', whose closest cognate in Sanskrit is *svarṇara* 'ether, etc.', seems to have been a fiery, life-giving emanation of the

outer light. He dwells in the waters. He caused Yima to prosper until the monarch's sin caused Xvarənah to depart from him. Spənta Mainyu and Aŋra Mainyu, as mentioned above, strove with each other to win him. He is the protector of the Aryan lands, of animals, of righteous men, and of the Mazdean religion. He can assume the shape of a falcon.

Zrvan 'Time' shares with Vayu the epithet *darəγō.xvaδāta* 'long-autonomous' and has exclusive use of the adjective *akarana* 'boundless'. He created the path which leads to the Bridge of the Requiter.

These gods do not form a system and there is no distribution of powers between them: for instance, fertility is not reserved to Anāhitā or the Fravašis; both Mithra and Vərəθraγna are gods of war; etc. But there is an attempt at creating some unity by relating them to Ahura Mazda and his Amәša Spəntas. Thus, as has been mentioned above, Ahura Mazda marries Daēnā. Or the Fravašis are instruments of Ahura Mazda in maintaining the sky, the earth, and Anāhitā. Or Ahura Mazda has created Anāhitā, is the father of Rašnu and of Mithra, for whom he has built a dwelling on Mount Harā, with the help of the Amәša Spəntas. He made Tištrya lord of all stars and equal in honour to himself. He is also the father of Haoma. Parəndi is one of his wives. Nairyō.sanha is his messenger. He possesses the Xvarənah, thanks to whom he can create all things; and so do the Amәša Spəntas (and so will do, ultimately, the Saošyant). This represents various efforts to assimilate alien gods to the gâthic religion, when this spread to new provinces and had to come to terms with existing cults. In the same way, Zarathuštra is pictured conversing with Haoma (whom he never mentioned in his gâthâs) or obtaining from Vərəθraγna (also ignored in the gâthâs) strength of body and marvellous keenness of vision; etc.

This process was facilitated by the adoption, as the appellative for 'god', of a term, *yazata*, literally 'worthy of sacrifice', which was first applied (in the Seven Chapters) to Ahura Mazda but was extended to the Amәša Spəntas, the ahuras, the bagas and superseded the last two as the generic term.

This enables the gâthic doctrine, by a process which is the converse of the one described above, to adapt itself to the ambient polytheism in that several beings mentioned in the gâthâs are made into yazatas. Such is the case with Atar 'Fire', who is said in the Seven Chapters to be Ahuŕa Mazda's and identified with Spənta Mainyu, whose messenger he is later called, being especially opposed to the dragon Dahāka,

whom he overcomes. In the same way Gəuš Urvan, the 'Soul of the Ox' is listed in the later Avesta with other yazatas. Aši and Sraoša, who in the gâthâs seemed to have superseded Baga and Airyaman, survive in the later Avesta as deities rather more defined than the Amәša Spəntas. Aši has a Yašt devoted to her: she grants both wisdom and material blessings; the sterile and the immature may not share in her oblations; she guards chastity; she is, in the form of a noble maiden, invincible in battle and grants victory; she possesses healing for waters, animals, and plants, and overcomes both demonic and human enmity.

Sraoša has not only a Yašt devoted to him, but a chapter of the Yasna as well. He was the first of Ahura Mazda's creation to offer prayer and to spread the sacred twigs and to chant the gâthâs; bearing an uplifted weapon, he has kept sleepless watch over the universe of Ahura Mazda, battling day and night—but especially after sunset—with the demons, whom he drives back into darkness. He dwells in a splendid mansion on Mount Haraiti. Ahura Mazda created him to overcome Aēšma.

d) *The demons*

Parallel to what happened to the ancient gods, the demons crop up again in the later Avesta, but there is no compromise with *them*.

Dahāka is the name of the ancient Serpent or Dragon which has three heads, three mouths, six eyes, and a thousand skills. He offered sacrifice to Anāhitā, but it was in vain and he was overcome by Θraētaona.

Gandarəwa, corresponding to Sanskrit *gandharva*, is associated with water; he was slain by Kərəsāspa on the shore of Lake Vourukaša.

Indra occurs only twice, as a daeva, in the Avesta; so does Nanhaiθya, the only survivor of the Indo-Iranian Nāsatyas; and so is Saurva, whose name corresponds to Sanskrit Śarva, an archer-god and deity of destructive lightning.

Other demons have no traceable Indo-Iranian origin. Such are Apaoša, a demon of drought and the adversary of Tištrya, Astō.viδatu, a demon of death, whose name means 'dismembering of skeleton', Aži 'Greed', Bušyastā, a demon of procrastination, Nasu, the demon of dead matter, Pairikā, a witch who can assume the form of a shooting star; she is then conquered by Tištrya.

As in the case of the gods, there are signs of adaptation of the demons to the gâthic system of thought dominated by Ahura Mazda.

For instance, the serpent Dahāka is said to be the mightiest druj created by Anra Mainyu to destroy the world of Aša.

Then again, just as some beings appearing in the gâthâs were in the later Avesta made into yazatas, others were made into demons. Aŋra Mainyu, mentioned only once in the gâthâs, is in the later Avesta the 'demon of demons'. Aēšma 'Fury' is the demonic antithesis of Aša. Against him the pious invoke the aid of Sraoša, who conquers him; and he is also overcome by Mithra. Asrušti is the antithesis of Sraoša and is also conquered by him. The Druj, already very much characterized in the gâthâs as the special foe of Aša, seeking to overcome all goodness, whose house is a synonym for hell, is said in the later Avesta to dwell in the north, to seek to destroy life and the creation of Aša and to be conquered by Aša, Sraoša, and others. Tarōmaiti is, according to the Seven chapters, conquered by Armaiti.

The amalgamation of the gâthic religion with the previous cults does not seem, on the whole, to have been a simple process. In the confrontation of Ahura Mazda with other deities, it was not always the former who got the upper hand, for we see that, in the case of some, instead of their paying homage to him, it is on the contrary Ahura Mazda who offers sacrifice to Anāhitā, to Tištrya, to Vayu. It does not seem, therefore, that the great amalgamation was due to the initiative of a single person, powerful enough to impose it, such as an Achaemenid monarch.

3. *The later Achaemenids*

From the reign of Artaxerxes II onwards, not only is Ahuramazda mentioned in the inscriptions, but Anāhitā and Mithra as well. The possibility that this triad may reflect the Mesopotamian pantheon must not be discarded, though it is difficult to prove. Ahuramazda resembles Bel-Marduk; Mithra was later (on the Nimrud-Dāgh inscription) identified with Hermes, perhaps because he had previously been assimilated to Nabu. But the chief point of contact would be between Anāhitā and Ištar, if it could be proved that the war-like character later assumed, according to PLUTARCH's testimony, by the Iranian goddess, which made her strongly resemble Ištar, dated back to Achaemenid times. We only know, through the testimony of BEROSSUS, that Artaxerxes II "was the first to set up an image of Aphrodite Anaitis (he does not say Pallas Anaitis) in Babylon and Susa and Ecbatana and among the Persians and Bactrians and in Damascus and Sardis, and to inculcate her worship."

4. *under the Seleucids and Arsacids*

After Alexander's conquest, Hellenism swept over Iran. Greek gods replaced Iranians gods, but it is difficult to ascertain to what extent this substitution was not purely nominal. Of the Iranian religion under the Seleucids, nothing is known. Under the Arsacids, Semitic cults are found in Mesopotamia under Greek or partially Greek names, but the Iranian element is elusive. Has the sculptured figure of Hades-Nergal in Hatra borrowed any feature from Ahriman? There are names in Nisa (the first capital of the Arsacids, east of the Caspian sea) which seem Zoroastrian, such as Ohrmazdik, Artavahištak, Spandarmatak, Denmazdak, Farnbag, but "there is no evidence of a flourishing Zoroastrian cult in Nisa," (FRYE) and rhytons found there were decorated with scenes of Greek mythology.

However, from the first century B.C. onwards, the Iranian element gradually asserted itself again. The two most characteristic cases are the monument of the Nimrud Dagh—a case of Graeco-Iranian contamination—and the replacement of Greek divine names on the Kuṣana coins by Iranian ones.

The monument erected on the Nimrud Dagh about the middle of the first century B.C. by Antiochus of Commagene gives list of gods with Greek and Iranian names:

Zeus Oromazdes
Apollon Mithras Helios Hermes
Artagnes Heracles Ares,

to which is added "Commagene my all-nourishing country," a plausible periphrase for a goddess of fertility. If one bears in mind that Vərəθraγna (Artagnes) had replaced Indra and that Ahuramazda and Mithra were the ancient Mitra-Varuna pair, the resemblance of this list with the one found in the Mitani treaty is striking. It would seem to be a reflection of DUMÉZIL's 'tripartite ideology.' On the other hand, it appears to be only a modification of an older list, the one given in Arsameia on the Nymphaios by Mithradates, the father of Antiochus, a list in which the only goddess is Hera.

Under Kaniṣka, the great Kuṣana king, the coinage showed at first deities which were Greek both in figure and in name, such as Hephaistos, Helios, Selene. Then, as the king had extended his sway to all the peoples of his empire, he could afford to assert his own religion, that of Iran. Only the script and the artistic type remain Greek; the language is Iranian and so are most of the gods, when not Hellenistic (Nana) or Indian (Śiva, Buddha, or Uma).

Although Ahuramazda appears twice on Kuṣana coins, comes first on the Commagene monument, and was worshiped (Aramazd) in Prechristian Armenia, he seems to have been second, in popularity and importance, to Mithra. In Manichaeism, he was the Primal Man.

Mithra appears in the name of several Arsacids, including Mithradates I, the real founder (171-138) of the Arsacid empire. He is the god most frequently named on Kuṣana coins. In the Videvdat, a relatively late part of the Avesta, the cult described in Chapter 3 as performed in the first sojourn of happiness is a sacrifice to Mithra. It is then by no means surprising that the god whose cult spread throughout the Roman empire was Mithra, prominent in the Mysteries named for him. And it is probable that he was the 'great king from the sun' or 'from the sky' announced as the coming saviour by the so-called Oracles of the Sibyl, of Hystaspes, and of the Potter. In Manichaeism also, in its Parthian and Sogdian forms, Mithra played a not inconspicuous role as the Tertius Legatus.

It is therefore impossible to decide whether the god called Bel in the inscription of Arabissos (probably 2nd c. B.C.) stating that he married the Mazdean religion was Mithra or Ahuramazda.

Vohu Manah, the 'substitute' of Mithra, was not replaced by him. His cult is mentioned by STRABO in Asia Minor and he was to play an important part in Manichaeism, under the name of Manwahmed.

Vərəθraγna survives as Vahagn in Armenia, as Ošlagno with the Kuṣanas and as Artagnes in Commagene, and he may lurk behind the Heracles with whom Antiochus' father, Mithradates, shakes hands on the relief at Arsameia, although Heracles was, anyhow, the favorite deity of the Seleucids.

Anāhitā, whom the Greeks identified with Artemis, was very popular in Asia Minor and elsewhere, notably in Armenia.

An 'immortal fire' was reported to be burning at the crowning-place of the first Arsacid, and Aθšo was represented on Kuṣana coins. Such was the case with Farro (the Xvarənah) Ardoxšo (Aši vanuhī 'the good Aši'), Lrooaspo (Drvāspā), Oado (Vāta), and Mao (Māh).

Tīra 'Mercury' was conspicuous in Arsacid names, and Narisaf (Nairyō.sanha) was, in Manichaeism, another name of the Tertius Legatus.

Zrvan 'Time', although not directly attested in Arsacid Iran, must have been prominent at least in the theology, if not in the cult, and at least towards the end of the period, for not only was he identified with Aion (and Kronos-Saturn) and often represented in the Mysteries of

Mithra (as a lion-headed god), but he was also, in one of the adaptations of Mani's pantheon destined for Iran, the supreme god, the equivalent of the 'Father of Greatness' of other versions.

5. *Under the Sassanids and after*

There must have existed throughout the Sassanian period a three-cornered rivalry between Mazdeism, Zurvanism, and the non-gâthic cults. But it is very difficult indeed to assign the respective importance of these elements and to discover a line of evolution.

According to the Dēnkart and other Pahlavi sources, the founder of the Sassanian dynasty, Artaxšēr, was also the founder of Mazdean orthodoxy, and it would appear, as ZAEHNER writes, that "the Sassanian kings saw in Zoroastrianism the only answer to the rising dogmatisms of both Christianity ans Manichaeanism. They came into power in the third century, and they were thereby faced with a challenge which their 'irreligious' predecessors had not had to meet." The tradition names a Tosar (formerly read Tansar) as the artisan of this reform under Ardašir. On the other hand, the rock inscriptions, which have the merit of authenticity, start only under Šāpur and ignore Tosar, but speak of the high priest Kartēr, formerly known only as the inquisitor who did Mani to death. It now appears that "he was the principal agent in the Zoroastrian revival that took place in the first century of Sassanian rule. Under him Zoroastrianism appears for the first time as a fanatical and persecuting religion." But although, among the persecuted religions enumerated, Jews, Christians, Manichees, Mandaeans, Buddhists, Brahmans, there are "Heretics within the Magian community," we hardly know in what orthodoxy consisted. Particularly, what part did Zurvanism play in it?

It was certainly exaggerated to say that "foreign sources for the late Achaemenian and Sassanian periods represent Persian Zoroastrianism as Zurvanite, whereas the native texts (almost all composed after the Muslim conquest) embody a predominantly Mazdean orthodoxy." For even the Christian texts do not always designate Zurvan as supreme god of Mazdeism, but sometimes, under the name of Zeus, or of 'the great Zeus', Ohrmazd, sometimes Mihr, or both. On the other hand, the theory, put forward by WESENDONK and revived by ZAEHNER, that the two schools of Zoroastrianism dominated alternately during the Sassanian period has been convincingly combated by Dr. MARY BOYCE who showed that the evidence is sufficient only for the alleged Zurvanite periods: there seems a lack of proof for that

Mazdeism of any Sasanian king. There is, to begin with, no proof for Kartēr persecuted Zurvanites. For even "if it were admitted as proved that Kartēr persecuted materialist Zurvanites, there is nothing in the evidence to exclude Kartēr from the ethical Zurvanites, who appear to have been the better known and more influential."

It is likely, then, that Zurvanism was dominant throughout the Sassanian period. And although the Avestan and Pahlavi texts reflect a Mazdean reaction, Zurvanism has left traces in it, direct and indirect as will appear when Cosmogony is dealt with. That Ohrmazd was conceived by the Mazdeans as a four-fold god, bearing the names of Ohrmazd, Time, Space and Religion respectively, seems due to a Zurvanite precedent in which Zurvan had three associates, Light, Power, and Wisdom.

Three varieties of Zurvanism have been distinguished by ZAEHNER. First the Zandiqs derived all creation from infinite Space-Time, denied heaven and hell, did not believe in rewards and punishments, and did not admit the existence of the spiritual world. Secondly the astrological fatalists believed that not only man's earthly lot, but also his character were determined by Fate, itself ruled by the (good) twelve Signs of the Zodiac and the (evil) seven planets. Lastly the Zurvanites proper regarded Infinite Time, in its personification as the god Zurvan, as being the father of the twin spirits of good and evil, Ohrmazd and Ahriman.

Whereas the Zurvanites insist on God's infinity, the Mazdeans see him above all as good, and therefore limited by Evil, with which he has nothing in common. Ohrmazd is Light, Ahriman is Darkness.

To judge from contemporary documents, as distinct from the Pahlavi writings, which in so far as they are datable, are post-Sassanian, Ohrmazd is only one of several gods. Many kings, notably the first two of the dynasty, Artaxšer and Šāpur, owe him their investiture.

There appears, attested for the first time under Šāpur, the term Yazdān, originally the plural of *yazata*, an Avestan word designating, as we saw above, any god as worthy of cult.

It is to Mithra that Ohrmazd I and II and Artaxšēr II owe their investiture. Varhrān imitates his crown. A great minister is called Mihr-Narseh. An intaglio belonging to a certain Humihr shows an aureoled Mihr on a two-horse chariot, who appears also on a post-Sassanian fabric. The great feast of the Mihragan is named for him, and so is the fire Burzēn-Mihr.

Varhrān is the generic name of the royal fires; Šāpur, then Kartēr

have founded many Varhrān fires. Several gods kings call themselves Varhrān, and the second of them has on his crown a pair of wings, symbolizing Varhrān's winged incarnation. This type is later to be frequently followed.

Anāhitā bestows investitures on most kings up to Šāpur III, and many of them imitate her crown. Her temple at Istaxr is tended by Artaxšēr and his successors, probably up to Varhrān II, and in it Yazdakart III, the last Sassanid, is elected. Šāpur II founds a temple to the Waters, which means probably Anāhitā. Under the name of Nanai she appears in the Martyrdom of Mu'ain (under Šāpur II) and is attested in Sogdian. Without a name, but unmistakably, she appears on several intaglios, holding a flower, a bird, a child.

It will be seen that those four gods, Ohrmazd, Mithra, Varhrān, Anāhitā, correspond to the four in the list of Commagene.

Other gods are less conspicuous. Zurvan appears only once, in the name of a son of Mihr-Narse, Zurvāndād. Narse is the Middle-Iranian form of Nairyo-sanha, in Parthian Narisaf. Xvarr or Farn, the royal fortune, gives its name to one of the great fires, Farnbāg, and is found in personal names.

IV. Worship

1. Cult *(Magic, divination, prayer, sacrifice, sacrament, holy persons)*

a. *Magic.* Although its name was coined (by the Greeks) after that of the Magi, magic, as the method of constraining occult, often evil forces, in contradistinction to the cult of the gods which tries to influence them not by way of compulsion, but by securing their powerful goodwill, was formally condemned by Zoroastrianism, which treated sorcerers (*yātu*) and witches (*pairikā*) as criminals. According to the Videvdat and the Bundahišn, for instance, a plague created by Ahriman against one province of Iran was sorcery. And it was known to the Greeks, notably to Aristotle, that the Magi did not know magic in the vulgar sense of the term, *their* magic being a 'service of the gods'. All the same, there are magic elements, either as survivals or degeneracies or corruptions, in many cult-practices, and prayers are often used as spells. Even the means of averting a magic influence may be itself magic. For instance, according to Yašt 14, 34 sq., if a spell has been cast against somebody he should take a feather of the widewinged falcon and with it rub his body; this will curse back the enemy.

b. *Divination.* Several methods of divination were in use in Iran. The hero of the Book of Arda Viraf, a Pahlavi work, when he decided to visit the hereafter, took a narcotic that was named after Vištāspa, Zarathuštra's protector. This recalls shamanistic practices, attested, on the other hand, amongst the Scythians by HERODOTUS. Besides other means such as rhabdomancy, cylicomancy, prophetic animals, the chief ones are oneiromancy, astrology, and ordeal.

The Magi of HERODOTUS were famous as dream-interpreters (and astrologers). For examples of oneiromancy, we have only Greek testimonies about Cyrus and Xerxes. Later it is attested in the Gesta of Artaxšēr, in the Shāh Nāmeh, and in the Book of Zoroaster.

Astrology, although Zoroaster was, in Greek eyes, an astrologer and worshipper of heavenly bodies, is absent from the Avesta. It first appears, in literature, in the Gesta of Artaxšēr, but its introduction into Iran must date as far back as the Arsacid period. The Arabissos inscription, in which is celebrated the wedding of Bel (Ahura Mazda or Mithra) with the Mazdean religion, ends with an astrological text. There is an astrological figure on the monument of the Nimrud Dagh. Lastly, in the Mysteries of Mithra astrology played a conspicuous part.

In the Mazdean system, as expounded in the Bundahišn, the planets, as opposed to the stars, are maleficent. But their names, far from being demoniac, are divine, resulting from an *interpretatio iranica* of the Babylonian names. If the Bundahišn deals with astrology, it is because a history of the creation (the general subject of the book) naturally includes a horoscope of the world or *thema mundi*, i.e. the position of the heavenly bodies at the beginning of the world, and the horoscope of the first man, Gayōmart.

Astrology plays also an important part in the Shāh Nāmeh.

The ordeal is abundantly attested in the Pahlavi books as well as in at least two passages of the Avesta. In Yašt 12, the preparation of an ordeal is mentioned, in which fire, sacred twigs, butter, and the juice of plants are mentioned. The Videvdat mentions two other kinds of ordeal, one with boiling water, the other with sulphur and gold water. The gâthâs contain one reference to ordeal as an actual practice, besides several to a future ordeal at the end of time. According to ZATSPRAM (a Pahlavi writer), the prophet subjected himself to the fire-ordeal in order to prove the excellence of his religion. That is no doubt a projection backward into the legendary past of a use for which we have at least one historical testimony: in the reign of Šāpur II, Aturpāt son of Mahraspand, to prove the truth of his

doctrine, caused molten metal to be poured on his breast. The fact is reported in the Dēnkart and other Pahlavi texts.

c. *Prayer.* The efficacy of prayers is warranted by numerous precedents recorded in the Avesta. Ahura Mazda is said to have himself pronounced the prayer *Ahunavar*, and according to the Bundahišn he triumphed for three thousand years over the Evil Spirit. When the latter tempted Zarathuštra, it is by reciting this prayer, which he had learned from Ahura Mazda, that the prophet vanquished the Evil Spirit.

The Avesta knows one attitude of prayer. And the word designating it, *ustānazasta*, is very ancient, for it is found also in Vedic India: *uttānahasta*. It is represented on reliefs at Naqš i Rustam, Daskyleion, etc.: one hand is held vertically towards the deity.

Prayers were chanted or psalmodized, but the most characteristic way was for the Zoroastrians to murmur or drone.

The gâthâs are hymns adressed by Zarathuštra to the Wise Lord and his escort of Entities. Zarathuštra's attitude towards them is almost entirely made up of questions and demands. He needs him, he calls him to help, he tries to engage in a dialogue in order to obtain enlightenment, instructions, and also victory over his enemies. He also asks for his salary, as did the Vedic bards in the *danastuti*.

The four short gâthic prayers very often repeated are, besides the *Ahunavar* mentioned above, and the *Airyemā išyō* to which we alluded a propos of Airyaman, the *Ašem Vohu* and the *Yenhē hātām*. They are difficult to translate, and the Parsis have but a vague idea of their meaning.

In the Seven Chapters (in gâthic) are embedded a prayer to the Waters and one to Fire.

The Yašts consist essentially, besides the praise of the deity, in relating how such and such a favour was obtained, or in explaining how it should be asked for.

The efficacy of prayer greatly depends on the time in which it is recited. There are five moments in the day in which prayer is compulsory: they are those in which the priest tend the sacred fire. The first one, Avestan *havani* 'pressing (of the haoma)' takes place at sunrise; the second one, *rapithwina*, at the midday meal; the third, *uzayeirina*, in the afternoon; the fourth, *aiwisruθrima*, at dusk; the fifth, *ušahina*, literally 'at dawn', from midnight to sunrise. The prayers at these different moments include hymns to fire, the waters, the sun and the moon.

Prayers are also recited at various moments of the day, when rising, washing, before and after eating, or when performing natural functions. The hymn to the moon is recited once a month. And there are many circumstances of life, such as beginning any enterprise, in which prayers are prescribed. A long list of them is given in the Pahlavi Šayast ne Šayast; another one in recent Rivāyāts in Gujarati.

Sacrifices and sacraments, to be dealt with presently, are of course steeped in prayer.

d. *Sacrifice*. The three chief instruments of sacrifice, in the Iranian religion, were blood, haoma, and fire.

α) blood-sacrifice. Zarathuštra seems to have disapproved of a certain sacrificial rite, but it is by no means certain that he condemned blood-sacrifice as such. Anyhow, sacrifices of animals are attested in several parts of the Avesta. The term *myazda* designates an offering of meat and wine. In Yasna 11 the parts of the victim are mentioned to which Haoma is entitled. In Yašt 8 and Videvdat 18 sacrifices of sheep are prescribed.

The sacrifice of bulls is still mentioned in the Avesta (together with that of horses and sheep). Under the Achaemenids blood sacrifice was widely in use. Herodotus describes it. So does, under the Parthians, Strabo. Plutarch also speaks of blood sacrifices, but it is in the cult of Ahriman: a wolf is immolated. Under the Sassanians, the inscription of Šāpur tells us that the king, as he founded fires, assigned one lamb a day for the sacrifices. The Armenian historian Elisaeus says that Yazdakart II celebrated his victory over various peoples by sacrificing on the fire-altar many bulls and long-haired goats. Five Pahlavi texts deal with blood-sacrifice. The memory of sacrifices of bulls survives in the Pahlavi term for sheep: *gospand*, which stems from the Avestan words *gav* 'ox' and *spənta* 'sacred'. When bulls ceased to be sacrificed and were replaced by more economical sheep, the name of the former was transferred to the latter.

The central act in the Mysteries of Mithra shows the god slaying the primeval Bull, from whose tail a corn-ear grows. This must be added in anticipation of the next chapter, which will deal with Cosmogony, to the evidence from the Pahlavi books about the bull-sacrifice which is three-fold, namely: Ahriman's slaughter of the Bull, which resulted in the production of all animal and vegetable life (so too, apparently, on the Mithraic monuments); the Bull-sacrifice at the end of time, which is to bring immortality to all men (it was almost certainly the principal purpose of the Mithraic sacrifice to secure

UNIVERSITE DE LIEGE BIBLIOTHEQUE

immortality); the Bull-sacrifice of Man's first parents, as told in the Bundahišn. The presence of a dog and a carnivorous bird at the sacrifice and the participation of the daevas indicate, as ZAEHNER has well seen, that this sacrifice is indeed the original of the bull-sacrifice celebrated in the Mysteries of Mithra.

β) haoma. The preparation of the haoma is itself a whole ceremony. Twigs of the haoma plant are washed in the sacred water; they are then pounded in a mortar, the sides of which have been struck repeatedly by the pestle whilst apotropaic formulas were uttered. The juice is collected and filtered through a sieve made up of hairs of the sacred bull. The haoma sacrifice is a life-giving operation, analogous to the soma sacrifice in India. One of the aspects of its action is revealed in procreation. The heroes who first pressed the haoma, according to the Hom Yašt (Yasna 9-11), always obtained, as sole favour, an offspring. For the same reason Zurvan offered sacrifice during a thousand years, and in India Prajāpati offers *ghee* to the fire. And as Prajāpati's most eager adversary is *Mṛtyu*, 'Death', so is Haoma the enemy of the daevas and death. Haoma was until recently given to the dying as a viaticum, the aliment of immortality. In the same fashion, the Vedic bards who have drunk the soma are immortal. The Yasna, or sacrifice of the haoma, is often performed for the sake of the deceased—for an obvious reason. And it is to the deceased that the offering of the bread and *ghee* is destined, a rite which can constitute a special ceremony, in that case addressed to Sraoša, conductor of the dead souls.

γ) fire. A fire is present at most rites. The Nirangistan expressly states that the offerings of flesh and fat are made to the fire. In the Yasna, it receives no solid or liquid offering, but the priest faces it during the whole ceremony and at several moments he explicitly addresses it, looks at it, presents it with the haoma, etc.

The fire of the highest grade, Varhrān or Bahrām fire, is kept in the principal temples and treated as a king: a crown is hung over it; several Pahlavi texts call it the king of fires; its installation is called enthronement.

That the sacred fire should constantly be kept burning, that it should be considered criminal to let it die, is not a peculiar trait of the Iranian religion. The same rule prevails, for instance, in the cult of Vesta, and it seems probable that the cult of the domestic fire had already developed in this way in the Indo-European period. The care with which the Mazdeans tend the fire is, at least in part, older than the

Iranian nation. Thus, when they 'purify' it, they designate this action by a word of Indo-European origin: *yaožda*.

Two traditions seems to have coalesced in the Rivayats (either in Pahlavi or Persian) which deal with the fire-ritual. A first rite is a purification of fire by refinement, with transfer of the flame only and its reunion with others similar to it, with a view to founding a superior fire, the other is a regeneration of fire through transfer of the worn-out fire (viz. of its glowing embers, without the flame) to a superior fire already existing. The inferior fire is brought back to its master, so to speak, in order to renew its virtue. This recalls the custom, current all over the world, of the renewal of fires on New Year's eve; and indeed it seems probable that, to give the rite its full meaning, it had to be completed by returning the fire once again to the hearth from which it had been taken. This rite seems to have been important under the Sassanids.

Apart from the distinction between the *Bahrām* fire, second-rank fires or *Adarān*, sufficient for a village with a dozen families, and the third-rank or domestic fires, *Dādgāh*, there existed under the Sassanids a distribution of fires according to social classes: the *Farnbāg* was connected with priests, the *Gušnasp* with warriors, and the *Burzēn-Mihr* with husbandmen. The three fires are not named in the Avesta, but they are alluded to in the section of it called *Sīrōza*. There is yet another classification, already attested in the Avesta and in which a physical speculation is reflected: a physical doctrine of the universal presence of fire. It distinguishes between five fires, and it is certainly no mere chance if India also knows three sacrificial fires (roughly corresponding with Iran's three 'social' fires) and five natural ones.

The sun's rays must not fall on the fire, whose power would thereby be diminished. For the same reason, fire may not be brought to a fire, only 'cooled fire' may. The faithful would content themselves with filing round the fire, in the corridor surrounding the room where it was burning. But there also seems to have been ceremonies where the fire was displayed, if one may judge by the *tetrapyles*, open on all four sides and placed on the summit of hills, as if to be seen from all points around by night—and from as far as possible. No text mentions such a rite, but there seems no other way of justifying the choice of high places.

e. *Sacrament*. This term may be reserved, for convenience's sake, to ceremonies in which one faithful at a time is personally involved. One must distinguish between ceremonies of initiation, of purification, and of funerary character.

α) initiation. Every Mazdean had to be initiated, in his youth, in a ceremony consisting essentially in investing him or her with the thread and the shirt. The thread or girdle is the obligatory emblem of every Mazdean, who ties and unties it several times a day. A multiple symbolism is attached to it. In the universe its counterpart is the Milky Way. On the other hand, the girdle which Ahura Mazda offered to Haoma symbolizes 'the good Mazdean religion'. The shirt should be white, a symbol of innocence, but above all, a symbol of religion. The soul after death dons a white, luminous garment which, like the shirt worn by the living, is the garment of Vohu Manah. This garment of the soul is a frequent theme in Pahlavi literature: the virtues that help combat evil are the garments, the weapons, and the armour of the faithful, etc.

More complicated ceremonies of initiation operate the admission into the priestly state. Priests will be dealth with infra, p. 351.

β) purification. The main ceremony of purification, called *barəšnum*, is described in the Videvdat. The candidate places himself successively on holes made in the ground. They are obviously destined to receive and pass on to the soil the impurities of which the man strips himself by means of *gōmēz* (bull's urine), sand, and water. These holes are surrounded at some distance with furrows traced in rectangles, the aim of which is clear: it is to limit the zones of pollution in which the disinfection is carried on. What is sacred, like what is impure, is circled off, for the two notions are originally one.

The *barəšnum* requires the presence of a dog, which is led up to the candidate several times to be touched by him with his left hand, on the left ear. This dog must be 'four-eyed', viz. he must have two spots underneath the eyes, a peculiarity supposed to double the efficiency of his gaze. In the funeral rite also a four-eyed dog is led into the presence of the deceased person. One can scarcely separate the funerary *sagdīd* ('dog's gaze') from the belief in the two dogs which, according to the Videvdat, keep the Bridge of the Retributor and which in turn have their opposite numbers in India in the two 'four-eyed' dogs, messengers of the death god Yama.

γ) funerary ceremonies. A well-known feature of the Mazdean religion is the method of disposing of the dead by means of towers, described in the Videvdat which calls them *daxma*, in which the bodies are abandoned to birds of prey. The origin of this usage, in which the Mazdeans see a means of avoiding the defilement of either the earth or water or fire, is not known. We read only in Herodotus that the

Magi neither buried their dead nor burnt them, but exposed them to birds and dogs. On the other hand Cyrus had himself buried in a sarcophagus on top of a kind of tower, and the other Achaemenids had their bodies covered with wax and buried in rock-hewn tombs.

After the bodies had been long enough esposed, the bones would be collected and preserved in ossuaries called *astodan*.

f. *Holy Persons*. It seems appropriate under this heading to deal successively with Zarathuštra and the priests in general.

α) Zarathuštra called himself a *zaotar*, the equivalent of Skr. *hotṛ*, which must have meant that he was competent in invoking deities and presenting them with liquid offerings. Seven other kinds of officiants are named in the Visprat (a section of the Avesta), and such is also the case in the Veda. But since the names do not coincide, one must conclude that only the role of the *hotṛ-zaotar* is securely attested for the Indo-Iranian period.

β) The gâthâs mention *usigs* and *karapans*, apparently priests of condemned cults, and the term *kavi*, which has its exact counterpart in India and must have meant originally a seer, is taken in a pejorative sense, except in the case of Kavi Vištāspa. In the later Avesta, it is the title of the sovereigns of a certain dynasty. The term for 'priest' in the later Avesta was *athaurvan*, which can hardly be separated from Skr. *atharvan*, on the one hand, and from the Iranian word for 'fire', *ātar*, on the other.

The term *magu* is attested in Old Persian but occurs only once in the whole Avesta, which must therefore, for some unknown reason, have expressly avoided it. But the gâthâs had the term *magavan*, which may have been somehow connected with *magu* but whose exact meaning is far from clear. Etymologically, it corresponded nearly exactly with Skr. *maghavant*, which meant 'generous'.

A priestly hierarchy does not seem to have existed in Iran until after Šāpur's reign. Under him and his predecessor Artaxšēr there were simply *magus* or *mogmarts*, generic terms found on intaglios and in the Gesta of Artaxšēr. *Erpats* were a special kind of priest, in Avestan *aēθra-paiti* or 'master of instruction'.

When rudiments of a hierarchy were created—probably under Ohrmazd I and to the benefit of Kartēr—a term was coined to signify the subordination of several magi to one, namely *magu-pat* 'master of magi', whose resemblance with *ēr-pat* 'master of instruction' is only superficial. Later, perhaps under Varhrān V, a supreme ecclesiastical

dignity was created and its title was copied from that of the King of Kings, *šāhān šāh*, hence *mōgpatān mōgpat* (today *mōbadān mōbad*).

2. *Ethics*

The precepts of Mazdean ethics can be seen from two angles: maintenance of life and fight against evil. In order to maintain life one must earn one's living by means of cattle-raising and agriculture, and one must procreate. To fight against evil is to combat the demons and whatever beings, men or animals, belong to them. In a sense, the two points of view seem to coincide, considering that the forces of evil are the forces of death: good is opposed to evil as light is to darkness, as life to non-life. In fact the life-precepts can be transposed into fight-precepts: for instance, eating and drinking are interpreted by ZĀTSPRAM as a struggle against the she-demon Āz 'Concupiscence'.

In another sense, the two points of view are contradictory: how can we fight the forces of evil without suppressing certain lives, for instance baleful animals? It is then the second viewpoint that prevails: Iran ignores, even in theory, the universal respect of life which is preached by Buddhism or which justifies the vegetarian diet of Brahmanic India.

If human lives are at stake, which viewpoint will prevail? Must one kill the enemies of life? On this point, Zoroastrianism varied. Zarathuštra urged that the forces of the Lie should be combated by force of arms. Under the Sassanids, from the time of Kartēr onwards, Manichaeans, Christians, Buddhists, etc. were persecuted. Under the Muslim rule, Mazdeism lost all aggressiveness. There is only one case in which death is to be preferred to life; that is when a Mazdean dies in order to avoid apostasy. There remains the duty to treat the wicked badly, a duty expressly proclaimed by Zarathuštra.

The 'vitalistic' viewpoint contains moreover its own condemnation: each living being feeds on another living being, whom it must kill. And Aturpāt, son of Mahraspand, enjoins: "Abstain rigorously from eating the flesh of kine and all domestic animals... For though you eat but a mouthful, you involve your hand in sin, and though a camel be slain by another man in another place it is as if you had slain it with your own hand." This interdiction is in line with Zarathustra's forbidding of at least some form of the ox-sacrifice. One could live on bread, milk, plants, and water, and one must in any case till the earth and raise cattle and milk it. Forsaking animal food will be the prelude to Resurrection. But Mazdeism in no case tolerates fasting, which is

considered as weakening the faithful in their struggle against evil. And there are in the Avesta several references to animal food, perhaps a survival from nomadic times when flesh was only eaten when it had been sacrificed.

Since sexual activity is subordinate to the duty of procreation, it is understandable that homosexuality should be banished, as well as intercourse with courtesans or prostitutes, personages who were typified in the Primeval Whore, whose action was interpreted in dualistic terms: she mixed up the seed of the wicked with that of the good, instead of keeping them apart.

It will also be seen that celibacy and absolute chastity are to be proscribed: the human kind ought to be perpetuated, as an indispensable auxiliary to Ohrmazd in his struggle against Ahriman. Mazdeism condemns the asceticism of the Christians, Manicheans, etc.

It is less easy to see why adultery and polygamy should be condemned in the name of the same principle. On the contrary, if by indulging in a desire one stills it—as the demon of hunger is combated by eating—this method should be authorized. In fact, Mazdak, the fifth century 'communist' reformer who claimed to interpret Zoroastrianism aright, recommended the sharing of women. Marriage—conjugal truthfulness—has owed its victory to social and economic reasons.

Social reasons also explain, it seems, the development of consanguineous marriage. This, according to the Rivayats, is almost the most meritorious deed: it is only outranked by commission of all the rites to one priest. In the Rivayats it is a question of unions between first cousins, an interpretation also found in the Dēnkart. But it has not always been so. GRAY's excellent study of the subject in the Encyclopaedia of Religion and Ethics, VIII, 456, is worth being summarized: the Avesta mentions *xvaētvadaθa* in five passages only, all of them recent, and without defining the term. Zarathuštra ignores it. Greek and Latin authors notice marriage between parents and children or between uterine brothers and sisters, not only in the royal family of Persia but among the Persians generally, and particularly among the Magi. The use is continued in Sassanian times. The Pahlavi texts warmly recommend it and leave no doubt as to its definition. In the Dēnkart its origin is justified by the will to preserve the purity of the race, and to increase the chances of mutual understanding between consorts and affection for their children. The Pahlavi Rivayat remarks —perhaps rightly, given the Muslim rule—that exogamy might foster religious laxity and even apostasy. This usage seems to have been alien

to Zarathuštra's doctrine, but it was perhaps an old Indo-European practice, for it had its counterpart amongst the Old Prussians and Lithuanians, who permitted marriage with a parent (except the mother), and amongst the ancient Irish. In Iran it seems that the Magi tried to impose 'this extreme form of endogamy' (GRAY) under the Sassanids and in the first centuries of Muslim rule. But it was resisted by the mass of the faithful and has disappeared.

Distributive justice was regulated from on high by the principles of veridicalness and respect of contracts. A salary that had been promised must be paid, says Zarathuštra. More particularly, hoarding and usury are condemned in the Rivayats as grave faults. A just interest is permissible (*Sad Darband Hōš*, 38).

ZATSPRAM disapproves of covetousness and avarice. To be charitable is a source of merits: "He who will give (to a faithful one) a quantity of meat equal to this bird of mine Parodars (the cock)," says Ahura Mazda (Videvdat 18, 29), "I shall not question him twice on his entering Paradise." It is even a duty, for the one who refuses even a very small part of his wealth to a just one who is asking for it makes pregnant the she-demon of Lie, "as the other males make the females pregnant by laying their seed into them."

The interests of religion are those of the establishment: religious law dominates, at least theoretically, the whole life (as in Islam). Artaxšēr the Sassanid king is supposed to have said that religion and kingship are brothers, neither of which can do without the other. Religion is the foundation of kingship, and the latter protects the former. Now, whatever lacks foundation must perish and whatever lacks a protector vanishes away. It is important for the good march of the world that everyone should keep his place, viz., accomplish the duties of his class. (Dēnkart 45, 15-19, and Letter of Tosar).

The economic order, threatened by the 'communist' preachings of Mazdak, was restored by a king, Xosrau Anošarvān. What the Evil Spirit mostly fears is the union into one person of kingship and the good religion (Dēnkart 129). In fact, at the end of time, the work of the Saviours will be preluded by that of a king, Vahrān the Splendid.

A theory of virtues and vices is sometimes found with the Iranian moralists, for instance, the one studied by Father de MENASCE, which recalls to us a well-known Greek model, the *Ethics to Nicomachus*. MENASCE compares several passages, which he designates with letters, and whose doctrine he summarizes as follows: Text A, dealing with the repression of vice, points out that it must not entail the suppression

of the virtues which the vices resemble. In B, the formula requires that the virtues should be pure of any mingling with the vices which, according to C, seek to supplant them. The health of the soul implies therefore an exact measure insuring the adjustment of the powers, and safeguards them from the intrusion of antagonistic elements that would alter them."

This doctrine presupposes another one, namely that of the Mean (*patmān*), which Iran vindicates as its own—as Islam does as well: "Iran has always lauded just measure and blamed excess and default," says Dēnkart 429, 11. "Amongst the Byzantines the philosophers, in India the scholars, and elsewhere the specialists have in general praised the man with a subtle speech, but the realm of Iran has approved the sages." In fact, it is difficult to decide whether it was a borrowing from ARISTOTLE or a genuinely Iranian notion. It may be of use to remark, at all events, that the Chinese had also their Doctrine of the Mean.

This notion collided in Iran with a cosmogonic notion designated by the same term of *patmān*, namely the pact concluded between Ohrmazd and Ahriman to fight each other during a limited number of years—a formula of non-peaceful coexistence!

Anyhow, as a maxim it does not belong to a rough or primitive nation, but to a civilized one, capable of mild mores like those advocated by Aturpāt, son of Mahraspand, who writes: "Do not harbour vengeance in your thoughts lest your enemies catch up with you. Consider rather what injury, harm, and destruction you are liable to suffer by smiting your enemy in vengeance and how you will (perpetually) brood over vengeance in your heart." (ZAEHNER's translation). This is a far cry from Zarathustra's preaching holy war and enjoining to treat the wicked badly!

Ethics finally soar up to the notion of disinterestedness: "Do good," says Aturpāt, "simply because it is good." Man's destiny depends on the choice he makes each moment, and in the smallest details of his life, between truth and lie, between good words, thoughts, and deeds, and evil ones. And this choice is free. Zarathustra already said so, and there is a term in Pahlavi for those 'whose will is free': *āzād-kām*.

How are we to explain that, as often happens, the just are unhappy? How can fate's omnipotence be reconciled with the freedom of the will? The Mazdeans have asked themselves the question. Their most striking solution is that expressed in the Pahlavi Videvdat: *gētē pat baxt, mēnōk pat kunišn* ("the material is according to fate, the spiritual according to action"): in other words, we depend on fate only for the

material things, whereas in the spiritual order our action is autonomous. The Iranians may have found this formula unaided. Nevertheless, it cannot be ignored that the Neo-Platonists had found a similar one, at least as far as the content is concerned. They had found this means to 'escape determinism', as we would say: they identified the heimarmene with the physis, and so left the soul free. However, if the Iranians were perhaps attracted by this formula, they did not borrow it as it was. PLOTINUS used to say that the soul, when without the body, is free. The Iranians, unless they were Manicheans, did not despise matter, and thought little of the soul separated from it.

This conception safeguarded human responsibility by limiting the efficacy of human endeavour to the moral domain, the *mēnōk* sphere, future life. But, as it was, it was too hard, and in practice it underwent two compromises. On the one hand, it appeared superhuman to abandon all things of this world to a Fate on which one had no grip. Was it really not possible in the material domain to influence fate? It must be in certain cases. The gods must be swayed. In order to sustain such a hope a distinction was drawn in the Pahlavi books between *baxt*, which is simply fate—which even the gods cannot change—and *bagōbaxt*, which is 'fate allotted by the gods', who remain able to modify it according to the prayers or merits of everyone.

On the other hand, future life should be determined by the balance of the good and evil deeds, words, and thoughts of the whole life: this principle is propounded in all its strictness, so much so that a special dwelling-place—*hamēstagān*—is provided, as will be seen in the Eschatology, for those whose good deeds exactly balance their evil ones. In fact, this principle also is tempered to allow for human weakness. All faults do not have to be registered or weigh for ever in the scales. There are two means of effacing them. One is confession, with contrition and penance: "I have made this penance," says the *Patēt*-formula translated by ZAEHNER, "in order to wipe out my sins, obtain my share of reward for good deeds done, and for the comfort of my soul," etc. The second means is the transfer of supererogatory merits (the equivalent of the Christian 'Communion of Saints'): "Should it happen to me that I leave this world without having done my (final) penance and someone from among my near relations should do penance on my behalf, I agree to it." This transfer of merits is the justification of the prayers and ceremonies for the dead; but these are deemed efficacious of themselves, independently of the merits of those who perform or sponsor them. These rites can indeed be performed

in the lifetime of the beneficiary, be he or not considered *in articulo mortis*. According to the Sad Darband Hōš, one may have sinned much: if the rites have been performed *in articulo mortis*, the soul at the moment of death, when passing the Bridge of the Requiter, is assisted by "the Spirit of the gâthâs," who supports her and prevents her from falling into hell and into the hands of Ahriman. As to the ceremony performed when one is not *in articulo mortis*, its advantages are subject to a tariff: it is, namely, seven hundred times more profitable to have the Yasna performed, not in a discontinued way, but by four priests taking turns two by two for three days and three nights.

Mazdeism is therefore not the purely moral religion it may seem. And even the picture we have sketched is still likely to be deceptive, owing to the stress put on free choice. In practice the Mazdean is constantly involved in such a meticulous struggle against the contamination of death and a thousand causes of defilement, against the threat, even in his sleep, of ever-present demons, that he would not often feel to be leading his life freely, morally.

Apart from this Mazdean attitude, the belief in the power of destiny sometimes exasperates itself into fatalism. This is a major theme and life-spring of the Epics. Fatalism easily associates itself with Zurvanism, itself sometimes tainted with materialism. And we read in the *Mēnōk-i-Xrat* that "though one be armed with the valour and strength of wisdom and knowledge, yet it is not possible to strive against fate. For once a thing is fated and comes true, whether good or the reverse, the wise man goes astray in his work, and the man of wrong knowledge becomes clever in his work; the coward becomes brave, and the brave cowardly; the energetic man becomes a sluggard and the sluggard energetic. For everything that has been fated a fit occasion arises which sweeps away all other things."

But it remains true, on the whole, as ZAEHNER writes, that "the theological premisses" of Mazdeism "are based on an essentially moralistic view of life."

V. MYTH, DOCTRINE

1. *Cosmogony*

a. *in the gâthâs*. Yasna 44 asks who created the sky, the earth, etc.: a rhetorical question, for Ahura Mazda is clearly implied. But as he appears lastly as the lord of time, it may be that a belief in the supremacy of Zurvan was implicitly aimed at. A second moment in the

beginning of things is the Choice (cf. Yasna 30 etc.) made by the twin Spirits between good and evil, life and death, etc., and followed by a similar decision of the daevas and of man. A third moment is the 'social contract', Yasna 29, in which man and the ox mutually bind themselves under the rule of Zarathuštra and of a good chief, still to come: this man will complete the work of creation and extend the realm of the divine justice. A pre-Zarathuštrian, at least Indo-Iranian back-ground to the lament of the soul of the ox has recently been sought (by DUMÉZIL) through comparison with the Mahābhārata, the Rgveda and other texts.

b. *in the later Avesta, and in the Pahlavi writings.* The *fravašis* are said, in the Yašt 13, to have played a role in the cosmogony, not only in helping Ahura Mazda to keep the sky and earth separate, but in 'de-freezing', as we would say, not only the waters, but the plants and the heavenly bodies.

Yima, according to the Videvdat, extended the earth three times, which recalls in India the three steps of Viṣṇu. He must have been one of the figures of 'primal man' current in the Indo-Iranian mythology: Yama became in India the king of the dead. He is, on both sides, the son of Vivasvant-Vivanhan, who is in India identified with the sun. Gayōmart, whose name seems made up of two gâthic words (meaning 'mortal life') has been compared with the Vedic solar god Mārtāṇḍa. He seems on the other hand to have replaced Yima as the primal man in Zoroastrianism. According to the Bundahišn, he is as broad as he is tall, meaning probably spherical. This is the ancient idea of the microcosm. Another Pahlavi text, the Rivayat, states that Infinite Light produced a giant body, whose different parts became the sky, the earth, the water, the plants, the ox, etc.

The history of creation is fully developed in the Bundahišn, in which it spans, from beginning to end, twelve thousand years. But another narrative is more anciently attested, thanks to Christian authors in the Sassanian period: it is the Zurvanite myth told by EZNIK and others and which probably represents an earlier stage in the development of the doctrine. It comprises only then thousand years. During the first millennium Zurvan, as we saw above, offers sacrifice in order to get an offspring. A doubt occurs to him as to the efficacy of his sacrifice. At the end of the period twins are born to him, Ohrmazd as the effect of the sacrifice, Ahriman as the result of his doubt. Ohrmazd should normally have been born first, but Ahriman managed to take his place and Zurvan, deceived, gave him the do-

minion of the world—but only for nine thousand years, at the end of which Ohrmazd will reign.

In the Pahlavi cosmology, several traits are difficult to account for except as adaptations from the Zurvanite system. We saw earlier that the Mazdean quadrinity seems indirectly to reflect the Zurvanite one. Zurvan had three associates, Light, Power, and Wisdom: the Mazdean simply substituted Ohrmazd for Power, called Light Space and Wisdom Religion, and kept Zurvan as Time.

Ohrmazd and Ahriman are shown, in the Bundahišn and other Pahlavi books, as two adversaries with contrary and mutually incompatible natures, one light, one dark, one above, the other underneath and separated by Space or the Void (Vāy, the ancient Vayu): they seem to have ever existed in that state—the question of their origin is ignored—until Ahriman gets to know of Ohrmazd's existence, envies him and attacks him. It is in order to vanquish him that Ohrmazd creates the world, as a battle-field. Ohrmazd knows that this fight will be limited in time—it will last 9.000 years—and he offers Ahriman a pact to that effect. But why this pact? Only in the Zurvanite perspective was it justified, for it is there Zurvan who offers it, as a means of distributing power between his two sons.

The pact or treaty is given to Ahriman in the form of an implement or a garment. The myth was again coherent only in the Zurvanite version, when Zurvan gave his sons a white and a dark robe.

The one thousand years of Zurvan's sacrifice are replaced by a period of three thousand years preceding Ahriman's assault on the universe. During this period the world does not yet exist except in a 'spiritual' (*mēnōk*) state which neither moves nor thinks nor can be touched. Whereas Ahriman fashions many demons to help him, Ohrmazd is said to create a spherical 'form of fire', from which all things are to proceed. But when we read that this form of fire was called Ohrmazd it becomes apparent that we have to do with a remnant of a Zurvanite myth, in which Zurvan gave birth to Ohrmazd.

It is then said that after the twin Spirits have created their respective material worlds, Ahriman from the endless darkness creates Lying Speech and then Ohrmazd creates True Speech. This peculiar order of succession recalls Ahriman's birth preceding that of Ohrmazd in the Zurvanite cosmogony.

Ahriman's first attack had been defeated by Ohrmazd with the help of the Ahunavar prayer. He lay prostrate for a period of 3.000 years, which is the second in the total of four. At the end of this period he is

stirred up by the Prostitute and goes back to the attack, this time on the material universe. He kills the primal Bull, whose marrow gives birth to the plants and whose semen is collected and purified in the moon, from whence it will produce the useful animals. This may be an adaptation of the cosmogonic sacrifice of the Bull by Mithra, as we mentioned earlier, p. 354

Ahriman then kills Gayōmart, the primal man, whose body produces the metals. (It must not be forgotten that Gayōmart is a cosmic giant, and it is natural to consider the veins of metal, in the earth, as the earth's skeleton). The semen of Gayōmart is preserved and purified in the sun by the god Neriosang. A part of it will produce the rhubarb from which the first human couple will be born.

The first human couple, Mašya and Mašyane, are perverted by Ahriman and it is only with the advent of Zarathuštra, after 3.000 years, that Ahriman's supremacy comes to an end. From then on, and for the last of the four periods, Ohrmazd and Ahriman fight on equal terms until Ohrmazd finally triumphs. But before we deal with this general eschatology, the individual eschatology must be considered.

2. *Eschatology*

a. *individual.* Indian and Iranian beliefs in the after-life have many features in common, probably dating back to the Indo-Iranian period: the feminine encounter, the bridge, the dogs watching it, the heavenly journey. In the Upaniṣads, the soul is welcomed in heaven by five hundred apsaras. In Iran, the soul meets his own Religion in the form either of a beautiful damsel if he has lived justly, otherwise a horrid hag.

Either before this encounter or after, according to the various texts, the soul must cross a bridge. This, with the young girl and the dogs, is attested in the Yajurveda and the Upaniṣads. In the gâthâs it is called the Bridge of the Requiter. It leads the good souls to Paradise, but the bad ones fall into Hell. Pahlavi texts say that it is broad and easy to cross to the former, but to the latter as narrow as a razor's edge.

The soul has also to undergo a judgment: she appears before Mithra and his two companions Sraoša and Rašnu. These three judges, not mentioned in the gâthâs and unknown to India, have as their closest parallel the Greek, or rather Pre-Hellenic Minos, Aeacus and Rhadamanthus.

The soul finally ascends through three successive stages representing respectively his good thoughts (the stars), good words (the

moon) and good deeds (the sun), to the Paradise (of Infinite Lights). In the Veda it is only said that the sojourn of the good deed is beyond the path of the sun. In Paradise, the soul is led by Vohu Manah to the golden throne of Ahura Mazda.

Hell has also, symmetrically, four levels. And there is, for the souls whose good actions exactly balance their evil ones, an intermediate place called in Avestan *misvan gātu*, in Pahlavi *hamēstagān*. It is misleading to translate this by 'purgatory'. In fact, as ZAEHNER observes, it is the Mazdean hell which is to be compared with the Christian purgatory, for it is temporary. It will last only until the final resurrection.

b. *general.* Zarathuštra used in his gâthâs to invoke Saviours who, like the dawns of new days, would come to the world. And he hoped himself to be one of them, who would render this world *fraša*, probably meaning 'renovated'. It is not known whether he believed in the resurrection of the body.

After his death the belief in coming saviours developed. Zarathuštra was expected to return, if not personally, at least in the form of his three sons who, born at intervals of a thousand years from the semen of the prophet, miraculously preserved in the Lake Kansaoya, and three virgins, would come to save the world. This was to be the last turning in the history of the world, and the *frašōkərəti* or 'Renovation'. The last of these saviours, Astvat-ərəta or Justice incarnate, was also simply called the Saviour (*Saošyant*). Armed with the weapon of Thraetaona, he would slay the Druj and put Fury to flight; his gaze would render the creation imperishable; following his example, Vohu Manah would destroy Aka Manah, and Hunger and Thirst would be suppressed by Haurvatāt and Amərətāt.

It is only in the Pahlavi books that this theme is systematically dealt with, but we can more or less fill the gap between the Avesta and these books by means of foreign testimonies, mainly Greek and Latin. The Sibylline books, the Oracle of the Potter (a Greek text in Egypt), the Oracles of Hystaspes (preserved in Lactantius), and Virgil's Fourth Eclogue bear witness to the wide-spread belief, in the last two centuries before our era, in the coming of a saviour king from heaven or from the sun. This probably corresponds to the rôle of Mithra as saviour or mediator in the Mysteries and it may well be that this god played a prominent part in Eschatology in Arsacid Iran. He seems indeed, judging from a Pahlavi text, the Bahman Yašt, to have usurped one feat which the Avesta attributed to Astvat-ərəta: it is he

who puts Fury to flight. But his role is otherwise very secondary in the Eschatology of the Pahlavi books: he is but a lieutenant of Ohrmazd at the head of his host, and is sent to help one of the Saviour's precursors, Pešōtan.

An idea dominates the Eschatology in the Pahlavi books: it is that of a final return to the initial state of things. The first human couple had at first fed on water, then also on plants, on milk and at last on meat: the people in the last millennia will, at the advent of the three successive saviours, abstain, in the reverse order, from meat, milk, and plants, to keep finally only water.

Gayōmart was the first man. He will also be the first to ressuscitate. That will be his only function. He will not, as if he were a reincarnation, in the Gnostic fashion, of a pristine saviour, repeat the sacrifice of his own body which had given birth, as we saw, to the metals and to the human race.

The idea is present, however, of the final revival of a cosmogonic sacrifice, but it concerns the sacrifice of the bull. Echoing the killing of the primal bull by Ahriman (previously, perhaps, by Mithra, as seen above), the ox Hadayōš is sacrificed: from his fat and marrow, as well as from the white haoma a drink is made which will be given to the newly-ressuscitated men and secure them immortality.

The primeval combats have also their counterpart at the end of time. The dragon which Θraetaona had killed in order to liberate the emprisoned waters appears again at the Resurrection to be killed by another hero; otherwise fire would not spread, water would refuse to flow. In a great last struggle the host of good and the host of evil are at grips, and each soldier of Ohrmazd defeats and kills his special adversary. This restores the state of peace that had prevailed initially. The wicked are then submitted to an ordeal of molten metal and fire. Fire and Airyaman cause the metals of the mountains to melt, and to flow down as a river of fire. The whole ressuscitated mankind must traverse it: it burns only the wicked, whereas to the just it is as sweet as warm milk. But the suffering of the wicked will only last three days, after which all mankind will enjoy happiness. On the flattened earth (for the metal has filled in all the valleys), men and women, henceforth shadowless as they are sinless, taste the bliss of family life. Hell has also been sealed for ever. Ahriman is for ever powerless, or annihilated.

V Influences of the Iranian Religion

The Iranian religion has perhaps influenced the development of Judaism, and of Greek philosophy, and contributed to the rise of Gnosticism.

1. *Iran and Israel*

The debt of Israel to its Eastern neighbours in religious matters is easy to demonstrate on a few precise points of minor importance; it is less so in other, more important points like dualism, angelology, and eschatology.

Yahweh was raised so high and so purified by the prophets that the need was felt to bridge the void between his transcendence and the world. The Logos, borrowed from Greek philosophy, was the solution that occurred to Philo. Otherwise, the wisdom of God is mentioned in Proverbs, Ecclesiasticus, the Book of Wisdom, Enoch, etc. It is the beloved and counsellor of the Lord, the friend and guide of men. Its intrusion into Judaism is so abrupt that one is prompted to imagine a foreign influence. But it is most difficult to find its prototype in Iranian religion. Is it Vohu Manah, or Armaiti?

The Spirit is comparable to Spənta Mainyu, and so are the six powers of God in Philonian speculation to the Iranian Entities. Since the latter were known to the Greeks, it is by no means impossible that Philo had heard about them. In fact, he mentions as quite familiar the Persian doctrine of God's virtues. But the likeness is limited to general analogy.

The case of post-exilic soteriology is quite different. After the Exile, the traditional hope in a Messiah-king of the house of David, who would re-establish Israel as an independent nation and make it triumph over all enemies, gave way gradually to a concept at once more universal and more moral. The salvation of Israel was still essential; but it had to come about in the framework of a general renewal; the appearance of a Saviour would mean the end of this world and the birth of a new creation: his judgment of Israel would become a general judgment, dividing mankind into good and evil. This new concept, at once universal and ethical, recalls Iran so strongly that many scholars attribute it to the influence of that country, all the more because there is no strong personality to be found in Israel during the last few centuries before our era who could have provoked such a profound change.

May the Son of Man be compared to Gayōmart? The former, as he

appears in Daniel, Enoch, etc., seems a purely eschatological figure, quite distinct from the primeval being alluded to by Job and Ezekiel. On the Iranian side, Gayōmart is, as we have seen, an essentially cosmogonic figure, whose role in Eschatology is limited and late. The fact that the Avesta places him in the same series as Zarathuštra and the Saošyant by no means implies that all three were considered to be a single being, or even to belong to the same line of descent.

Did Iranian Dualism colour Israel's beliefs? A considerable change came about in the conception of Satan. Whereas in the prologue of Job and in the mouth of Zacharias he was no more than the humble servant of God, whose function was to act as prosecutor, he afterwards became God's adversary. Two successive versions of the same story, in Samuel and in Chronicles, show Satan literally taking the place of God. Samuel tells us that the anger of the Lord was kindled against Israel and he stirred David to number his people. Instead of which, in Chronicles we read, "And Satan rose up against Israel and moved David to number Israel."

In apocalyptic literature, too, it is possible to follow the progress of the newcomer. The Jewish apocalypses—which are not part of the Old Testament—spoke at first of a judgment of rebellious angels, of the sons and spirits of Belial and Mastema, as well as of those angels who had misused their power of punishment; later in the Assumption of Moses, the final decision is conceived as a struggle between God and the Demon; then, in Sibylline literature and the Assumption of Isaias, Belial appears as God's adversary. All this implies a pessimistic view which may be due partly to the misfortunes of Israel under Greek and Roman domination, but it would be rash to deny that the example of the Iranian Demon helped the Jews to transform the old public prosecutor into the adversary of God. A still more exact parallel is provided by the doctrine of the Two Spirits, amply attested in the Dead Sea Scrolls.

Of all the other points of comparison between Iran and Israel, namely the doctrine of millennia, the last judgment, the heavenly book in which human actions are inscribed, the resurrection, the final transformation of the earth, the ecstatic ascent of Enoch and Arda Viraf into the heavens, hell, the souls of the animals accusing man in the Slavonic Enoch like the soul of the ox in the gâthâs, and finally, in Tobias, the demon Asmodeus, alias *aēšma daēva* or Demon of Fury, the last two are the most characteristic.

2. *Iran and Greece*

Whereas the Jews, the chosen people, never acknowledged any foreign influence in their religion, the Greeks aspired quite early to the title of heirs of the ancient wisdom of the east. But the more remote in time are the references of their authors to these pretended borrowings the more accurate they are. PYTHAGORAS was finally supposed to have been Zoroaster's pupil in Babylon, a city to which, probably neither had ever been. However, there are striking likenesses of doctrine between Iran and Greece.

ANAXIMANDER's world picture corresponds to that of the Avesta, with the stars nearest to the earth, then the moon, then the sun, beyond which there is in Iran the Paradise of Infinite Lights, in Greece the *apeiron*. But it is impossible to account for this resemblance in precise historical terms.

HERACLITUS' notion of the Logos as a true utterance corresponding to the order of the universe, and related with universal fire, may be compared with the Entity Aša. He may have been impressed, in Ephesus, by the practices of the Magi, if not by any explicit theory of theirs on the fiery nature of the soul. This was then passed on to EMPEDOCLES and the Orphics and would account for the emergence, in the Greece of the 5th century, of the belief in the heavenly fate of the soul. In the same century the notion suddenly appears in Greece of a parallelism between different parts of the body and different parts of the universe. It is likely, as demonstrated by GOTZE, that some Greek physician employed at the Persian court brought back the doctrine from there.

With PLATO, the distinction between mind and matter was typically Greek, being derived from a multiple tradition—Ionian, Pythagorean, Eleatic, and Sophistic. The opposition of mind and matter had already been transferred to the epistemological sphere, between physical science and mathematical science. Here, PLATO's position differed essentially from Zarathuštra's. For the Iranian prophet, the distinction was only between visible things and the superior realities to which his ecstasies, meditation and devotion provided access. He certainly had no idea of the critical problem.

The Platonic doctrine of the soul, set out in mythical form in the Timaeus, was taken in a monist, optimistic sense: evil is the absence of God and the individual is free to choose. PLATO would never hear of two spirits, one god and the other evil. He expressly rejects this idea in the course of his myth in the Politic. The world goes between

good and evil like a wheel turning forwards and backwards: this cannot be due to the action of two different gods, since a god cannot be evil, but only to the fact that the world now obeys divine impulse, now obeys itself. PLATO may allude to Iranian doctrine, but it is only to refute it. In the Laws in fact he seems to believe for a moment in the possibility of an evil soul, but this is more a plurality of human souls than the soul of the world, for the latter can be nothing but good.

PLATO frequently tends to be judged through Gnosticism. It is true that he had the stuff of a pessimistic, anticosmic dualist in him: the Phaedo, for instance, is tinged with "Weltflucht." But one cannot proceed from there to consider that he poses the Soul of the world purposely as a bridge over the gulf between God and the world; PLATO never felt so great a distance between God and the world as to warrant a third term to link them; for him, the Soul of the World, a traditional idea, was to be deduced from contemplation of the world order, as was God; it was, once more like God, the reason, the *nous*, the harmony of the spheres without which the world order—demonstrated in the regularity of the movements of the planets, the great discovery of the Greek mathematicians—would remain inexplicable.

However, a dualism more ancient than PLATO himself does subsist in PLOTINUS and all the Neo-Platonists: matter or evil is a separate principle, irreducible to God. The Neo-Platonists could therefore legitimately find the roots and seeds of their own attitudes in the "Weltflucht" and profound dualism of the master. The problem is what importance to assign this feature in a general appreciation of PLATO's doctrine.

A parallel problem occurs with Zarathuštra: is it possible to trace the origin of the Gnostic movement back to him and to the gâthâs?

3. *Iran and Gnosticism*

The problem of the Iranian origins of Gnosticism has been tackled, firstly, by comparing the notion of salvation in Iran and India. It appears to be essentially the same in both, coming from man's desire to transcend the world and unite his soul with the Great Soul. But, on the Iranian side, the proofs of this pessimistic and anti-cosmic tendency, which is not usually attributed to Iran, are indeed scanty, and it must be admitted that it was largely overlaid or arrested by Zarathuštra's optimistic and ethical dualism.

The means of salvation were present in the gâthic system itself in the form of man's union with the Entities, especially Vohu Manah.

The rôle of Vohu Manah has been stressed above: this Entity receives the soul into heaven and leads it to the throne of Ahura Mazda.

It has recently been recognized that the Syriac allegory of the Pearl goes back to an Iranian original of the Parthian period. But this does not exclude the possibility of a western or Babylonian origin. The Gnostic myth owed something to the story of Tammuz, who comes down, fights, suffers, and is imprisoned before rising again.

However it may be, traces are found in Iran of an attitude surviving from the Indo-Iranian past, obscured by the active and ethical dualism of Zarathuštra, but capable of revival. Iran, then, like Greece, possessed besides a more optimistic conception an anti-cosmic tendency which could give rise to Gnosticism. However, this tendency had on each side distinctive features: in Greece, first of all, the spirit was identified with good and matter with evil, and secondly, the world was seen as a scale of degrees going from pure ether down to pure matter, a ready-made framework for the idea or myth of the fall, be it fall of the angels, fall of the soul, descent of the saviour, and the corresponding re-ascent into heaven. On the Iranian side the drama was enacted between two poles, two co-eternal spirits. But although the spirit-matter distinction was never identified, before Manicheism, with that between good and evil, there is to be found in Zarathuštra the notion, analogous to the Platonic conception of the spirit-matter relationship, that the evil spirit is purely negative and destructive, a sheer limit to God's power.

Later on, this conception was to coarsen when Ahriman was increasingly conceived as the counterpart of Ohrmazd in the rigid dualism reflected notably in the Videvdat. However, although Manicheism may have been the only Gnostic movement to adopt this extreme form of dualism, this may have combined with the pessimistic, anti-cosmic tendency which subsisted on the fringe of Zoroastrianism, and given rise to Gnosticism.

The latter, with its asceticism that sometimes turned into ethical indifference, certainly seems to have been derived from the meeting of Greek and Iranian elements partly similar and partly complementary to each other, not excluding Babylonian features and other Semitic elements. The meeting may have taken place on Semitic ground, in Samaria, for instance, but it probably occurred independently in several places: we simply do not know.

Gnosticism, once it had become the powerful movement it developed into in the second and third centuries, was soon reflected in

Iran, not only in Manicheism but also in orthodox Mazdeism. According to at least two cosmogonical texts, when beings receive material form, Ohrmazd is moved to perform this creation in reply to Ahriman's attack: therefore, the initiative in material creation belongs to the evil Spirit.

The end of the world is sometimes conceived, not as the beginning of a new world, with happiness for the good and punishment or destruction or conversion for the wicked, but as a return of creation to God, or rather as reabsorption into him of what had emanated from him.

In cosmology there is a remarkable and manifest compromise between the ancient Iranian religion which made gods of the heavenly bodies and Gnosticism or Manicheism which makes them demons. Mazdeism regarded only the planets as demons, the sun, moon and stars remaining gods.

Finally, when under Islam mysticism invaded Iran from east and west, it found there favourable ground after all. Did not Sohravardī (who died in 1091) feel himself to be at once the heir of Iran and Greece?

VII. Short History of the Study of the Iranian Religion

Classical Antiquity, for various reasons, was very much interested in Iranian religion. Through the Middle Ages, the memory of Zoroaster survived as that of a prince of the Magi: he appears as such in the Faust legend. The Renaissance saw in him a sort of counterpart of Plato. From then on, interest in his religion never ceased.

Barnabé Brisson in 1590 published his *De regio Persarum Principatu*, entirely based on ancient sources. The next important work was Thomas Hyde's *De vetere religione Persarum*, 1700, in which a synthesis is attempted between those sources and what had come to be known of contemporary Zoroastrianism, either in Iran or in India. In 1771 Anquetil-Duperron brought back from India the Avesta and the Bundahišn, but it was not until about 1830, when comparative grammar had been founded, that a scientific study of those texts could be initiated. The first attempt at a historical approach based on such a study is Martin Haug's lecture given in Poona in 1861. This started the vast, collective work of a legion of scholars in Germany, France, England, etc., in which a few landmarks may be pointed out. Darmesteter's monumental translation of the Avesta towards the end of the 19th century was based on a direct knowledge of the cult and usages of the Parsis. At the same time Cumont published his great

study of the Mysteries of Mithra. Meanwhile, Iranian philology reached a new stage with the *Grundriss der Iranischen Philologie* and BARTHOLOMAE's *Altiranisches Wörterbuch*.

In the first years of the 20th century Central Asia yielded an unexpected harvest of Middle Iranian texts, which was gradually to transform our knowledge of Pahlavi. Archaeology, Numismatics, etc., had their share in helping to reconstruct a still sketchy picture of the historical development of the Iranian religion. Of the two chief Pahlavi texts, the Bundahišn and the Dēnkart, no complete critical edition and reliable translation exists as yet. And Zarathuštra's gâthâs, although several times edited and translated, are still obscure and do not provide a sufficient basis for a historical and biographical approach to Zarathuštra, whose personality still evades us. In 1937 NYBERG tried to interpret him in the light of Central Asian shamanism. Ten years later HERZFELD built a fanciful *Zoroaster and his world*. Meanwhile, DUMÉZIL's progressive reconstruction of the Indo-European tripartite Ideology shed light on the prehistory of Zoroastrianism. His views have been accepted by such scholars as BARR, WIDENGREN and WIKANDER, rejected by ZAEHNER, GERSHEVITCH, LENTZ, HUMBACH, etc. Consensus on any point between Iranists remains a rarity. Progress in the study of the Middle-Iranian period is due mainly to the work of NYBERG, BAILEY, ZAEHNER, and MENASCE.

The part played by Parsi scholars, some of them trained in European or American universities, is invaluable.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

a) *General*

Bibliographical data will be found in the only manual available:

DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *La Religion de l'Iran ancien*, Paris, Presses Universitaires, 1962. A list of errata and additional remarks has appeared in the *Revue de l'Histoire des Religions*, July-Sept. 1967, p. 87 sq.

ZAEHNER's *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961, appeared too late to be fully taken into account in the manual just mentioned. But a long, critical review of it has been given in *Indo-Iranian Journal*, 1964, p. 196-207;

WIDENGREN's *Die Religionen Irans*, 1965, is a new version of a useful bibliographical work published in *Numen*, 1955, under the title of *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*;

MOLÉ's thesis has been published as *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, 1963. It cannot be recommended to beginners;

JACKSON's *Zoroastrian Studies*, 1928, gives all the facts it would be useful to memorise;

GRAY's *Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1929, is an excellent alphabetical repertory and should serve as the basis for any serious study;

HASTINGS' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1908-1926, with its 95 articles or sections of articles bearing on Iranian religion, is still very useful;
DHALLA, M. N., *History of Zoroastrianism*, 1938, 2nd printing 1963, is uncritical.

b) *Particular*
Several attempts have been made to prove that Cyrus was acquainted with Zoroastrianism: W. HINZ, *Zarathustra*, 1961; HILDEGARD LEWY, in *A Locust's Leg*, 1962, p. 139; MORTON SMITH, *JAOS*, 1963, p. 415.
GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, 1959, Introduction; 'Zoroaster's own Contribution', in *JNES*, 1964, p. 12.
BICKERMAN, *Archiv Orientální*, 1967.
On the Aryas in Western Asia: MAYRHOFER, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien*, 1966.
On the Xvarenah: DUCHESNE-GUILLEMIN, *AION, Linguistica*, 1963, p. 19
The similarity between Anāhitā and Sarasvatī has been proved independently by DUMÉZIL, *Tarpeia*, 1947, and by LOMMEL, *Festschrift Weller*, 1954, p. 405.
On Vərəθraγna: BENVENISTE-RENOU, *Vṛtra* et *Vṛθragna*, 1934; MENASCE, *RHR*, 1947, p. 5; DUMÉZIL, *RHR*, 1938, p. 152.
On Vayu: WIKANDER, *Vayu*, 1941.
On Baga: HENNING, 'A Sogdian God', *BSOAS*, 1965, p. 242; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Festschrift Eilers*, 1967, p. 157 sq.
On ARAMATI: WESENDONK, 'Arəmati als arische Erdgottheit', *ARW*, 1929, p. 61.
On the Am. Sp.: B. GEIGER, *Die Amәsa Spentas*, 1916.
On the difference between Vohu Manah and Aša: DUCHESNE-GUILLEMIN, *Western Response to Zoroaster*, 1958, p. 47.
On Dualism: UGO BIANCHI, *Il Dualismo Religioso*, 1958.
Resurgence of the ancient Gods: for the material used in this section I am greatly in debt to Gray's *Foundations*, from which I have quoted freely, without quotation-marks.
On Manwahmēd: WIDENGREN, *The great Vohu Manah and the Apostle of God*, 1945.
On Arsameia: F. DÖRNER, 'Die Entdeckung von Arsameia', *Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im vorderen Orient*, p. 71. Picture in R. FRYE, *Heritage of Persia*, fig. 87.
On Anāhitā in Armenia: DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion de l'Iran ancien*, p. 324.
On Zurvanism: MARY BOYCE, 'Some Reflections on Zurvanism', *BSOAS*, 1957, p. 304.
MENASCE, *Une Encyclopédie mazdéenne, le Denkart*, 1958; on the Mean: BRANDON, *Man and his Destiny*, 1962, p. 370; on *āzād-kām*, JACKSON's study, 'The Zoroastrian Doctrine of the Freedom of the Will', *Zoroastrian Studies*, p. 219, must be supplemented and corrected by means of Tavadia, *ZII*, VIII, p. 119, and by forthcoming studies by F. B. KUIPER.
On the Soul of the Ox: G. DUMÉZIL, 'A propos de la Plainte de l'Ame du Bœuf', *Bulletin cl. des let. Acad. Roy. de Belgique*, 1965, p. 24; B. SCHLERATH, 'Opfergaben', *Festgabe Herman Lommel*, 1960, p. 129.
On Mārtāṇḍa: K. HOFFMANN, *Münch. St. z. Sprachw.*, 1957, p. 85
On Iran and Israël: DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, 1953; FRANZ KÖNIG, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen u. das Alte Testament*, 1964.
On Iran and Greece: J.D.-G., 'D'Anaximandre à Empédocle', *Atti del Convegno sulla Persia e il Mondo greco-romano*, Accad. Lincei, 1966, p. 423.
On Gnosticism: WIDENGREN, 'Der Iranische Hintergrund der Gnosis', *Z. f. Religionsgeschichte*, 1952, Heft 2; *Atti del Convegno sul Gnosticismo* (Messina 1966).

L'IRAN ANTIQUE ET ZOROASTRE

QUELLE QUE soit la difficulté de déterminer la date de Zarathuštra et le lieu où il vécut, on peut tenir pour probable qu'il vécut antérieurement à la fondation de l'empire achéménide et dans l'Iran nord-oriental, c'est-à-dire quelque part dans l'Afghanistan actuel, ou plus au nord. Le peuple dont il faisait partie ignorait la civilisation urbaine et tirait sa subsistance de l'élevage du bétail. Lui, selon son dire, était prêtre, c'est-à-dire qu'il avait été instruit dans les rites et les croyances de la religion traditionnelle.

Ces rites et ces croyances — qu'il n'est possible de reconstituer que dans leurs grandes lignes — gravitaient autour de l'espérance d'immortalité. Trois voies s'ouvrent, en principe, vers un destin de béatitude éternelle. La première, la plus archaïque, est caractérisée par l'absorption d'une liqueur sacrée, source de vie et de survie, *soma* dans l'Inde, *haoma* en Iran. La seconde voie, que connaissent dans l'Inde les sages des upaniṣad, est celle qui délivre de la mort par la connaissance. La troisième voie, celle que prêche Zarathuštra, est celle de l'adhésion à une Justesse, ordre juste et vrai, en pensées, paroles et actions.

Cet ordre commande non seulement l'accès à l'immortalité bienheureuse, mais toute la vie d'ici-bas. En prenant parti pour Aša, la Justesse, on opte du même coup contre Druj, l'Erreur. Le bon Esprit ou Esprit Saint, Spenta Mainyu, a pour jumeau et adversaire l'Esprit Destructeur, Anra Mainyu; à la Bonne Pensée, s'oppose la Mauvaise, etc. Le combat de l'existence est régi par ces couples d'entités, qui se sont substitués, dans la pensée du prophète, à l'ancienne hiérarchie divine. Il nous faudra d'abord reconstruire celle-ci, si nous voulons apprécier l'apport de Zarathuštra. Nous retrouverons les anciens dieux, rangés par lui parmi les entités mauvaises.

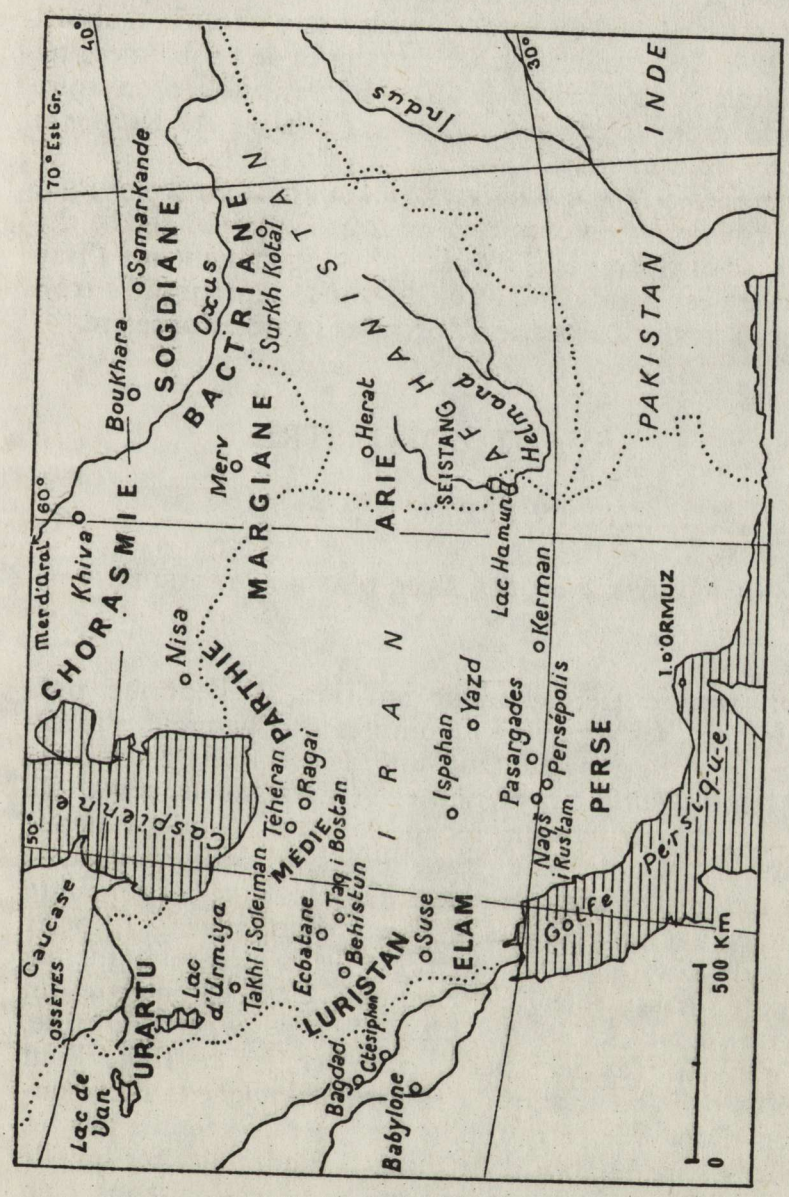
La principale action méritoire consiste en l'élevage du bœuf; à quoi s'ajoute l'obligation de bien traiter les justes, mal les méchants.

Mais une religion ne comporte pas seulement des dogmes et une morale : elle vit de mythes et de rites. Nécessité de les reconstruire, soit en nous aidant des témoignages d'époques subséquentes, soit par la comparaison entre données iraniennes et données indiennes.

Zarathuštra, alors qu'il annonce la bienheureuse immortalité, ignore la *fravaši,* âme préexistante, esprit protecteur et qui survit au corps. Il doit avoir ses raisons. Et en revanche, il parle de la *daena,* entité comparable à plus d'un égard au *daimôn* grec, et qui, selon un texte fameux de l'*Aveſta,* se présente à l'âme du mort sous les traits d'une jeune fille, dans des prairies embaumées.

Zarathuštra n'eut peut-être pas conscience d'abolir l'ancienne religion. Mais en tout cas, il l'avait réactualisée par un contact direct, visionnaire, avec Ahura Mazdā, le Seigneur Sage, avec Vohu Manah, la Bonne Pensée, etc. Et il voyait le destin de l'homme et du monde comme un drame cohérent, dont le commencement déterminait la fin. Un choix primordial, fait par les deux Esprits à l'origine et que devait répéter tout homme, décidait du sort ultime de chacun, soit après la mort, soit en une Rénovation finale, annoncée comme imminente et qui semble avoir impliqué une résurrection des corps.

Tandis que certains ouvrages modernes, tels ceux de Nyberg, Herzfeld, Hinz, sont axés sur Zarathuštra et les textes de sa religion, d'autres traitent de l'Iran ancien sans accorder plus qu'une page ou deux au prophète et aux livres sacrés. Ainsi procèdent le récent livre de R. Frye, *the Heritage of Iran,* 1963, et ceux de l'archéologue français Ghirshman. Curieuse disparité : lespremiers, partant des textes religieux, ne parviennent pas, même quand ils croient y réussir, à enraciner Zoroastre dans l'histoire; les seconds, partant des documents archéologiques et épigraphiques, écrivent une histoire où Zoroastre n'a point de place. Cette double carence ne tient pas seulement à la différence des méthodes : philologie dans le premier cas, archéologie dans le second; car elles devraient pouvoir se concilier et se combiner en une synthèse historique. Elle tient au fait que les documents historiques, pour l'époque ancienne, nous renseignent



L'IRAN ANTIQUE

presque exclusivement sur l'Iran occidental, tandis que Zarathuštra et sa réforme, selon toute apparence, ont eu pour théâtre l'Iran oriental.

On peut se proposer de réunir en un seul volume les deux côtés de la recherche, quitte à n'obtenir d'abord qu'une collection hétéroclite de faits et de problèmes; tel est le cas de *la Religion de l'Iran ancien,* publiée en 1962 dans le cadre d'une *Introduction à l'Histoire des Religions*: manuel, et non traité.

Dans les pages qui suivent, l'auteur va tenter, s'étant déchargé dans ce volume-là de tout l'appareil érudit des citations et références, d'écrire plus légèrement sur l'Iran antique et Zoroastre. Ce discours, comprend trois parties : avant Zoroastre; Zoroastre; après Zoroastre.

AVANT ZOROASTRE

L'IRAN PRÉ-ACHÉMÉNIDE

LA PRÉHISTOIRE; LES ĀRYA D'ASIE ANTÉRIEURE

On trouve fréquemment en Iran, à l'époque préhistorique, des figurines féminines qui peuvent s'interpréter comme représentant une déesse de la fécondité: une femme entièrement nue et se pressant les seins. De telles statuettes étaient répandues, aux époques néolithique et chalcolithique, dans le bassin méditerranéen et elles avaient eu leurs premiers modèles non pas en Crète comme l'avait cru Evans, mais en Mésopotamie. Appeler l'une de ces statuettes du nom de la déesse iranienne Anāhitā, comme le fait Zaehner, c'est commettre un anachronisme. À l'époque où a été modelée cette figurine, les Iraniens n'avaient pas encore pénétré en Iran. Tout au plus peut-on dire que c'est probablement la représentation d'une déesse qui, plus tard, serait vénérée par les Iraniens sous le nom d'Anāhitā. Il faudra ajouter qu'elle eut d'abord d'autres noms, que nous connaissons : en Babylonie, Nana, en Élam, Nahunte; il n'est pas impossible que le nom même d'Anāhitā, qui signifie en iranien l'Immaculée, soit issu, par déformation étymologique,

de Nahunte. Nous retrouverons à l'époque achéménide la question des figurations d'Anāhitā.

Une plaque d'argent du musée de Cincinnati, publiée et interprétée par Ghirshman, semble représenter trois files d'adorateurs, respectivement enfants, adultes et vieillards, offrant des palmes à deux enfants qui émergent des épaules d'une divinité ailée et à deux visages. Les trois âges des adorateurs conviennent à l'interprétation de la figure centrale comme dieu du temps, de même que les ailes et les deux visages (dont l'un, plus joufflu, serait féminin), marquent le caractère androgyne qui sied à un dieu primordial. Ghirshman y voit le dieu Zurvan et, dans les jumeaux lui sortant des épaules, Ohrmazd et Ahriman, conformément au mythe attesté. Toutefois, il faut dénoncer, ici encore, quelque anachronisme : appeler les deux jumeaux Ohrmazd et Ahriman, c'est anticiper sur une évolution qui n'a eu lieu qu'après Zarathuštra et qui se reflète dans les parties récentes de l'*Aveſta,* comme on le verra ci-dessous. Une autre difficulté est que les jumeaux soient représentés identiques l'un à l'autre; et un détail reste inexpliqué : ce sont les oreilles animales des jumeaux et de deux groupes au moins d'adorateurs.

Une autre plaque du Luristan, ainsi qu'un sceau du Mitanni paraissent illustrer le panthéon « para-indien » dont les membres sont invoqués comme garants d'un traité conclu, vers ~1380, entre le roi hurrite de Mitanni Kurtiwaza et le roi hittite Suppiluliuma : ce sont Mitra-Varuṇa formant couple, le dieu Indra et les deux dieux Nāsatya. S'agit-il d'Iraniens, ou d'Indiens, ou d'Indo-Iraniens encore indifférenciés? Rien, sauf peut-être la variante Uruvana, ne plaide pour l'Iran. Et d'autre part, un terme technique du dressage des chevaux, emprunté par les Hittites à la langue du même peuple, *aika-vartana* « un tour de piste », fait penser au sanskrit *eka* « un », mais sous une forme ancienne, antérieure au passage d'*ai* à *e*. Il est commode, en somme, de désigner ces gens comme « Para-Indiens ». Leurs dieux ont été reconnus par Dumézil sur la plaque de bronze du Luristan qui est au Metropolitan Museum (New York) : au registre supérieur, Mitra et Varuṇa tenant des palmes et un bovin debout sur ses pattes de derrière; au dessous, Indra et deux fauves; au troisième niveau, le vieux

Cyavana rajeuni, comme le dit la légende indienne, par l'intervention des Nāsatya.

Les mêmes dieux figurent aussi, selon l'interprétation toute récente et encore inédite du Dr. Tijdens (Maestricht), sur le sceau de Šaušatar, qui fut roi de Mitanni vers ~ 1450 et que son nom dénonce comme aryen : en haut à gauche, Mitra terrassant le taureau; à sa droite, une tête barbue qui pourrait être le temps si ce n'était plutôt le compagnon de Mitra, Varuṇa; plus à droite, un symbole solaire ou céleste; dans le coin droit, Indra avec une espèce de ruban qui pourrait être la pluie ou l'orage; dans les deux coins inférieurs, les deux Nāsatya vainqueurs chacun d'un fauve. Il reste au milieu une divinité féminine et ailée, à corps d'animal et avec fauves et oiseaux, qui représente probablement, sous forme de *potnia thêrôn,* la déesse, déjà rencontrée, de la fécondité.

ÉLAM ET URARTU

On s'attendrait à trouver un élément élamite dans la religion iranienne, puisque les Élamites ont dominé pendant des siècles, avant l'arrivée des Iraniens, la province de Suse où les Achéménides établirent l'une de leurs capitales et où l'élamite continua d'être employé, comme l'une des grandes langues de l'empire. Mais cette influence est jusqu'à présent indémontrable. On ne peut que rappeler l'origine élamite probable d'Anāhitā.

Plus au nord, dans la région des lacs de Van et d'Urmiya, les Urartéens, successeurs des Hourrites (auxquels ils étaient peut-être apparentés), et prédécesseurs des Arméniens, enseignèrent peut-être aux Iraniens l'appareil cyclopéen. Des rapports idéologiques sont probables et ont été mis en évidence sur deux points. Darius devait son trône, selon Hérodote, à un subterfuge dont usa son écuyer Œbarès pour faire hennir son cheval avant ceux des autres compétiteurs. Or, un texte historique de Rusa, roi d'Urartu, raconte que ce roi conquit son trône grâce à ses chevaux et au conducteur de son char. D'autre part, selon Hérodote encore, Darius reçut un bienfait de Syloson de Samos. Or, le grand sauveur de Rusa d'Urartu est Ullusunu ou Sullusunu, roi du pays de Zamua.

C'est dans la région d'Urartu que sont signalés pour la première fois des peuples qui semblent les ancêtres des Mèdes et des Perses : les Mada et les Parsua. On est donc tenté, avec Vanden Berghe, d'interpréter par la mythologie iranienne le somptueux vase d'or trouvé à Hasanlu, près du lac Urmiya. Malheureusement, aucun détail de cette abondante figuration ne correspond aux détails connus de la religion iranienne. Quel est ce combat à coups de gants de boxe entre un homme et une hydre? Que sont ces trois chars montés par des dieux ailés et dont le premier est attelé d'un bœuf, bœuf céleste qui crache la pluie? Quelle est cette déesse au lion et au miroir? Et cette autre, debout sur deux béliers et ouvrant triomphalement son manteau pour exhiber sa nudité, a-t-elle rien qui rappelle particulièrement Anāhitā? Et ainsi de suite. Il faut attendre.

LES MÈDES

Les Mèdes apparaissent pour la première fois dans l'histoire sur l'inscription de Salmanassar III racontant, en ~ 835, une campagne de ce roi contre eux.

Cinq tombes rupestres ont été attribuées, mais sans certitude, à l'époque mède. Trois d'entre elles portent des reliefs de caractère religieux. À Saxna, le disque ailé figure le dieu du Ciel, selon l'iconographie traditionnelle en Égypte et en Asie antérieure. À Dukkan i Daud, un homme coiffé du bonnet couvrant la bouche tient un faisceau de branchettes qui pourrait être le *baresman* rituel des zoroastriens. À Kizkapan (Qyzqapan) est figurée une divinité à quatre ailes, ainsi que deux disques dans l'un desquels on voit une forme humaine sur un croissant de lune, dans l'autre une étoile à six branches; sur la même façade, deux hommes se font face de part et d'autre d'un autel du feu; ils portent le bonnet à couvre-bouche, s'appuient de la main gauche sur leur arc et lèvent l'avant-bras droit, la paume tendue verticalement, en signe d'oraison. Ce sont apparemment des Mages.

Les Mages sont mis par Hérodote au nombre des six tribus mèdes. Il y a parmi eux, dit-il, des interprètes de songes, que consulte le roi Astyage. Dans son inscription de Behistun, Darius traite le terme *maga* comme un ethnique : il est donc d'accord avec Hérodote.

Les plus anciennes mentions des Mages se trouvent dans Jérémie et dans Ézékiel. Selon le premier, un *Rab Mag* (chef de Mages) fait partie de l'ambassade envoyée à Jérusalem par Nabuchodonosor. Ézékiel décrit comme accomplissant la pire des abominations les quelque vingt-cinq hommes qui, le dos tourné au Temple et faisant face au soleil, adorent celui-ci en portant à leur nez la branche, c'est-à-dire le baresman. Selon Dinon — vers ~ 350 — les devins mèdes se servaient de baguettes.

LES SCYTHES

Sur la religion des Scythes, que Darius appelle Saka et dont la branche des Haumavarga signifie peut-être « rendant un culte au haoma », notre source principale est Hérodote. D'après lui, le dieu du ciel s'appelait Papaios, c'est-à-dire « Père ». Il était l'époux de la Terre, dont le nom, Apia, rappelle plutôt, dans la plupart des dialectes iraniens, celui de l'eau. Le dieu de la mer était Thagimasadas, nom qui résiste à toute tentative d'interprétation. Le nom de Tabiti, déesse du foyer, est assez clair, signifiant à peu près « la Brûlante ». Pour Goitosuros, qu'Hérodote identifie à Apollon, c'est-à-dire, vraisemblablement, à Mithra, on peut conjecturer : « le champion (avestique *sura*) du bétail (avestique *gaetha*) » ce qui correspond assez bien à Mithra « aux vastes pâtures ». Enfin, l'Aphrodite céleste, Argimpasa, est diversement expliquée.

L'archéologie a fourni deux figures divines : la « déesse scythique » et le dieu solaire sur son char, représentés sur la plaque d'or du Kuban que reproduit Christensen dans *Die Iranier*, 1933, fig. 23.

Les Scythes avaient une légende, que rapporte Hérodote, sur l'origine de leur nation et du pouvoir royal. Cette légende a été élucidée par Benveniste et Dumézil, qui l'ont mise en rapport avec l'idéologie tripartie des Indo-Européens (dont il sera question plus loin) et lui ont trouvé une survivance dans l'épopée populaire des modernes Ossètes, peuplade iranienne. La légende scythe concerne des objets d'or tombés du ciel et qui se rapportent respectivement à la troisième fonction (charrue et joug), à la seconde (hache) et à la première (coupe, sans doute cultuelle). C'est la possession de cette dernière qui confère la royauté.

Quant à la tradition ossète, elle rapporte que leurs héros des anciens temps, les Nartes, étaient divisés en trois familles : les Boriatae étaient riches en troupeaux; les Alaegatae étaient forts par l'intelligence; les Aexsaertaegkatae se distinguaient par l'héroïsme et la vigueur, ils étaient forts par leurs hommes.

Sur les rites de sacrifice, Hérodote nous renseigne également : sacrifices de chevaux, d'autres animaux et de prisonniers de guerre accomplis annuellement en l'honneur du dieu de la guerre, que représentait une épée en fer dressée sur un tertre artificiel : la tête de la victime était d'abord aspergée de vin. Les sacrifices aux autres dieux se faisaient par étranglement, cuisson à la marmite, etc.

L'archéologie complète ces informations, s'il faut reconnaître un Scythe dans le personnage muni du voile de bouche et tenant le baresman qu'a livré le Trésor de l'Oxus, si la hache du Kuban, que signale Scheftelowitz au musée de Leningrad, est scythique et si l'on peut interpréter la scène de la coupe de Rostovtzeff comme représentant le dieu solaire tendant au roi le breuvage sacré.

La divination, chez les Scythes, était pratiquée, au dire d'Hérodote, de deux manières. Les Énarées (ou Non-Hommes) tenaient leur art d'Argimpasa et se servaient d'écorces de tilleul. Nyberg les compare aux chamanes qui s'habillent en femmes, se donnent une voix de femme, vivent en femmes (jusqu'à épouser des hommes). D'autres devins se rattachent à Goitosuros, leur Apollon.

On peut, en outre, avec Nyberg, attribuer une valeur religieuse à la pratique de s'enivrer, en poussant des cris de joie, des vapeurs dégagées par des graines de chanvre jetées sur des pierres chauffées. Hérodote n'y a vu qu'une manière de bain de vapeur. C'était peut-être un moyen d'extase.

Les rites d'enterrement d'un roi scythe nous sont décrits par Hérodote. Le cadavre est recouvert de cire et promené en procession sur un char. Sur sa tombe, des serviteurs, des chevaux et une courtisane sont sacrifiés, et ces sacrifices sont renouvelés un an après. Le témoignage de l'historien grec est confirmé, en gros, par les fouilles de Russie méridionale. D'autres part, le traite-

ment particulier qu'on fait subir aux cadavres des chevaux, que l'on monte sur des perches, rappelle le mode de mise à mort du cheval chez les chamanes du XIXe siècle.

Le peuple des Massagètes faisait peut-être partie, comme les Scythes, des nomades iraniens du Nord. C'est encore Hérodote qui nous renseigne à leur sujet. Après avoir parlé de leur régime matrimonial et de leur diète alimentaire, il ajoute que « de tous les dieux, ils n'adorent que le Soleil. Ils lui sacrifient des chevaux, parce qu'ils croient juste d'immoler au plus rapide des dieux le plus rapide des animaux. »

DUALISME

Le problème que pose la diffusion du dualisme à travers le continent eurasiatique et presque dans le monde entier est d'un type bien connu : les traits dualistes que l'on constate ça et là, chez divers peuples, sont-ils les traces d'emprunts aux dualismes gréco-iraniens, ou au contraire forment-ils le fonds commun, l'humus sur lequel ont germé les dualismes historiques ? La question a été bien étudiée par Ugo Bianchi.

Il faut d'abord circonscrire l'aire des dualismes historiques, à commencer par l'Iran dans ce qu'il a de non-mazdéen (au moins quant à l'origine). On trouve ici les mythes de la conquête de la lumière et de la conquête de l'eau, le contrat ou pacte entre la Divinité et le Malin, le culte apotropaïque de celui-ci et enfin l'exposition des cadavres.

Hors d'Iran, le dualisme « classique » est représenté par le bogomilisme et ses suites, les sectes russes du Raskol, etc., ainsi que par le mouvement sabbataïste au sein du judaïsme polonais des XVIIe et XVIIIe siècles.

L'orphisme a des connexions en Thrace. Enfin, un dualisme de même type est la religion des Yezidis.

Tels sont les dualismes « historiques », à propos desquels la question se pose : sont-ils cause ou effet des dualismes « ethnologiques » ? Pour étudier ceux-ci, Bianchi commence son enquête par les peuples les plus éloignés de cette aire historique, parce que la distance les rend les moins suspects d'emprunt. Ce sont d'abord les

Paléo-Sibériens, où se trouve constamment la figure du Corbeau, collaborateur ou rectificateur de l'œuvre du dieu créateur. Puis vient l'Amérique septentrionale, en laquelle Bianchi déclare reconnaître une autre « terre classique » du dualisme, avec la figure du Coyote dont on peut voir qu'elle ne diffère pas essentiellement de celle du « démiurge-truqueur » qu'est le Corbeau des Paléo-Sibériens.

Assuré maintenant de l'indépendance de ces dualismes par rapport aux dualismes historiques, l'auteur revient sur ses pas, vers le monde iranien et occidental. Il passe par les Aïnus et les Samoyèdes, puis par les tribus mongoles et turques. Il peut alors conclure à l'existence de manifestations dualistes sur le plan des croyances, des mythes, du culte, qui ne peuvent passer pour avoir subi l'influence des formes classiques du dualisme « cultivé » de l'Iran et de la gnose.

Ces manifestations dualistes ont pour essence l'opposition entre un démiurge-rival et un « créateur de base » qui ne revendique pas pour lui-même une créativité universelle, ni une souveraineté universelle; ce qui a généralement pour corollaire un certain culte de son rival le démiurge — depuis les dédicaces à Ahriman (dans les Mystères de Mithra) jusqu'aux messes noires.

Sur ce fond dualiste, l'originalité zoroastrienne apparaît : le culte des démons, pour Zarathuštra, loin de les apaiser, les renforce. Il est à proscrire.

RECONSTRUCTIONS COMPARATIVES

SURVIVANCES DANS LES PRATIQUES

Le Feu

Dans le rituel zoroastrien, il ne subsiste qu'un souvenir du rôle primitif du feu, qui était de recevoir la chair ou la graisse des victimes : le troisième jour après des funérailles, on verse dans le feu un peu de graisse animale. Le *Nirangistan,* partie de l'*Avesta,* dit encore expressément que les offrandes de viande et de graisse se font au feu.

Au cours du *yasna,* le feu ne reçoit aucune offrande solide ni liquide, de sorte qu'il peut paraître servir

seulement de témoin ou de source parfumée. Mais ce serait oublier que durant toute la cérémonie, le prêtre fait face au feu et qu'en plusieurs moments il s'adresse explicitement à lui le regarde, lui présente le haoma, etc.

Le feu est invoqué pour obtenir éloquence et intelligence, ce qui implique une conception semblable à celle qu'on trouve dans l'Inde, où Agni est déclaré, comme l'a rappelé Kuiper, « inventeur de la parole resplendissante ». Cette association du feu à la parole semble donc remonter à l'époque indo-iranienne et Zarathuštra suivra par conséquent la tradition quand il parlera de « l'homme qui sait, ô Seigneur, et qui dispose à loisir de sa langue pour parler correctement avec l'aide de ton feu brillant, ô Sage ».

Les classements des divers feux, soit feux rituels, soit feux physiques, se répondent aussi assez exactement de l'Inde à l'Iran. Les feux rituels sont au nombre de trois : en Iran, ce sont *Farnbag,* le feu des prêtres, *Gushnasp,* le feu des guerriers, et *Burzen Mihr,* le feu des agriculteurs; dans l'Inde (pour suivre le même ordre), on a l'*ahavaniya,* feu d'oblation aux dieux, l'*anvaharya,* feu qui écarte les démons, et le *garhapatya,* feu domestique.

L'autre classement concerne les feux dans la nature et en distingue cinq. Dans l'*Avesta,* ce sont le feu *Berezisavah,* qui brille devant le Seigneur, le feu *Vohufryana,* qui se trouve dans le corps des hommes et des animaux, le feu *Urvazišta,* qui se trouve dans les plantes, le feu *Vazišta,* qui lutte avec Spenjagrya dans les nuages, le feu *Speništa,* qui est utilisé pour le travail. Laissant de côté le premier et le dernier, d'interprétation incertaine, on aperçoit dans les trois autres le reflet d'une doctrine physique sur l'universelle présence du feu : le feu de l'éclair (celui qui lutte avec le démon du tonnerre, Spenjagrya, dans les nuages) provoque la pluie, qui nourrit les plantes (d'où on peut le faire sortir en frottant deux bouts de bois l'un contre l'autre); mais elles peuvent aussi nourrir les animaux et l'homme, où le feu devient chaleur animale.

Dans l'Inde, on a cinq feux naturels qui s'appellent *asau lokaḥ,* monde céleste, d'où naît le soma; *parjanyaḥ,* l'orage, d'où naît la pluie; *prthivi,* la terre, d'où naît la nourriture; *purušaḥ,* l'homme, d'où naît le sperme; *yoša,* la femme, d'où naît l'embryon.

On peut donc conclure à l'existence, dès l'époque

indo-iranienne, d'une théorie primitive de la nature ignée du fluide vital qui traverse toute l'échelle des êtres. L'Iran a, pour désigner le fluide igné et vital, un terme particulier, dérivé du nom du soleil. (Interprétation proposée il y a déjà plus de cent ans et récemment réhabilitée, « Annali Instituto Orientale », Napoli, 1963, pp. 19-31). C'est le *xvarenah,* émanation du soleil, cette « gloire » réside dans les eaux nourricières et monte de là dans les plantes, les animaux et l'homme — spécialement dans la tête, d'où elle rayonne sous forme d'auréole, origine de l'auréole des saints du bouddhisme, du christianisme et de l'islam.

On n'a pas de preuve formelle que cette dernière conception, le xvarenah, ait été connue de Zarathuštra. En revanche, deux divinités mineures, associées au feu, remontent certainement à l'époque indo-iranienne. L'une d'elles est Apam napat, dont le nom signifie littéralement « le petit-fils des eaux » et qui est appelé dans l'*Avesta* « le dieu qui a créé les hommes (mâles), qui a façonné les hommes (mâles) »; pourquoi spécifiquement les mâles, sinon comme les dépositaires du fluide qui transmet la vie et qui a son origine dans le soleil ou l'éclair? L'autre divinité est Nairya Sanha (en sanskrit Narā-śaṃsa), personnification de la louange humaine adressée aux dieux. Elle est, dans l'Inde, fréquemment épithète d'Agni, et en Iran souvent nommée en compagnie du feu; c'est que le feu du sacrifice est censé véhiculer vers les dieux, en même temps que les offrandes, la prière.

Le Haoma

Le haoma n'est pas seulement une plante et une liqueur, c'est devenu, comme Soma dans l'Inde, un dieu. On fait à Haoma des sacrifices et certaines parties de la victime sanglante lui sont réservées. Puisqu'il est dieu, on le tue en le pressurant. Les brāhmaṇa disent la même chose de Soma : « Soma est dieu : en le pressurant, on le tue ».

Le haoma était un instrument d'immortalité. Les chantres védiques le disent explicitement : « Ayant bu le soma nous sommes devenus immortels »; et des parsis font boire aux mourants, comme viatique, quelques gouttes de haoma.

Le sacrifice de soma-haoma était donc, dès l'époque indo-iranienne, un sacrifice de communion. On conçoit très bien, comme l'écrit V. Henry, que la consommation du breuvage ait été à l'origine le fait de la communauté entière, puis qu'elle se soit restreinte à la classe sacerdotale qui s'était constituée.

D'autre part, on satisfaisait les dieux par l'offrande de la liqueur ambrosiaque, afin qu'à leur tour ils dispensent leurs dons; et on les fortifiait, on stimulait leur fougue en vue de bienfaisants exploits.

On lit aussi, dans un hymme védique adressé au Soma : « Clarifie-toi en pluie du ciel ».

En somme, on attendait du sacrifice védique, outre l'immortalité, des bienfaits relatifs aux trois fonctions : l'inspiration donnant victoire dans le débat, la victoire à la course ou au jeu, la fécondité et les biens matériels. Et Kuiper a rappelé que ce sacrifice était essentiellement une cérémonie de nouvel an : un mythe cosmogonique était, au solstice d'hiver, commémoré et réactivé.

Le sacrifice sanglant

Le rituel zoroastrien ne conserve que des traces de sacrifice sanglant : on l'a rappelé précédemment, le troisième jour après des funérailles, de la graisse animale est jetée dans le feu sacré. D'autres usages, sacrifices d'animaux soit chez les guèbres (les zoroastriens d'Iran), soit chez les parsis (zoroastriens émigrés aux Indes), sont suspects d'être empruntés respectivement à l'*ait qurban* musulman et aux pratiques hindoues de basse caste. Mais Mary Boyce a récemment montré que la tradition du sacrifice sanglant s'est plus fidèlement conservée chez les guèbres que chez les parsis, ces derniers ayant tendu à l'effacer par déférence pour la non-violence indienne. Des sacrifices d'animaux sont attestés en plusieurs endroits de l'*Avesta*. On parle des parties de la victime auxquelles a droit le dieu Haoma; ailleurs, on prescrit spécifiquement d'immoler des moutons. Le sacrifice de bœufs est encore mentionné dans l'*Avesta* — avec celui de chevaux et de moutons — mais ce n'est plus que comme un souvenir légendaire. Et il a laissé une trace dans le langage. Le mot qui désigne, en pehlevi, le mouton, *gospand*, a d'abord servi à traduire l'avestique *gav* « bœuf »,

accompagné de l'épithète *spenta* « sacré ». Plus tard, il a désigné tout bétail, ainsi dans l'expression *gospand varzitan* « élever du bétail », et enfin, dans l'usage pehlevi que continue le persan, le terme s'est spécialisé au sens de « petit bétail, mouton »; on a le couple oppositionnel *gavan u gospandan* « grand et petit bétail ». L'épithète *spenta* invite à chercher dans l'usage religieux l'explication de cette dévaluation du terme. Dès le temps du roi sassanide Šapur, si l'on en juge par une inscription, on ne sacrifiait plus de bœufs, mais des moutons. Cependant, on avait transféré à ces derniers le nom des « bœufs sacrés » dont ils étaient les économiques substituts. Ainsi, chez certaines peuplades actuelles de l'Afrique, quand on veut sacrifier une courge au lieu d'un bœuf, on l'appelle bœuf.

Il est donc clair que l'usage des sacrifices sanglants devait encore exister au temps de Zarathuštra. Usage immémorial puisque, ne l'oublions pas, le sacrifice sanglant n'est que la forme ritualisée prise, chez tout peuple non-végétarien, par l'abattage d'animaux domestiques — une manière, en somme, en y mettant les formes, de s'absoudre du crime d'ôter la vie.

AHURA ET DAEVA

L'opposition entre *ahura* et *daeva* est ancienne puisque l'Inde oppose de même, quoique avec des valeurs différentes, *asura* et *deva*. Dès l'époque indo-iranienne, les asura formaient, parmi les deva, dieux célestes, une catégorie spéciale, douée d'un pouvoir particulier, d'ordre occulte et moral.

Cette opposition se traduit, dans l'Inde, par les nombreuses allusions que font les upaniṣad et les brāhmaṇa à un conflit ou à une rivalité entre les deux groupes. En Iran, elle est peut-être liée à une structure duelle de la société, s'il faut en croire l'interprétation proposée par un savant soviétique, Tolstov, des combats rituels qui, dans plusieurs villes d'Asie centrale, au témoignage de Maqdisî, quelques siècles encore après la conquête musulmane, opposaient entre elles les deux moitiés de la population.

Dans l'Inde, passée l'époque védique, la notion d'asura se détériora tout à fait par accentuation de son

côté occulte, d'où maléfique, et les asura déchurent au rang de démons. Dans l'Iran au contraire, les ahura, sont magnifiés, tandis que les daeva se dévaluent. La promotion des ahura fut-elle l'œuvre de Zarathuštra? C'est ce qu'on examinera plus loin.

L'IDÉOLOGIE TRIPARTIE

Le panthéon de l'Iran, comme celui de l'Inde, reflétait certaine analyse que ces peuples, traditionnellement, faisaient de leur propre structure. La démonstration, portant sur l'ensemble des peuples indo-européens, en a été faite par Georges Dumézil.

Les trois classes de la société iranienne, prêtres, guerriers et éleveurs, répondent à celles de l'Inde, bien que différemment désignées. L'ancienneté de cette répartition est confirmée, pour l'Iran, par la légende sur l'origine des Scythes, rappelée précédemment, où les trois fonctions sont symbolisées respectivement par une coupe (à libations), une hache ou bien une lance et une flèche, enfin un joug et une charrue. Les trois classes se reflètent aussi, avec le nom même de la seconde (répondant au sanskrit *kṣatriya*), dans l'épopée ossète, dans les trois familles des Nartes : les Alaegatae, forts par l'intelligence, les Aexsaertaegkatae, forts en hommes et en vigueur, les Boriatae, riches en troupeaux.

Cette répartition se reflétait en divers domaines. Ainsi, dans une inscription de Persépolis, Darius demande qu'Ahura Mazdā protège son empire « de l'armée ennemie, de la mauvaise année, de la tromperie », formule qui a son équivalent dans l'Inde. De même, l'*Avesta* distingue trois médecines, celle du couteau, celle des plantes, celle des formules incantatoires, classement qui remonte aux Indo-Européens.

Les Indo-Européens, et à leur suite les Indo-Iraniens, puis les Iraniens, symbolisaient les trois fonctions par le blanc, couleur des prêtres, par le rouge ou le bigarré, couleur des guerriers, et par le bleu (foncé), couleur des éleveurs-agriculteurs.

Selon une légende pehlevie, Freton partagea le monde entre ses trois fils, qui désiraient respectivement « de grandes richesses », « la vaillance » et « la loi religieuse ».

Selon une autre légende, déjà attestée dans l'*Avesta*, Yima, en punition de son péché, se voit privé de la royauté, dont le signe visible, le xvarenah, lui échappe en trois tiers successifs et va se loger dans trois personnages correspondant aux trois types sociaux d'agriculteur-guérisseur, de guerrier, d'intelligent ministre d'un souverain.

L'idéologie tripartie se reflète dans le panthéon. C'est dans la liste des dieux « para-indiens », citée précédemment, qu'elle apparaît pour la première fois : Mitra et Varuna sont les souverains de l'univers, Indra est le guerrier par excellence, et les deux jumeaux, Nāsatya ou Aśvin, sont les guérisseurs, donneurs de prospérité et ne toutes sortes de biens. Cette interprétation a été donnée par Dumézil. C'est en vain que Thieme prétend justifier autrement que par les trois fonctions la présence des dieux susdits dans le traité mitano-hittite.

La même idéologie se reconnaît encore à la base de la série des entités ou saints immortels du zoroastrisme, bien qu'une suite de « réformes », culminant dans celle de Zarathuštra, ait altéré le classement primitif, comme on le verra plus loin. Il y a intérêt à tenir compte de celui-ci, même pour comprendre les dieux et les démons de l'Iran.

Mithra

Il n'est pas aisé de ramener à une quelconque unité tout ce que dit l'*Avesta* de Mithra. Dieu aux vastes pâtures, dieu de justice aux mille oreilles et aux dix mille yeux, dieu combattant il s'élance, avec le soleil, sur un char à chevaux blancs, d'où il embrasse du regard tout le pays arya. L'étymologie qui semble claire, le « contrat », n'explique guère ces différents traits. La comparaison avec l'Indien Mitra doit permettre de reconstituer un prototype indo-iranien, mais l'image ainsi obtenue est pauvre, parce que, de tous les hymnes du *Veda*, un seul, et peu explicite, est consacré à Mitra.

La clé de l'interprétation de ce dieu est à chercher dans son association avec Varuṇa, qu'atteste le plus ancien témoignage sur la religion indo-iranienne, le traité mitano-hittite. Varuṇa et Mitra y forment un couple, de même qu'en sanskrit leurs noms sont unis en un *dvandva*. Il reste à les différencier, à montrer dans quels rapports

ils sont l'un avec l'autre. C'est ici qu'intervient l'analyse dumézilienne. Les traditions indiennes, non pas tant les hymnes à Mitra et Varuṇa que les commentaires brahmaniques, opposent Mitra à Varuṇa comme le jour à la nuit, comme ce monde-ci à l'autre. « Varuṇa est un maître inquiétant, terrible, possesseur de la *maya* (c'est-à-dire de la magie créatrice de formes, réelles ou illusoires), armé de nœuds, de filets (c'est-à-dire opérant par saisie immédiate et irrésistible). Mitra, dont le nom signifie le Contrat, et aussi l'Ami, est rassurant, bienveillant, protecteur des actes et rapports honnêtes et réglés, ennemi de la violence » (*les Dieux des Indo-Européens*, 1952, G. Dumézil). Cette opposition a son pendant en Iran.

Les deux principaux ahura, correspondants iraniens des Mitra et Varuṇa de l'Inde, survivent dans l'expression avestique *mithra ahura berezanta* « les deux grands, Mithra et Ahura ». Ahura, désignée ici Varuṇa, qui était dans l'Inde l'asura par excellence, ou, moins vraisemblablement, quelque autre ahura qui aurait remplacé — mais pour quelle raison? — Varuṇa. D'habitude, son nom est précisé, en Iran, par l'épithète *mazda* « sage », assez semblable à l'adjectif *medhira* que le *Ṛg-Veda* accole à Varuṇa. Cela ne veut pas dire qu'Ahura Mazda soit semblable à Varuṇa, opinion dont Lommel a raison de se scandaliser, ainsi que Gershevitch. Le dieu s'est fortement différencié, par suite de la réforme iranienne, mais la divergence des résultats n'empêche pas de retrouver un point de départ unique.

Ahura

Cet Ahura conserve encore, à travers la réforme de Zarathuštra ou malgré elle, des traits naturalistes. Quand le *Yasna-aux-sept-chapitres* lui attribue diverses épouses, parmi lesquelles les Eaux, il ne lui donne pas l'épithète de *mazda*, mais l'appelle simplement, suivant la fine remarque de Zaehner, Ahura. Ces épouses sont bien un trait archaïque, car le *Veda* parle de même des Eaux comme épouses de Varuṇa (ce qui confirme encore l'identité entre Ahura et Varuṇa).

Il est vrai que c'est sous son nom complet d'Ahura Mazdā qu'il est dit l'époux d'Armaiti, l'entité patronne de

la Terre. Mais cela n'empêche pas que nous retrouvions ici le souvenir d'un vieux mythe, celui du mariage du Ciel et de la Terre. Seulement, le souvenir est cette fois plus indirect puisqu'à la Terre s'est substituée, zoroastriennement, son entité patronne; et de même, le vieil Ahura est devenu l'Ahura Mazdā.

Selon K. Barr, Ahura Mazdā ne « continue » pas seulement Varuṇa, mais tout le couple Mitra-Varuṇa, l'associé Mithra ayant été remplacé, dans ce couple, par l'épithète *mazda*, qui en caractérisait l'activité « proche de l'homme », providentielle. Toutefois, si l'on admet qu'Ahura Mazdā se soit ainsi incorporé Mithra (et par là s'expliquerait l'absence du nom de Mithra dans les *gāthā*), il faut avouer que les Achéménides, en tout cas, n'en avaient plus conscience, puisqu'ils adoraient, nous rapporte Plutarque, *Μεσορομασδης*, c'est-à-dire Mithra et Ahura Mazdā.

Barr verrait dans cette réunion de Varuṇa et de Mithra en un seul dieu la marque du génie de Zarathuštra et la preuve qu'Ahura Mazdā fut proclamé pour la première fois par ce prophète. Aucun indice positif, cependant, ne permet de décider si Ahura Mazdā préexistait ou non à Zarathuštra. Ce qui est certain, c'est que, comme on le verra plus loin, Zarathuštra l'a enrichi et grandi, en lui associant étroitement les entités.

Airyaman

Outre son association avec Varuṇa, Mitra avait deux compagnons, Airyaman et Bhaga, dont le premier a survécu en Iran, sinon dans les gāthā (qui l'ignorent comme elles ignorent Mithra lui-même), du moins dans la prière gāthique *Airyema išyo*. Il ressort du *Veda* qu'Airyaman s'occupait, par opposition à Bhaga surtout intéressé aux biens, de maintenir la société des hommes *arya*, auxquels il devait son nom. C'est pourquoi la prière zoroastrienne l'invoque « au secours des hommes et des femmes (disciples) de Zarathuštra ».

Verethraghna

Le nom de ce dieu iranien est presque identique à *vṛtrahan*, épithète d'Indra dans l'Inde, qui attribu au dieu

le meurtre d'un dragon appellé à cette occasion Vrtra. Verethraghna présente maint trait de la figure d'Indra, à l'exception toutefois — précisément (du moins dans la version avestique) — du meurtre d'un dragon... L'Iran ne connaît pas de dragon Verethra. Ce mot y est du neutre et signifie « défense ».

Pour abréger une longue discussion, il faut noter, avec Lommel et Kuiper, que Vrtra n'est pas seulement la défense en général, mais aussi le barrage qui retient les Eaux et dont on trouve l'analogue dans les mythes et rites africains de la pluie; et que l'épithète *vrtrahan* caractérise plusieurs figures mythiques qui participent à l'œuvre de création, par exemple Soma aussi bien qu'Indra ou Agni. Puisque l'*Avesta* donne le même titre à Haoma, nous sommes amenés à la conclusion qu'il fut un temps où les Iraniens aussi doivent avoir connu la notion de verethra comme obstacle cosmogonique, conçu ou non comme un dragon.

Donc, vrtrahan se rapportait, dès l'indo-iranien, à l'exploit cosmogonique d'un dieu abattant l'obstacle ou l'agent qui retenait les eaux. L'Inde a précisé en identifiant cet obstacle ou agent au dragon Dahaka, qu'elle a appelé Vrtra. L'Iran mazdéen a supprimé le mythe cosmogonique, apparemment pour réserver au seul Ahura Mazdā tout ce qui concernait l'œuvre de création, et n'a gardé à Verethraghna que le sens de Victoire, interprétée comme une victoire remportée, sous forme de guerrier sauvage, de sanglier, de chameau en rut, etc., contre le mal.

Vayu

Vāyu, dieu du vent, était parfois, dans le *Veda,* associé à Indra. L'analyse du *Mahābhārata,* entreprise par Wikander, a permis de remonter conjecturalement plus haut que le *Veda* et de préciser la relation entre Vāyu et Indra. Tous deux patronnent la fonction guerrière, mais le premier avec brutalité et fureur, le second avec beauté et adresse. L'Iran connaît la même distinction avec son brutal Keresaspa armé de la massue et lié au culte de Vayu, et ses héros plus séduisants, tel Thraetaona.

Comme l'Indra védique, le Vayu iranien se situe dans l'espace intermédiaire c'est-à-dire qu'il règne soit entre ce

monde-ci et l'autre, soit entre la terre et le ciel, soit entre les domaines d'Ohrmazd et d'Ahriman. Entre ce monde-ci et l'autre : le chemin que doit suivre le mort pour gagner l'au-delà, selon l'*Aogemadaeca,* est « le chemin de l'impitoyable Vayu »; autrement dit, entre ce monde et l'autre, le pont qu'il faut traverser n'est environné que de vide ou de vent, c'est-à-dire de Vayu.

Entre la terre et le ciel : en cette situation, Vayu est le premier à recevoir l'offrande qui s'élève vers les dieux. Il est, d'une façon générale, dieu des commencements, comme l'a montré Dumézil, qui a pu le comparer au Janus romain.

Entre Ohrmazd et Ahriman : c'est-à-dire entre la lumière d'en haut et les ténèbres d'en bas; selon les cosmogonies pehlevies, Vayu constitue la zone frontière, une espèce de no man's land.

Anāhitā

Bien qu'aucun nom de déesse-fleuve ne survive à la fois en Inde et en Iran (car Harahvati, pendant iranien de Sarasvatī, est une province, non une déesse. Dumézil et Lommel ont, indépendamment l'un de l'autre, retrouvé en Anāhitā l'homologue iranienne de Sarasvatī et l'héritière de la même déesse indo-iranienne; or le nom complet, triple d'Anāhitā fait évidemment référence aux trois fonctions : « l'humide, la forte, la sans-tache », *Aredvī Sūrā Anāhitā.*

Zurvan

Le néo-platonicein Damascius se demande quels étaient chez les anciens Iraniens l'Intelligence et le Tout infini. Et il répond d'après Eudème de Rhodes que c'était, selon les uns, le temps, selon d'autres, l'espace, d'où étaient nés, soit Ohrmazd et Ahriman directement, soit la lumière et la ténèbre avant eux. Ainsi, l'importance du temps dans la spéculation iranienne est indirectement attestée dès le ~ IVe siècle.

Les zurvanistes approfondirent le problème du mal. Selon le témoignage d'Eznik (Ve siècle), Zurvan avait sacrifié, à l'origine, pendant mille ans, au bout desquels lui naquirent Ohrmazd, fruit de ce sacrifice, et Ahriman,

effet d'un doute qu'avait eu Zurvan sur l'efficacité de ce rite.

Zurvan a-t-il eu un pendant dans la religion indienne? Les spéculations indiennes sur le temps, Kāla, représentent des développements récents et ne peuvent être projetées dans le passé indo-iranien. Mais l'Inde avait un autre grand dieu des origines, Prajāpati, dont l'histoire est remarquablement parallèle à celle de Zurvan. De même que Zurvan sacrifiait, à l'origine, pour obtenir un fils, de même, Prajāpati, le grand dieu, dans le même but, fut le premier à accomplir l'offrande *dakṣayana*. Il est donc probable que, dès l'époque indo-iranienne, un mythe racontait qu'avant la création, un grand dieu sacrifiait par désir d'une progéniture. Il n'est nullement certain que, dans cette forme ancienne du mythe, le dieu ait donné naissance à des jumeaux, car il n'y a pas trace de cela dans l'Inde. Mais il y a, entre les deux traditions, une concordance de détails qui confirme l'antiquité du mythe. Zurvan, tandis qu'il sacrifiait, a eu un doute. De même, Prajāpati « pratiquait des austérités brûlantes... il s'essuya le front et ce fut du *ghee*. Il le tendit vers le feu et fut pris d'un scrupule : Dois-je l'offrir? Ne dois-je pas l'offrir? ».

La similitude des mythes dont Zurvan et Prajāpati sont l'objet donne toute sa valeur au fait que Prajāpati, s'il n'est pas proprement le Temps, est cependant identifié, lui le Seigneur des créatures, l'Être primordial, non seulement au Sacrifice, ou à l'Esprit, mais aussi à l'Année.

Les entités.

L'entité Aša, la « Justesse », que l'on traduit généralement par « Justice » ou par « Vérité », est étymologiquement identique à l'*arta* du vieux-perse, et dans l'Inde védique, à l'*ṛtá*.

Celui-ci a fait l'objet, de la part de Lüders, d'un important ouvrage qui, retrouvé en 1945 dans les mines de sel où il avait été mis à l'abri, a été publié après la mort de l'auteur. On peut en résumer comme suit l'argumentation.

Lüders part de la constatation qu'en sanskrit classique, *ṛtá* signifie toujours et clairement « vérité ». De là, il montre que ce sens existait déjà en védique, plus abondamment attesté qu'on ne l'avait cru. De plus, dans un

grand nombre de passages, ṛtá est synonyme de *brahman*, c'est-à-dire d'hymne culturel. Ṛtá, c'est « tout énoncé vrai sur le dieu, ses pouvoirs et ses exploits ».

À côté de ce premier sens, un second est tout aussi richement attesté : « puissance cosmique ». Selon Lüders, ce second sens dérive du premier grâce à la pratique bien connue, *satyakriya*, qui consiste en ce que, pour obtenir la faveur d'un dieu, on énonce une vérité. Cette pratique est très ancienne, puisque l'*Aveśta* la connaît également. En conséquence, le passage du sens de « prière vraie » à celui de « puissance cosmique » peut être, lui aussi, de date indo-iranienne et pourra donc rendre compte du sens cosmique d'Aša dans l'Iran comme il explique, dans l'Inde, celui d'ṛtá.

Les analyses de Lüders ont eu au moins un résultat positif, en montrant l'origine magique de la valeur cosmique donnée au ṛtá. Mais Lüders croyait avoir trouvé dans le *Veda* ce processus par lequel un simple énoncé, dans la bouche d'un homme, devient une force de l'univers. Il est plus difficile de le suivre ici, car nous ne voyons pas ce processus se développer dans le *Veda*. Nous en voyons d'emblée le résultat. Comme l'a montré Gonda, nous ne pouvons distinguer dans le *Veda* un premier stade dans lequel le ṛtá aurait été conçu comme un pur concept, et un second dans lequel ce concept aurait assumé une forme sensible. Dès les plus anciens textes, nous trouvons la conception du ṛtá comme d'une puissance cosmique, objective. Et cette conception n'est pas seulement védique, mais se retrouve, comme nous l'avons dit et allons le revoir, en Iran.

Cette notion de ṛtá, à cheval en quelque sorte sur l'énoncé et le principe cosmique, a un parallèle à l'intérieur même du *Veda*. En effet, comme l'a montré van Buitenen, le terme *akṣara* revendiquait dès le *Veda* la position d'un principe suprême, sans pourtant cesser un instant de signifier « syllabe ». Et le parallèle va plus loin en ce sens que, de même qu'Agni était dit habiter dans le sein d'ṛtá, de même on s'adressait au Feu comme au « Feu excellent, étincelant dans la syllabe qui est le sein de ta mère..., assis dans le sein du ṛtá. »

C'est aussi du ciel suprême que vient l'inspiration du poète sacré, et c'est pourquoi, comme l'a montré P. Thieme, on lit, *Ṛg Veda* VII 36 : *pra brahmaitu sadanad*

rtasya « que la prière (*brahman*) s'élance du séjour du ṛta ». Dans d'autres passages, le ṛtá lui-même « inspire » le prêtre et ceci est exprimé concrètement, soit par la racine *vat,* et à ce sujet il faut remarquer, avec Thieme et Renou, que l'idée est toujours celle d'insuffler une force spirituelle dans l'âme du poète et que « ce ne peut-être un hasard si un vieux nom du poète inspiré, latin *vates,* recouvre exactement cette racine ṛgvédique ». Nous pouvons conclure que l'Iran comme l'Inde nous présente un terme qui a dû signifier premièrement « l'énoncé vrai »; que cet énoncé, parce qu'il était vrai, devait correspondre à une réalité objective, donc matérielle; et que, de même que le discours, cette réalité devait embrasser toutes choses; qu'enfin, puisque toute chose se passait selon elle, on a reconnu en elle un grand principe cosmique.

Mais il est évident qu'un tel terme est inadéquatement traduit par le mot « vérité », auquel Lüders prétend s'en tenir. Dès 1915 et 1916, ayant connu la thèse de Lüders par un aperçu qu'il en avait donné quelques années plus tôt, Oldenberg et B. Geiger attiraient l'attention sur l'impossibilité, dans certains passages, de comprendre *anṛta* (le contraire de ṛtá) comme « non-vérité ». Le plus clair de ces passages est *Ṛg-Veda* VII 86.6, où un pécheur, s'adressant à Varuṇa, demande pardon de ses fautes inconscientes : « Ce ne fut pas par intention, dit-il, ce fut un aveuglement, la boisson, la colère, les dés; et même le sommeil n'écarte pas l'anṛta ». Le sens obvie de ce dernier mot est incontestablement « faute, péché, manquement à la loi ». Lüders, qui se targue de tenir compte, contrairement à ses contradicteurs, de tous les passages, ne reprend pas celui-là dans la démonstration détaillée qu'il donne, pp. 402-654 de son livre. Il ne le cite que dans le résumé introductif, en s'obstinant à traduire anṛta par « mensonge », alors que tout le contexte, il le reconnaît lui-même, parle de faute, de péché.

Entre l'Iran et l'Inde, la concordance est complète. Comme ṛtá, dans l'Inde, s'opposait à *druh* « mensonge, tromperie », ainsi *aša* s'oppose en Iran, à *druj*. Et cette opposition prend, dans le système zoroastrien, une importance véritablement cardinale, car elle commande en quelque sorte tout le dualisme iranien : d'un côté les *ašavan,* les bons, de l'autre les *dregvant*, les méchants. Dans l'Inde, le contraste était beaucoup moins accusé;

mais il suffit, pour les besoins de la comparaison et de la reconstruction indo-iranienne, qu'il ait réellement existé, qu'en certains cas le ṛtá ait pour adversaire la sorcière Druh, incarnation de la tromperie; que *rtavan* (au sens liturgique du mot) s'oppose à *abhidruh* « trompeur » et que, souvent, les dérivés de la racine *druh* soient employés en contraste avec ṛtá : ainsi, *Rg-Veda* V 68.4, Mitra et Varuṇa sont dits « gardant le ṛtá par le ṛtá, libres de tromperie », etc. C'est évidemment par suite d'une évolution spécialement iranienne — et peut-être par le fait de Zarathustra — que druj et dregvant s'opposent d'une manière constante, dans l'*Avesta,* à aša et ašavan. Mais cette opposition était déjà connue à l'époque indo-iranienne.

Ensuite, de même qu'ṛtá signifiait premièrement « vérité » de même Aša, dans la traduction qu'en donne Plutarque (sans doute d'après Théopompe) est Aletheia.

Qu'Arta, dans l'Iran occidental, ait été conçu comme une Puissance, cela ressort de l'usage qui en est fait dans des noms propres comme Artaxšathra (nom d'Artaxerxès, littéralement : « qui tient son pouvoir d'Arta »). Et ce rôle d'Arta est plus ancien que nos plus anciens documents iraniens, car on le trouve également dans maint nom propre de chef aryen attesté dans les sources cunéiformes, entre ~ 1600 et ~ 1250; Artamanya, Artashumara, etc.

Cependant, Aša est très rarement, dans les gāthā, sujet de phrase. On dit plus volontiers qu'une chose se passe « selon *aša* » de même qu'en védique on a bien plus souvent l'instrumental, *rtena,* que le nominatif de ṛtá.

Comme ṛtá, Aša est lumineux. Le séjour d'ṛtá, *rtasya yoni,* c'est la lumière céleste au-delà du soleil. De même, le prophète iranien s'écriera, (en un style qui semble annoncer Bossuet) : « Celui qui, le premier, créa par la pensée l'intelligence, l'Aša pénétrant de lumière les espaces libres ».

Le vieux perse a encore *arta* dans un dérivé : *artavan,* qui implique la croyance à un jugement après la mort. En effet, ce terme dénote une qualité des défunts (et puissé-je, mort, être artavan, dit Xerxès) qui correspond parfaitement au védique *rtavan,* lequel se réfère au domaine de la mort. Dans les gāthā, de même, Aša sera lié à l'après-mort, car un passage, selon la récente interprétation de

Kuiper, parle de « la félicité d'Aša, qui brille par les lumières » allusion au Paradis lumineux.

La seule autre entité qui apparaisse encore, dans l'Inde et en Iran, comme personnifiée, c'est la védique Aramati, l'iranienne Armaiti. On ne peut séparer ces deux termes, malgré la tentative de Bailey; Aramati est bien en effet une personne : *Ṛg-Veda* V 43,6, l'invoque comme « la grande Aramati consentante, la femme divine ». D'autre part, si la glose de Sayana qui l'identifie à la terre est par elle-même sans valeur, elle recoupe le témoignage unanime des textes iraniens qui associent Armaiti à la terre, depuis *Yasna* 43.3 selon lequel « l'Esprit a créé, pour la pâture du bœuf, Armaiti », jusqu'au patronage de la terre par Spandarmat (forme pehlevie de Spenta Armaiti) dans les ouvrages pehlevis; de sorte que l'on peut conclure à l'existence, dès l'indo-iranien, d'une déesse Aramati de la piété, dévotion, application, etc. (selon l'étymologie de son nom : « pensée conforme »), mais aussi déesse de la terre.

Pour deux autres entités, l'ancienneté de la personnification est démontrable d'une manière indirecte. Ce sont Haurvatat et Ameretat. Ces deux entités, dans l'*Avesta,* sont patronnes des eaux et des plantes, et déjà une gāthā, de façon significative, met en parallèle les deux couples : « O toi qui as façonné la vache et les eaux et plantes, donne-moi Ameretat et Haurvatat (Immortalité et Intégrité) ». Or, comme l'a montré autrefois Darmesteter, l'idée que les eaux et les plantes sont aptes à procurer la santé et à sauver de la mort remonte à l'époque indo-iranienne. Mais il y a plus : il y a, entre les mythes indiens des Aśvin et les légendes musulmanes relatives à Harūt et Marūt (formes médiévales de nos deux entités), des traits de ressemblance trop précis pour être attribuables au hasard. On doit en conclure que, sinon chez les Indo-Iraniens, du moins en Iran avant la déchéance de Nanhaithya au rang de démon, Haurvatat et Ameretat étaient conçues comme des personnes, capables d'être sujets de mythes.

Quand les entités sont énumérées, elles ne le sont pas dans un ordre quelconque, mais suivant une liste qui, sauf certaines variations dont nous parlerons, est remarquablement fixe. Voici cette liste, telle qu'elle ressort notamment du chapitre 1 du *Bundahišn.* Notons préalablement

que la place de Spenta Mainyu, l'Esprit Saint, a été prise par Ohrmazd lui-même, avec lequel cet Esprit s'était confondu : Ohrmazd, Vohu Manah, Aša, Xšathra, Armaiti, Haurvatat et Ameretat. Comment justifier cet ordre ?

Seule l'idéologie tripartie le permet. La pièce maîtresse de la démonstration dumézilienne se trouvait déjà, virtuellement, chez Gray et Moulton, qui avaient montré que « Vohu Manah, de façon significative, remplace Mithra comme patron du bétail » dans les gāthā et même, peut-être, qu'un Mithra « à la bonne pensée » était la source du Vohu Manah des gāthā. Dumézil montre sans peine une affinité analogue entre Aša et Varuṇa, entre Xšathra et Indra, entre Haurvatat-Ameretat et les deux Nāsatya. Bref, la liste des entités se justifie comme le reflet lointain de celle des dieux, ordonnés selon les trois fonctions. À quoi s'ajoutent, en tête, Spenta Mainyu (remplacé ensuite par Ohrmazd) comme principe de commencements et Armaiti comme déesse multivalente mais principalement fécondante, donc à placer en tête de la troisième fonction.

L'idéologie tripartie n'explique pas seulement l'ordre des entités. Elle a le mérite de justifier l'association de chacune d'elles avec tel ou tel objet matériel. On comprend que Vohu Manah patronne le bœuf : Mithra, qu'il a remplacé, était maître de vastes pâtures. Et si les métaux sont sous le patronage de Xšathra, c'est que celui-ci symbolisait la fonction guerrière et que le métal sert essentiellement à faire des armes.

On peut donc dresser un triple tableau, montrant à gauche les anciens dieux indo-iraniens, au milieu les entités zoroastriennes, à droite les réalités matérielles :

Vayu	Spenta Mainyu	Homme
Varuṇa	Aša	Feu
Mitra	Vohu Manah	Bœuf
Indra	Xšathra	Métal
Sarasvatī	Armaiti	Terre
Nāsatya	Haurvatat/Ameretat	Eaux/Plantes

Seuls Aša et Vohu Manah ont subi, dans la liste du *Bundahišn,* une interversion, mais ceci ne fait peut-être que refléter l'ordre ancien, imposé par une règle linguistique, des deux composés du *dvandva* Mitra Varuṇa.

COSMOGONIES

L'Inde védique connaît un conflit entre deva et asura, conflit cosmogonique, démiurgique, où le premier rôle est tenu par Indra auquel est accolée, comme on l'a vu précédemment, l'épithète de *vrtrahan*. Il est notamment secondé par l'Aurore, qui repousse les puissances des ténèbres et du mal : *tamas* « ténèbres », *dveṣas* « hostilité », *durita* « malheur », *druh* « tromperie », etc. Les deva, dieux du jour et du ciel, triomphent de leurs ennemis les asura, dieux du monde infernal et du ciel aussi, mais nocturne. On le voit, les deva ont pris dans l'Inde un rôle exactement semblable à celui qu'ont pris dans l'Iran leurs adversaires. Mais, que l'idée même de conflit démiurgique soit de date indo-iranienne, c'est ce qui ressort de la quasi-identité des termes qui ont été étudiés plus haut : vrtrahan et Verethraghna.

Zarathuštra demande (*Yasna* 44.3) en souvenir peut-être d'un mythe de séparation du ciel et de la terre, « qui a fixé la terre en bas et empêche la voûte nuageuse de tomber ». Cela semble illustré par des empreintes de sceaux achéménides, où l'on voit le disque ailé (figurant le ciel), soutenu par divers personnages. C'est un motif iconographique venu d'Asie mineure, et en dernière analyse, d'Égypte. Les reliefs hittites montrent le plus souvent deux personnages, debout ou un genou en terre, les bras levés à la hauteur de la tête et soutenant le disque ailé : position d'Atlas. Ces personnages eux-mêmes sont souvent ailés. Qui peuvent-ils être, entre la terre et le ciel, sinon des divinités de l'atmosphère, des personnifications du vent? En Égypte, c'est en effet le dieu de l'air qui soutient la nuit étoilée, femme nue arquée au-dessus de lui. Persépolis offre des variantes intéressantes : les personnages ailés ont deux visages, ce qui semble faire allusion au caractère double de Vayu : et ils sont, deux fois, à cheval, ce qui fait songer à la suite du passage gāthique cité ci-dessus : « Qui a pourvu le vent et les nuages de coursiers? »

Yima, selon l'*Aveṣta,* a élargi trois fois la terre, ce qui rappelle, dans l'Inde, les trois pas de Viṣṇu et, plus lointainement, les distances mesurées dont parlent Hésiode puis Plutarque entre les parties du monde.

Zarathuštra allait rejeter Yima, ne le citant que pour le blâmer d'avoir « le premier donné à manger des parts du bœuf ». Mais, en élaborant son mythe dualiste du choix, qui tient une si grande place dans sa doctrine et y commande l'eschatologie comme la cosmogonie, il puisait à des traditions existantes. Les jumeaux dont il parle — les deux Esprits — sont supposés connus. De fait, les traces d'une ancienne cosmogonie impliquant deux jumeaux merveilleux — cosmogonie comme il s'en trouve chez maint peuple — subsistent en Iran, d'abord dans le personnage même de Yima, puisque, dans l'Iran comme dans l'Inde, il a une sœur jumelle et puisque son nom, déjà, a dû signifier « le jumeau », à moins que ce ne soit, comme le veut Güntert, le « double », monstre dans lequel les deux sexes étaient encore réunis; et il y a peut-être un souvenir de la « duplicité » originelle de Yima dans le récit, auquel fait déjà allusion l'*Aveśta,* selon lequel il a été scié en deux.

Cela rappelle le mythe d'Aristophane, dans *le Banquet* de Platon, où l'homme primordial, sphérique, est coupé en deux « comme on coupe un œuf ». De fait, Gayomart — le substitut zoroastrien de Yima — est dit, dans l'ouvrage pehlevi *Bundahišn,* aussi large que haut, c'est-à-dire, probablement, sphérique. Cette sphéricité de l'homme imite pour ainsi dire celle du monde (comme l'a montré Ziegler à propos du mythe grec) et rejoint donc l'idée de l'homme-microcosme.

Cette dernière idée paraît avoir été héritée, chez les Germains, les Iraniens et les Indiens, de l'époque indo-européenne. Les Grecs, il est vrai, paraissent l'avoir oubliée, jusqu'à ce qu'elle reparaisse au ve siècle, dans le *De Hebdomadibus* et ailleurs, mais enrichie et élaborée par la science babylonienne.

ESCHATOLOGIE

Les croyances iraniennes relatives à l'au-delà sont hétéroclites et plusieurs de leurs éléments remontent à l'époque indo-iranienne et même plus haut. Le « pont du trieur » que doivent, selon les gāthā et toute la suite de la tradition mazdéenne, franchir les âmes, pour être départagées en bonnes et méchantes, représente l'adaptation

d'une croyance primitive (attestée par exemple chez les Indiens d'Amérique) en une épreuve de force et d'adresse que doit subir le mort. On le retrouve dans l'Inde, où il a déjà pris une valeur sinon morale, du moins rituelle : pour pouvoir le franchir, il faut que le mort se soit acquitté de l'offrande *dakṣina*.

Les deux chiens « à quatre yeux » qui, selon l'*Avesta*, gardent le pont ont leurs homologues dans l'Inde, dans les deux chiens « à quatre yeux », messagers du dieu de la mort, Yama.

Les trois juges qui, dans le mazdéisme, attendent l'âme dans l'au-delà — Mithra, Sraoša et Rašnu — ont un parallèle évident en Grèce, avec Minos, Eaque et Rhadamanthe, aux noms probablement pré-helléniques; et la pesée des âmes est bien connue en Égypte.

L'*Avesta* enseigne que l'âme des morts gagne le Paradis par trois échelons intermédiaires : *humata* (bonnes pensées), *huxta* (bonnes paroles), *hvaršta* (bonnes actions). Ces échelons s'identifient respectivement à la station des étoiles, à celle de la lune et à celle du soleil (censées se succéder dans cet ordre à partir de la terre).

Quelle est la raison de cet ordre? Il est évident que les étoiles, la lune et le soleil se suivent en ordre de luminosité croissante. La progression s'achève par un quatrième terme, qui est aussi l'aboutissement du voyage de l'âme : l'un des noms du Paradis est, en effet, *anagra raoca* « lumières infinies ». Qu'il s'agisse bien d'une progression, d'une hiérarchie, est confirmé par le fait qu'à chacun des degrés correspond une catégorie d'êtres entre lesquels la hiérarchie est évidente : aux étoiles, les plantes; à la lune, les animaux; au soleil, l'homme; aux lumières infinies, Dieu ou les dieux. On a donc le tableau :

Paradis	Lumières infinies	Dieu (x)
Bonnes actions	Soleil	Hommes
Bonnes paroles	Lune	Animaux
Bonnes pensées	Étoiles	Plantes

Cette doctrine, en Iran, est-elle ancienne? L'*Avesta* n'étant pas datable avec précision, nous ne savons pas si elle est plus ancienne que le philosophe ionien Anaximandre (mort en ~ 547), qui enseignait que les astres se succèdent dans le même ordre, en partant de la terre :

étoiles, lune, soleil. On peut, grâce à la comparaison avec l'Inde, remonter à l'époque indo-iranienne, mais seulement pour une partie du système : l'Inde védique situe au-delà du soleil, le séjour des « bonnes actions ». (Le Paradis promis aux hommes de bien). Mais rien ne dit que le reste du système soit aussi ancien.

L'*Avesta* analyse la part impérissable de l'homme en cinq parties parmi lesquelles la *fravaši*. Les fravaši, comme l'a montré Söderblom étaient des espèces de génies, au sens latin de ce terme : celui de protecteurs et instigateurs de la vie. Ce sens ressort nettement de la longue invocation où elles sont censées présider à la génération, à la grossesse et à l'enfantement, ainsi qu'à l'irrigation des plantes; et d'autre part, comme les génies des Romains, protéger ceux qui leur rendent un culte. La conception qui a fait appliquer aux mânes de l'Iran un terme signifiant étymologiquement « protection » est celle de la force défensive, protectrice, qui continue à émaner d'un chef, même mort. Cette notion originellement aristocratique paraît s'être vulgarisée, de la même façon qu'en Grèce, à basse époque, tout défunt est un héros, ou en Égypte un Osiris. Chaque homme — du moins chaque homme juste — a eu sa fravaši, a été détenteur, par-delà le trépas, d'une force protectrice. Celle-ci, remarquons-le, s'exerce non pas en sa faveur, comme le ferait celle d'un ange gardien, mais au bénéfice de ceux qui l'invoquent.

La rencontre de l'âme avec son double, sa religion (*daena*) bonne ou mauvaise, sous les traits d'une belle jeune fille ou d'une affreuse mégère a sans doute, quoique les gāthā n'en parlent pas, des racines anciennes, puisque l'Inde a quelque chose d'analogue. Les *Apsaras* (nymphes) qui, comme plus tard les houris de l'islam, accueillent l'âme défunte à son arrivée au paradis représentent déjà, comme le pont, une certaine élaboration d'une croyance primitive, puisque l'une d'entre elles s'appelle Manasi « l'Intelligente » et une autre Cakṣuṣi « la Clairvoyante », évoquant les qualités sinon morales du moins mentales dont doit faire preuve l'âme pour mériter la béatitude.

ZOROASTRE

VIE ET PERSONNALITÉ

Il est difficile de préciser les données traditionnelles qui placent Zarathuštra dans l'Iran nord-oriental. L'Airyanem Vaejo, « espace aryen », qui désigne dans l'*Aveśta* le berceau de la religion zoroastrienne, n'est sans doute qu'une appellation mythique. Toutefois, puisqu'elle figure en tête d'une liste qui se déploie du nord au sud, on peut la situer au nord des deux régions nommées à sa suite : la Sogdiane (aujourd'hui région de Samarkande et de Boukhara) et la Margiane (région de Merv). Il s'agirait donc de la Chorasmie. Si l'on en croit Hécatée et Hérodote, les Chorasmiens semblent avoir dominé une grande partie de l'Iran oriental. Mais de là à penser que Vištaspa, le prince auprès duquel Zarathuštra trouva protection, était le chef d'un tel grand état chorasmien, il y a de la marge : rien n'atteste en effet que Vištaspa ait été plus puissant que les autres princes ses voisins.

Les fouilles de Chorasmie et de Bactriane ont révélé dans ces régions, dès la première moitié du ~ Ier millénaire, une civilisation urbaine. Il s'ensuit que Zarathuštra, qui ignore une telle civilisation, a dû vivre au plus tard, si c'est là qu'il a vécu, aux tous premiers siècles de ce millénaire. Mais la cause du Sistan, où des fouilles italiennes sont, depuis peu, activement menées, vient d'être brillamment plaidée par Gh. Gnoli.

Pour identifier son pays, il faut tenir compte de l'importance qu'il attache au bœuf. Or, il n'y a pas, dans l'Iran et l'Afghanistan d'aujourd'hui, une seule région où l'homme puisse vivre de l'élevage bovin. D'autre part, l'Airyanem Vaejo, l'« Espace aryen », est aussi, selon plusieurs textes, l'Espace de la bonne rivière Daitya, nom aussi mythique que celui du pays, mais rivière réelle, à laquelle on sacrifiait comme à la source de toute fécondité et prospérité. Si l'on suppose que c'était l'Oxus, on peut imaginer que ses eaux, plus abondantes encore qu'elles ne le sont de nos jours, aient créé de vastes pâturages, dont l'oasis de Khiva, dans le Khwarezm médiéval et moderne, n'est plus qu'un reste. Le lac Vourukaša, qui joue un

rôle éminent dans l'*Avesta,* n'est autre, sous son nom mythique, que la mer d'Aral, dans laquelle se jette l'Oxus.

Zarathuštra fera l'éloge des descendants de Fryana le Tura, qui font preuve de zèle et ont écouté son message. Le peuple Tura nous est bien connu par l'*Avesta* récent : nomades d'entre la Caspienne et l'Aral et des régions de l'Oxus et du Jaxarte. On signale encore, à l'époque sassanide, dans le Hhwarezm, sur le Bas-Oxus, un district de Tur. Les Tura ou Turaniens sont devenus, dans la légende, symboliques de tout ce qui n'était pas iranien (on les a identifiés aux Turcs, à la faveur de la ressemblance des noms); mais il est évident, par les noms propres qui sont conservés, qu'ils étaient, au moins dans leur classe dominante, d'origine aryenne.

Zarathuštra s'adresse à un peuple de pasteurs sédentaires, dont les chefs, appelés *kavi,* s'entouraient de prêtres *karapan* « murmureurs » et *usig* « sacrificateurs ». Zarathuštra lui-même est prêtre, *zaotar,* et connaît les traditions des chantres-poètes. C'est ainsi qu'il emploie une métaphore que connaît aussi l'Inde védique pour désigner les chants, les prières : « Les coursiers les plus rapides s'attelleront à la Bonne Pensée... » Et ces coursiers que sont les hymnes non seulement atteignant les Immortels, mais ils les font, comme dans le *Veda* encore, descendre vers le lieu du sacrifice : « Or, j'attellerai pour vous les plus rapides coursiers, dilatés par la victoire, qui serviront à votre glorification, ô Sage, et qui sont forts par la Justesse et la Bonne Pensée, afin qu'avec eux vous vous approchiez ».

Pourtant, il appartient à une famille équestre, comme l'indique son nom Spitama « à la brillante attaque » et comme le confirme le nom de son père Pourušaspa « au cheval tacheté ».

Mais tout noble et prêtre qu'il est, il n'est pas riche. Son « peu d'hommes et son peu de troupeaux » l'oblige à se chercher un protecteur. Les gāthā ne connaissent pas de villes, nous l'avons déjà dit, et Cyrus, n'a pas encore relié le pays aux grands courants de l'histoire. Mais, si l'horizon politique de Zarathuštra est borné, cela n'empêche que la conception qu'il se fait de son message soit d'une ampleur cosmique. Le royaume de Vištaspa, perdu aux confins de la steppe, devient, par Zarathuštra, une « Cité de Dieu », au moins en puissance et à titre im-

minent; et il s'étend virtuellement aux limites de l'univers habité : en sont, tous ceux qui choisissent le parti du bien. À la foule venue l'entendre, le prophète prêche et annonce le Royaume de Justice, la coopération à l'œuvre de Dieu, sous peine de châtiment total.

Sa prédication passionnée, exclamatoire, est tout animée par la présence qu'il sollicite et adjure sans cesse, et qui se révèle. Elle nous rappelle le ton des prophètes d'Israël. Zarathuštra sait que Dieu parle par sa bouche. Il a reconnu en lui, en une série de visions, le Seigneur Saint. Il doute parfois de sa mission de prophète, mais c'est pour demander aussitôt à son dieu d'affermir sa certitude. Car, au fond, il a confiance en Ahura Mazdā : « Parle-moi, lui dit-il, comme un ami à un ami. Accorde-nous l'appui que donnerait l'ami à un ami ».

Pour lui, la justice menait à la félicité. Il est vrai qu'il demande parfois à son Seigneur, assez pathétiquement, de l'en assurer à nouveau, mais en somme il est certain de la béatitude finale des justes et c'est pourquoi il accepte « de souffrir parmi les hommes ».

De quelle souffrance s'agit-il? Zarathuštra a peut-être dû fuir, s'il faut ainsi interpréter l'une des gāthā. Mais, grâce à Vištaspa, il a connu le succès. À partir de ce moment, Zarathuštra est un prophète qui a réussi...

La souffrance ne tient nullement, dans son système, la place essentielle qu'elle occupe dans la théologie chrétienne, centrée sur un supplice, ou dans le pessimisme gnostique, pour lequel tout l'univers, avec le dieu qui l'a créé, est mauvais. À l'origine de l'univers de Zarathuštra, il n'y a pas une chute, il y a un choix.

DOCTRINE

LE SACRIFICE

Zarathuštra s'élève contre ceux qui sacrifient le bœuf avec des cris de joie; et il appelle ordure la liqueur sacrée. On en a conclu, généralement, qu'il avait proscrit les sacrifices sanglants et celui du haoma. Mais, alors, il faut se demander comment il a pu être vénéré comme leur prophète et leur maître par des gens qui, dans toute la suite des siècles, ont pratiqué — fût-ce sous forme

modeste — les sacrifices d'animaux et ont placé au centre même de leur rituel la cérémonie du haoma. Pouvaient-ils trahir de manière aussi flagrante la pensée de leur fondateur? Pour échapper à cette difficulté, Zaehner suppose, non sans raison, que Zarathuštra ne réprouvait qu'une certaine forme, orgiastique, du sacrifice bovin, avec enivrement dû à la boisson fermentée. Il n'aura pas condamné le sacrifice sanglant, pourvu qu'on s'abstînt de faire souffrir la victime, ni le rite d'un haoma non fermenté et purement symbolique.

Quoi qu'il en soit, il faut s'abstenir de sacrifier aux daeva : c'est le premier commandement. Des anciens dieux, ahura et daeva, seuls les premiers sont dignes d'un culte.

Il nous semble de moins en moins probable que la promotion des ahura ait été l'œuvre de Zarathuštra. Dans sa bouche, le mot daeva semble signifier indistinctement trois choses :

1. Dans la formule, trois fois employée, *daevaišca mašyaišca,* paraît survivre l'ancienne dichotomie entre les dieux et les hommes, antérieure à la scission des dieux en deva et asura. Il n'est pas sûr que les deva y aient un sens péjoratif.

2. Dans la plupart des cas, daeva est synonyme de *non-ahura.* C'est dans cette acception que d'anciens dieux sont désignés (dans l'*Avesta* récent) comme daeva : Indra, Saurva (ancien Śarva, autre nom de l'indien Rudra), Nanhaithya (ancien Nāsatya), etc. Il est remarquable et certainement essentiel que tous soient d'anciens dieux des deuxième et troisième fonctions. Au contraire, ni Mithra, ni Airyaman — bien que Zarathuštra les ait ignorés — ne sont jamais appelés deva. C'est, je pense, qu'ils relèvent de la première fonction.

Pourquoi Anāhitā, demandera-t-on alors, pourquoi Vayu ne sont-ils pas des deva ? Pour Anāhitā, on peut répondre que cette déesse était, comme nous l'avons vu, trivalente. Pour Vayu, qu'il était double, ambigu. Seule, une moitié de lui a été condamnée; l'autre a été sauvée; c'est la moitié qui appartient à l'Esprit Saint. L'ambiguïté de Vayu paraît être, on le voit, antérieure à la réforme dualiste, loin d'en être, comme le veulent certains (en dernier lieu Mary Boyce, « Bull. Sc. Or. and Afr. Stud. » 1957, p. 310), une conséquence. Dans les livres pehlevis, il y a définitivement deux Vayu, le bon et le mauvais.

3. Le mot daeva désigne enfin des démons qui ne sont nullement d'anciens dieux, tels Aešma « Fureur » (dont le nom complet, Aešma daeva, sera cité dans la *Bible* comme Asmodée), Druj « Erreur », Apaoša « le Dessécheur », Asto-vidatu « Démembreur du squelette », Azi « Convoitise », Bušyansta « Temporisation », Dužyairya « Mauvaise Année », Gandarewa (sanskrit Gandharva), etc. En eux, survit une classe d'êtres, les démons de tout genre, qui, dès l'époque indo-iranienne, existaient à côté des asura et des autres deva.

Si elle n'est pas l'œuvre de Zarathuštra, la condamnation des anciens dieux, réduits en Iran à se confondre avec ces démons, paraît œuvre cléricale, puisqu'elle porte exclusivement, on vient de le voir, sur les dieux des deux fonctions non sacerdotales. Zarathuštra accentue ce mouvement en interdisant absolument le culte dont les non-asura étaient l'objet. Ils sont censés avoir mal choisi entre deux partis; leur choix malheureux les a rendus irrévocablement impropres à servir de messagers entre les hommes et les dieux.

AHURA MAZDĀ

Ahura Mazdā, le « Seigneur Sage » est seul digne, avec son escorte, d'adoration. Car toutes les entités bonnes lui sont subordonnées. Cette annexion s'est faite principalement par « filiation ». Les gāthā disent en effet qu'Ahura Mazdā est le père de Spenta Mainyu (l'Esprit Saint), d'Aša (Justesse), de Vohu Manah (Bonne Pensée) et d'Armaiti (Application). Mais on dit seulement des trois entités inférieures, Xšathra (Empire), Haurvatat (Intégrité) et Ameretat (Immortalité), qu'elles sont siennes, qu'il les possède. Cela ne veut pas dire qu'il n'en soit pas aussi le père; les deux manières de dire s'emploient à propos d'Armaiti et, selon un texte plus récent, Ahura Mazdā et Armaiti ont pour fille Aši.

Cette dernière entité ne faisait pas partie du système de Zarathuštra, pas plus que Sraoša. La raison en est que toutes deux étaient associées à des acolytes de Mithra. Sraoša « Discipline » correspondait, comme l'a montré Dumézil, à l'ancien dieu Airyaman, que Zarathuštra a ignoré comme il a ignoré Mithra et qui était une sorte

d'auxiliaire de celui-ci, tourné vers la protection des personnes. Aši « Rétribution, Aubaine » a été reconnue par le même savant comme correspondant à l'indien Bhaga, qui est un auxiliaire de Mitra tourné vers la distribution des richesses. Accompagnée de l'épithète *vanuhi* « bonne », Aši connaîtra une grande faveur, en même temps que Mithra, dans la Bactriane des Kušans.

Zarathuštra dit encore « les ahura » pour désigner avec Ahura Mazdā toutes les entités. Ses poèmes sont manifestement une méditation sur celles-ci et il semble bien que l'expérience originale du prophète — et comme le pain quotidien de sa vie mentale — ait consisté à repenser ces entités, à les épurer, a formuler avec insistance leurs relations avec le Dieu unique.

L'illumination initiale, qui devait lui éclairer tout cet itinéraire spirituel, pourrait bien être celle que la tradition lui fait éprouver à l'âge de trente ans. Tel Isaïe entonnant « Saint, saint, saint est le Seigneur... », il s'écrie : « Je te reconnais saint, ô Seigneur Sage... ». Et le trait de lumière se propage : saint est aussi l'un des deux Esprits originels; sainte est Armaiti.

Une autre épithète, *vohu* « bon », trouve elle aussi à s'appliquer à plusieurs entités; cette moitié du *manah* qui prend parti pour Aša et pour l'Esprit Saint en est qualifiée : Vohu Manah, nom définitif sous lequel survivra l'aspect « humain », « mithriaque » de la souveraineté céleste. Vohu Manah est une manière de Providence : Dieu tourné vers l'homme, se révélant à lui et le secourant. Et c'est, d'autre part, la vertu ou faculté humaine de « Bonne Pensée ».

La même épithète vient qualifier le Xšathra, « Empire », ancien apanage d'Indra, qui devient « le Bon Empire d'Ahura Mazda ». Le même adjectif encore, mis au superlatif comme pour marquer une prééminence, vient exalter Aša, désormais « Justesse la meilleure », Aša vahishta. C'est la loi idéale, le plan divin — l'ordonnance, jadis, de Varuṇa — l'étalon de toute action humaine, mais, contrairement à Vohu Manah, hors de tout contact avec l'homme.

Une dernière qualification, *vairya,* « désirable » transmute la signification du Xšathra et le projette en une perspective eschatologique. Ce Bon Empire, c'est un

royaume à venir, un royaume qui s'annonce — pour bientôt — et en vue duquel il faut prendre parti.

La doctrine des entités permet à tout fidèle d'entrer en communion avec le Dieu unique, puisqu'elles sont à la fois divines et humaines. Le sens « divin » étant le plus fréquent et le plus clair, il suffira ici de citer quelques cas, plus rares, où le sens « humain » est au moins prédominant : « Moi qui veux, ô Sage, vous approcher avec Bonne Pensée »; « Celui (Zarathuštra) qui maintient la Justesse »; « Quiconque ravit au méchant le pouvoir ou la vie ».

Ainsi s'organisent, en face des forces du mal, autour d'Ahura Mazdā, les forces divines et humaines. Grâce à Ahura Mazdā et à sa famille d'entités, grâce surtout à la doctrine du choix qu'ont fait les deux Esprits, Zarathuštra a proposé une solution monothéiste au vieux dualisme Aša-Druj.

COSMOGONIE

Il n'est pas nécessaire d'attribuer à Ahura Mazdā la paternité de l'Esprit Destructeur. Comme l'a indiqué Gershevitch, il suffit de considérer que le Seigneur Sage a engendré l'Esprit, peut-être sous forme de deux Esprits, dirons-nous, mais que ceux-ci ne se sont différenciés (c'est l'essentiel), que par le libre choix qu'ils ont fait. Ce ne sont pas eux qui sont les principes du bien et du mal : ce sont Aša et Druj, entre lesquels ils ont choisi.

Mais ce choix les a définitivement opposés l'un à l'autre. Et comme les daeva ont pris parti, dans leur aveuglement, pour l'Esprit Destructeur, celui-ci est devenu le chef de toutes les puissances mauvaises.

Par l'Esprit Saint, Dieu a créé la vie et la félicité : « Lorsque les deux Esprits se rencontrèrent, ils établirent à l'origine la vie et la non-vie, et qu'à la fin la pire existence soit pour les méchants, mais pour le juste la Meilleure Pensée ». Ceci semblerait impliquer que l'Esprit Destructeur soit le créateur de la non-vie. Mais Zarathuštra semble avoir voulu, d'autre part, proclamer Ahura Mazdā le créateur universel : « Voici ce que je te demande, Seigneur, réponds-moi bien : quel artisan créa la lumière et les ténèbres ? ». Question rhétorique, sans doute : cet artisan n'est autre que le Seigneur Sage lui-même. Mais

peut-être faut-il voir, dans cette présentation de la doctrine sous la forme interrogative, le reflet de discussions et une intention polémique. La suite du poème, en parlant de la création des divers moments de la journée : « quel artisan a créé le sommeil et la veille; par qui sont l'aurore, le midi et le soir, qui rappellent au responsable sa tâche », suggère peut-être qu'à Ahura Mazdā seulement, et non à Zurvan, jamais nommé, appartient la création du temps.

ESCHATOLOGIE

Individuelle.

Zarathuštra connaissait la *daena*. Celle-ci figure notamment dans l'énumération par laquelle l'un des deux Esprits signifie à l'autre qu'ils diffèrent en tout : « Ni nos pensées, ni nos doctrines, ni nos actes, ni nos daena, ni nos âmes ne sont d'accord ». La daena est sans doute le terme iranien qui a le plus prêté à controverse. Il admet deux sens qui ne paraissent pas immédiatement conciliables : dans l'un, il s'agit d'une partie de l'individu, notamment dans le passage gāthique que nous venons de citer, ou dans le célèbre récit auquel nous avons fait allusion, de la rencontre que fait l'âme, après la mort, de « sa propre daena » sous la forme d'une jeune fille; dans l'autre signification, daena désigne « la religion ». Mais les deux ne sont pourtant pas inconciliables. Cette dualité de sens doit s'interpréter de la même façon que pour les entités, tantôt vertus personnelles, tantôt être divins.

Le pont que doit franchir l'âme s'appelle, à partir des gāthā, « pont du trieur ou du rétributeur », sans que l'on sache si ce terme se rapporte à Ahura Mazdā — auprès de qui était conservé le compte des bonnes et des mauvaises actions, pensées, paroles — ou à quelque autre divinité.

La destinée dans l'au-delà, bonne pour les justes, mauvaise pour les méchants, ne dépend, en principe, que de leurs pensées, paroles et actions; au point que, si les bonnes et les mauvaises s'équilibrent, un lieu intermédiaire entre la « Demeure du Chant » et la « Demeure de

'Erreur » est prévu. En fait, Zarathuštra parle, une fois au moins, d'intercéder pour ses amis : « Je ne rappellerai que vos mérites, non vos fautes ».

Collective.

Le feu joue dans les gāthā un rôle capital. Par deux fois, Zarathuštra évoque « le feu d'Ahura Mazdā », soit pour lui faire offrande, soit pour reconnaître sa protection. Le plus souvent, le feu est caractérisé comme instrument d'ordalie. L'ordalie n'est attestée dans les gāthā, comme pratique actuelle, qu'une seule fois, mais il est souvent question d'une ordalie future, celle qui se fera par le feu pour départager les bons et les méchants, et que Zarathuštra appelle de ses vœux. Le feu y est l'instrument de la Justesse, de laquelle il tient sa force.

Cette association du feu avec Aša est constante; elle apparaît notamment dans un passage que l'on peut traduire comme suit : « Je veux penser autant que je le pourrai à faire à ton feu (ô Ahura Mazdā) l'offrande de vénération d'Aša »; c'est-à-dire que, pour vénérer Aša, on fait offrande au feu du Seigneur. Et nous avons vu que, dans la liste des correspondances entre entités et éléments, c'est Aša qui patronne le feu.

Zarathuštra invoque plusieurs fois les Sauveurs qui, telles les aurores de jours nouveaux, doivent venir transformer le monde. Il exhorte les plus grands de ses disciples, et notamment le prince Vištaspa, à « s'avancer sur les chemins du don, piété qu'à créée le Seigneur comme celle d'un sauveur ». Et il espère lui-même être de ceux qui rénoveront le monde : « Puissions-nous être de ceux qui rendront splendide ce monde ».

Zarathuštra a-t-il enseigné la résurrection des morts ? Il semble logique, si un monde nouveau doit apporter à tous la juste rétribution de leurs actes, que ceux qui sont morts avant cet avènement ressuscitent pour y avoir part. Mais avons-nous le droit, sans preuve textuelle, d'attribuer cette doctrine — ou ce raisonnement — à Zarathuštra ?

ZARATHUŠTRA ET LES GĀTHĀ

L'une des gāthā, la dernière, est un sermon adressé aux fidèles et surtout à deux jeunes époux, le jour de leurs noces. Les autres sont des hymne sadressées par Zarathuštra au Seigneur Sage et à son cortège d'entités; sauf pourtant *Yasna* 32, sorte de parodie, de simulacre d'hymne adressé aux daeva pour les conspuer.

Parmi les hymnes au Seigneur, il en est encore une qu'il faudra mettre à part, *Yasna* 29, parce que divers interlocuteurs y ont successivement la parole, Zarathuštra, Ahura Mazdā, Âme du Bœuf, Bonne Pensée. Mais, partout ailleurs, c'est Zarathuštra qui parle à son Seigneur Sage, lequel parfois répond. Dès le premier chapitre (*Yasna* 28), dès les premiers mots, Zarathuštra se présente au Seigneur Sage et aux entités comme leur orant.

Ces chants, ces prières, par deux fois sont comparés à des attelages, selon une métaphore que connaît aussi l'Inde védique et que Zarathuštra a donc très probablement trouvée dans la tradition de sa religion native, et ces coursiers que sont les hymnes non seulement atteignent les Immortels, mais ils les font descendre vers le lieu du sacrifice (comme dans le *Veda*).

L'attitude de Zarathuštra envers son Dieu est presque faite toute de questions, de demandes. Il a besoin de lui, il l'appelle à l'aide, il cherche à engager le dialogue, pour obtenir des clartés, des instructions, et aussi la victoire sur ses ennemis. Plus souvent qu'énonciatif, le ton est interrogatif, impétrant, optatif. Parfois Zarathuštra se plaint.

La première demande que formule Zarathuštra, c'est que le Seigneur l'entende, se fasse voir, lui réponde. Ce désir est exaucé : Zarathuštra voit son Seigneur, ou bien (plus fréquemment) celui-ci répond. Le dialogue se noue. Le *Yasna* 43, par exemple est presque entièrement un dialogue ou le récit d'un dialogue entre Zarathuštra et son Seigneur.

Fréquemment, Zarathuštra demande secours et il implore la pitié du Seigneur et des entités.

Zarathuštra sait bien demander son juste salaire; en quoi il est encore dans la tradition que reflète d'autre part

l'Inde védique, avec la *dānastuti* par laquelle mainte hymne se terminait.

Il demande le bonheur du corps et de l'esprit, mais c'est en échange de quelque chose, et même parfois de tout. Et d'ailleurs, Zarathuštra souhaite à son Dieu tous les biens qu'il lui demande pour lui-même.

La demande peut prendre la forme d'une question. Question encore, tout naturellement, quand la demande concerne des clartés qu'on désire, des instructions.

Un chapitre tout entier, le *Yasna* 44, est fait de questions au Seigneur. Zarathuštra l'interroge tantôt sur ce qui est, a été, sera, tantôt sur ce qu'il doit faire, sur ce que le Seigneur attend de lui.

Zarathuštra demande aussi des directives. Plusieurs fois, ses questions concernent le moment où le Seigneur réalisera ses promesses, ou la manière dont il les réalisera.

Il n'est pas rare que le secours demandé le soit contre des ennemis, adorateurs de daeva, fauteurs de mauvais rites, mauvais maîtres des pays. Zarathuštra en veut à ses adversaires, qu'il combattra soit par la langue, soit par les armes.

L'un de ces ennemis est Grehma (ou : un *grehma*), un autre Bendva (ou, si c'est là un nom commun, le *bendva*), contre qui est dirigé le poème *Yasna* 49. Une autre fois, Zarathuštra évoque une insulte dont il a été victime, et qu'il n'a pas pardonnée.

Constamment s'affirme l'esprit combatif, agressif de Zarathuštra, correspondant au dualisme de sa doctrine. Zarathuštra sera vengé. Seuls doivent répondre à l'invitation du sacrifiant le Seigneur Sage et les entités de son cortège.

Zarathuštra aidera à passer le pont vers l'au-delà ceux qui l'auront aidé et se seront associés à lui dans la vraie religion, mais les autres, leur âme et leur conscience les fera trembler.

Le *Yasna* 29 est, comme nous l'avons dit, d'une composition particulière, en ce que d'autres acteurs, en plus de Zarathuštra et de son Dieu, y prennent la parole. En voici le canevas.

La vache se plaint de traitements cruels et cherche, auprès de son créateur, le maître qui lui est destiné et qui la soignera. Son créateur (sans doute : l'Esprit Saint) se tourne vers la Justesse. Mais celle-ci n'a personne. Le

seul recours est dans le Seigneur Sage. Le Seigneur Sage connaît les actes des démons et de leurs sectateurs, dont il est juge; mais il confirme que le sort de la vache n'est pas réglé par la Justesse. La vache a été créée pour l'éleveur; le Seigneur a institué la maxime par laquelle la vache donnera son lait (pour la libation et pour la nourriture) en échange des soins d'élevage. Il faut un pasteur pour appliquer cette maxime; (pour cette œuvre de bonne pensée) la Bonne Pensée doit désigner ce pasteur.

Mais la vache se plaint encore : faudra-t-il qu'elle se contente de la voix d'un homme faible, auquel elle souhaite de se fortifier par la libation? Et le poème se termine par un souhait et un appel.

Un thème fréquemment évoqué est la cosmogonie, mais le thème le plus fréquent de tous, et sans doute l'essentiel du message de Zarathuštra, c'est l'annonce des fins dernières. Le Royaume est proche. Justes et mensongers auront la juste récompense de leurs actes. Zarathuštra annonce le grand jugement et la rénovation du monde.

Le grand jugement se fera par une ordalie de feu.

Enfin, *Yasna* 53 est un sermon de mariage. La fille de Zarathuštra, Pouruciśta, se marie. (Selon une tradition plus tardive, elle épouse Jamaspa, l'un des grands du royaume et l'un des premiers convertis). Zarathuštra demande au Seigneur Sage la prospérité, pour lui-même et pour la communauté, pour preuve de l'excellence de sa religion. La communauté doit, par ses dispositions généreuses, mériter cette faveur.

APRÈS ZOROASTRE

CULTE D'AHURA MAZDĀ ET « PAGANISME » IRANIEN.

LES SEPT CHAPITRES

Cette partie de l'*Aveśta,* rédigée dans le même dialecte que les gāthā, reflète l'état de la religion du prophète dans les premiers temps de sa diffusion. On y voit le message de Zarathuštra se prolonger, mais aussi se contaminer de croyances plus anciennes, s'altérer aussi.

Où se passe cela? De tous les héros et héroïnes du zoroastrisme que nomme — sans plus — une partie non gāthique de l'*Avesta,* aucun n'est connu historiquement. La légende distingue particulièrement Saena, qui le premier ouvrit une école de prêtres. Elle le situe dans la région du lac Hamun (Sistan, au sud-ouest de l'Afghanistan), une cinquantaine d'années après la mort du prophète. Un chapitre du *Yasna* immédiatement consécutif aux *Sept chapitres* parle de prêtres qui vont au loin en mission.

Les *Sept chapitres* émanent de milieux cléricaux, car l'auteur demande à Ahura Mazdā « que les guerriers et les paysans nous soient soumis ». Les prêtres sont désignés par le terme *zaotar,* que s'appliquait déjà Zarathuštra, et par celui de *manthran* (expert en formules). Une grande valeur est attachée à l'exactitude des formules, des noms.

Le feu garde et accroît la prééminence qu'il avait dans le culte et la théologie du prophète. Il est appelé « feu d'Ahura Mazdā », « joie d'Ahura Mazdā », il est proclamé l'égal d'Aša et, d'autre part, identifié à l'Esprit Saint.

Une grande dignité s'attache aussi à la lumière; à la lumière terrestre et au soleil dans le ciel : les deux forment ensemble « le très beau corps d'Ahura Mazdā ». C'est en ce sens que Porphyre rapportera, dans sa *Vie de Pythagore,* que le corps de Horomazes est comme la lumière, tandis que son âme correspond à la vérité. Et, en Iran oriental, le nom d'Ohrmazd désignera, dans certains dialectes, le soleil.

C'est dans ce texte que survit l'ancienne conception d'Ahura, dieu du ciel qui a pour épouses les Eaux. Il en a aussi, sous son nom complet d'Ahura Mazdā, d'autres, qui s'appellent Armaiti, le Zèle, la Diligence, le Bon Conseil, le Bon Renom, etc., notions abstraites plus conformes au caractère de la religion du prophète.

Une notion qu'ignoraient les gāthā et que l'on trouve dans ce texte, c'est celle de fravaši. La première fois qu'elle apparaît, elle est affectée d'un complément qui en spécifie la valeur, en lui ajoutant la connotation morale qui lui manquait pour être admise dans le zoroastrisme : *ašaonam fravašiš naramca nairinamca* « (nous adorons) les fravaši des justes, hommes et femmes ». Une fois assimilé par le zoroastrisme, le terme a gardé sa valeur morale, qu'il n'a plus été nécessaire de spécifier, car il

allait de soi que seuls les esprits des justes étaient dignes d'un culte; mais l'acception du terme allait s'élargir dans deux autres directions. Un hymne de l'*Avesta,* consacré aux fravaši, parle notamment de celles d'hommes encore à naître. La fravaši est donc préexistante. D'autre part, le terme en vint à désigner une sorte de double céleste non seulement de chacune des créatures corporelles, mais même des divinités : Ahura Mazdā lui-même eut sa fravaši!

La doctrine des deux Esprits subsistera encore quelque temps, mais tout le délicat système des entités — à la fois divines et humaines — et de leurs relations à Ahura Mazdā est voué à l'oubli. Les entités sont appelées, à partir des *Sept chapitres,* « Saints Immortels » et sont divisées en mâles et femelles. Elles ne seront plus que des divinités comme les autres, parmi la foule des dieux dont le culte subsistait dans l'Iran « païen », et auxquels le zoroastrisme a fini par faire une place.

L'AVESTA NON GĀTHIQUE

Le reste de l'*Avesta* est rédigé en un dialecte un peu différent de celui des gāthā, et moins archaïque. Le chapitre faisant suite immédiatement aux *Sept chapitres* parle, nous l'avons vu, de prêtres en mission. Ces prêtres sont désignés par un terme, *athravan,* qu'ignoraient les gāthā mais qui pourtant paraît fort ancien, car on ne peut guère le séparer du terme sanskrit *atharvan* (qui figure notamment dans le nom d'un des quatre *Veda,* l'*Atharva-Veda* (livre de magie).

Le même chapitre comporte une autre « nouveauté » qui n'est, elle aussi, qu'un archaïsme. Le haoma, dont Zarathuštra ne savait dire que du mal, est ici l'objet d'un culte, parce qu'il favorise la vie et écarte la mort.

Enfin, Zarathuštra, lui aussi, est adoré, d'une haleine avec le Seigneur Sage : « Nous adorons Ahura Mazdā et Zarathuštra ».

La profession de foi zoroastrienne, peut-être une espèce de credo employé par les missionnaires, est encore imprégnée de la doctrine des gāthā, dont elle met en relief le dualisme tranché. Seuls y sont adorés, outre le prophète, Ahura Mazdā et les Saints Immortels. Il n'y est

pas question d'autres divinités, que pourtant l'Iran devait continuer à adorer.

LES HYMNES AUX ANCIENS DIEUX

Les dieux, réintroduits dans la religion qu'avait réformée le prophète, sont bien reconnaissables : Anāhitā comme déesse des eaux et de la fécondité, Mithra comme gardien des contrats, maître de vastes pâturages, compagnon du Soleil, Verethraghna et Vayu comme dieux de la victoire, etc. Mais on a pris soin de placer leur culte sous l'autorité d'Ahura Mazdā. L'hymne à Anāhitā commence ainsi : « Ahura Mazdā dit à Spitama Zarathuštra : Offre le sacrifice, ô Spitama Zarathuštra, à cette Eau mienne, Ardvī Sūrā Anāhitā, au loin répandue, guérissante, ennemie des daeva, fidèle à la loi d'Ahura... ». Parfois, Ahura Mazdā lui-même donne l'exemple, en rendant un culte à ces divinités : « À elle (à Anāhitā) sacrifia le créateur Ahura Mazdā, dans l'Airyanem Vaejo qu'arrose la bonne Daitya ; il lui offrait le haoma avec le lait, etc. ». Ou bien : « À lui (Vayu) sacrifia le créateur Ahura Mazdā, dans l'Airyanem Vaejo qu'arrose la bonne Daitya, sur un siège d'or, sous un dais d'or, sur un tapis d'or, etc. ». Certains savants modernes ont voulu voir ici la preuve qu'Anāhitā et Vayu avaient eu, dans certaines régions de l'Iran, le rang de dieux suprêmes, supérieurs à Ahura Mazdā. Mais c'est là une conclusion irrecevable. Car il faudrait admettre la même chose de Tištrya, l'étoile Sirius, dont il est dit qu'Ahura Mazdā lui a fait sacrifice. Or, on voit bien, dans ce dernier cas au moins, ce que signifie ce culte. Tištrya, qui s'est incarné successivement en un « jeune homme de quinze ans », en un « bœuf aux cornes d'or », et en un « beau cheval blanc aux oreilles jaunes, aux rênes d'or », affronte, sous cette dernière forme, un démon, démon de la sécheresse qui lui est apparu comme un cheval noir. C'est d'abord celui-ci qui a le dessus. Tištrya appelle alors Ahura Mazdā à son aide. Et que fait celui-ci pour le secourir ? Il lui offre un sacrifice ! « Alors moi, Ahura Mazdā, j'offre à Tištrya, le magnifique, le glorieux, un sacrifice consacré à son nom. Je lui apporte la force de dix chevaux, la force de dix chameaux, la force de dix taureaux, la force de

dix rivières ». On le voit, bien loin que le sacrifice accompli par Ahura Mazdā le place au-dessous de la divinité à laquelle il s'adresse, il est un moyen, pour lui, de la secourir, de la patronner.

La supériorité d'Ahura Mazdā s'exprime encore autrement : c'est lui qui a créé Mithra, c'est lui qui a créé Verethraghna. Mais il magnifie cependant cette créature, et le culte qui lui est dû, en plaçant celui-ci sur le même rang que celui qui lui est dû à lui-même : « Lorsque je créai Mithra, maître de vastes pâtures, ô Spitama Zarathuštra — ainsi commence l'hymne à Mithra —, je le créai aussi digne de sacrifice, aussi digne de prière que moi-même, Ahura Mazdā ». Une formule analogue, un peu développée, est employée à propos de Tištrya. Ainsi, la religion d'Ahura Mazdā fait aux cultes qu'elle accueille le maximum d'honneur compatible avec la prééminence du Seigneur Sage.

Et ces dieux sont encore incorporés au mazdéisme en ce sens qu'ils n'exaucent que les justes, les partisans d'Aša, et restent sourds aux prières et aux sacrifices des méchants, des partisans de la Druj. Par exemple, Anāhitā, invoquée successivement par le bon Yima et par le mauvais dragon Dahaka, accorde au premier ce qu'il demande, mais non au second; et de même pour les bons Thraetaona (Freton) et Keresaspa, et pour le méchant Franhrasyan; etc.

Ces hymnes contiennent une matière mythique très ancienne, qui nous sert à la reconstruction comparative de la religion indo-iranienne : c'est ici que l'on voit, par exemple, que Vivanhan est évidemment le même personnage que, dans l'Inde, Vivasvant, etc.

Parfois, un mythe résiste à toute interprétation : tel celui de Parva, « l'habile navigateur, qui, quand le héros vainqueur Thraetaona l'eut envoyé en l'air sous la forme d'un vautour », invoque Anāhitā :

Trois jours et trois nuits il vola de la sorte et chercha à regagner sa maison, sans pouvoir redescendre. Quand la troisième nuit s'acheva, il s'approcha de la brillante aurore; à l'aurore, il invoqua Ardvī Sūrā Anāhitā : Humide, Héroïque, Immaculée, accours à mon aide, assiste-moi! Je t'offrirai cent libations de haoma et de lait, purifiées et filtrées, près du fleuve Rangha, si je reviens vivant sur la terre créée par Ahura, à ma propre maison. L'Humide, l'Héroïque, l'Immaculée se

hâta vers lui, telle une belle jeune fille, puissante, de stature magnifique, ceinturée haut, élancée, noble, de haute naissance, ayant aux chevilles de brillantes chaussures aux lacets d'or. Elle le saisit par les bras, et il se fit aussitôt que, vite, il s'approcha de la terre créée par Ahura, jusqu'à sa propre maison, sain et sauf et indemne, tout à fait comme avant.

Dans l'hymne au *xvarenah* (gloire royale), de vieux motifs héroïques se sont combinés avec la doctrine des deux Esprits : ceux-ci se disputent la possession de cette « gloire ».

LE VIDEVDAT

Dans cette autre partie de l'*Aveſta,* plus précisément dans son premier et dans son dernier chapitres, ce ne sont plus les deux Esprits qui s'opposent l'un à l'autre. Par suite de l'identification de l'Esprit Saint avec Ahura Mazdā lui-même, c'est celui-ci qui se trouve maintenant confronté avec l'Esprit Destructeur. Ceci constitue une altération profonde du système de Zarathuštra : le prophète avait tenté de combiner un monothéisme, centré sur Ahura Mazdā, avec le dualisme de deux principes opposés, Justesse et Erreur. Il y était parvenu grâce au mythe des deux Esprits jumeaux et du choix qu'ils faisaient entre ces deux principes. Dans la nouvelle perspective, un absolu dualisme, dès l'origine, divise le monde, que se disputent Dieu (Ahura Mazdā) et le Diable (Anra Mainyu). Cette transformation découlait logiquement, nous l'avons dit, de l'identification d'Ahura Mazdā avec son Esprit Saint; il n'empêche que la conséquence ne semble pas avoir été aperçue avant le *Videvdat* et qu'il faut se demander, avec Gershevitch, à qui on doit en attribuer l'initiative. Un fragment du *Peri Philosophias* d'Aristote, conservé dans Diogène Laërce, paraît fournir la réponse : il y est enseigné que les Mages connaissaient deux principes, le bon et le mauvais *daïmón,* et que le premier de ceux-ci s'appelait Oromasdès (Zeus), l'autre Areimanios (Hadès). Que les Mages se soient en cela considérés comme disciples de Zoroastre, cela ressort du fait que Plutarque — ainsi que le note encore Gershevitch — attribue la même formule à « Zoroastre le Mage » (les rapports entre les Mages et la religion de Zoroastre

seront discutés plus loin) et que, chez les zoroastriens d'époque sassanide, cette même formule passait pour représenter l'essence même de la doctrine du prophète.

Tout le *Videvdat* est empreint du dualisme le plus systématique et le plus méticuleux. Son titre même signifie « loi contre les démons » et on le récite, en complément au *yasna* (sacrifice), à minuit, heure où les démons rôdent. Il s'agit de préserver la pureté de la création d'Ahura Mazdā et, quand cette pureté a été souillée, de la rétablir par des rites et des expiations. Tous les animaux sont répartis en « bons », qu'il est interdit de tuer, et « mauvais », qu'on est tenu de tuer. Le clivage universel s'étend au vocabulaire : il y a un autre mot pour « manger », « tête », « bouche », « courir », « mourir », etc., selon qu'il s'agit d'un être de la bonne ou de la mauvaise création.

L'ESCHATOLOGIE

Dans l'hymne aux fravaši, la vénération du prophète est développée, sa légende se forme : à sa naissance, les eaux et les plantes se sont réjouies et tous les êtres créés par l'Esprit Saint se sont félicités. Il fut non seulement le premier prêtre, mais le premier guerrier et le premier éleveur : il a fondé, en sa personne, les trois classes sociales. Et de même qu'il a eu un rôle de fondateur, il participera, en la personne de ses fils — miraculeusement nés de sa semence, que protègent, dans le lac Kansaoya, quatre-vingt-dix-neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-neuf fravaši, et d'une vierge qui s'y baignera — à l'eschatologie.

Celle-ci se développe, comme l'atteste l'hymne au xvarenah. Elle comporte désormais, explicitement, la croyance à la résurrection. Des témoignages grecs, ici encore, permettent de dater cette croyance : ce sont ceux de Théopompe, cité par Diogène Laërce, et d'Enée de Gaza. Cette doctrine s'enrichit de motifs héroïques : le Sauveur ultime, Aštvat-ereta (« Justesse incarnée »), malgré son nom abstrait, est armé de la massue des héros mythiques et met en fuite Aešma « Fureur », préludant ainsi à la bataille générale où les démons seront définitivement défaits.

L'Iran, contrairement à l'Inde, paraît avoir ignoré l'idée d'un sauveur pour chaque âge du monde et n'enseigne pas que ce soit chaque fois une réincarnation différente d'un même dieu. En Iran, la série des Sauveurs ne commence qu'avec Zarathuštra. Sans doute, celui-ci a eu des précurseurs, mais il serait abusif de lire la notion d'un sauveur unique, sujet d'incarnations successives, dans la formule de l'hymne aux fravaši « de *Gaya maretan* (l'Homme primordial) au *Saoshyant* (le Sauveur ultime). » C'en est tout au plus la lointaine amorce : on est encore loin de la notion gnostique du « nouvel Adam ».

LE PAYS DES ZOROASTRIENS

Où s'est opérée la contamination entre la doctrine du prophète et l'ancien « paganisme » iranien? L'hymne à Mithra nous fait entrevoir le pays des zoroastriens, quand on y dit que Mithra se lève à l'aurore derrière le mont Hara, précédant le soleil; qu'il gravit des hauteurs dorées, d'où il regarde tout le pays aryen : là les guerriers se préparent à l'attaque, là les pentes arrosées donnent pâture au bétail, là les lacs sont profonds et larges, là les fleuves bouillonnants se précipitent « vers la Margiane (région de Merv) qui dépend de la Harie (région de Hérat) », vers la Sogdiane, vers le Khwarezm. Mithra voit toutes les parties du monde et notamment la centrale, le Khwaniratha, séjour des bœufs (qui n'est qu'un autre nom, apparemment, du pays des zoroastriens). L'expression « Margiane dépendant de la Harie » doit signifier, comme le remarque Barr (*Aveśta,* p. 33), que la région de Merv était sous la domination politique de celle de Hérat, sa voisine. Cet état de choses peut fort bien représenter la confédération à laquelle Cyrus semble avoir eu affaire quand il a envahi ces régions et les a soumises d'un seul coup.

Un peu plus tard, si l'on s'en rapporte à l'hymne au xvarenah, la communauté s'étend vers le sud, car il y est question du puissant fleuve Haetumant, qui se répand dans le lac Kansaoya. Le fleuve est le Hilmand, le lac est le Hamun, à la frontière actuelle de l'Afghanistan et du Pakistan, angle Sud-Ouest. C'est dans cette région que se développe la légende de Zoroastre : les Sauveurs à venir, nous l'avons vu, naîtront de ce lac.

La religion zoroastrienne a fini par gagner l'Iran occidental. Mais quand? Le chapitre 19 du *Yasna* appelle la ville de Ragai « la zoroastrienne », ce qui paraît nous autoriser à situer là cette partie de l'*Avesta*. D'autre part, le *Videvdat* passe, aux yeux de certains savants, pour être l'œuvre des Mages de Médie, parce qu'il est empreint, comme on vient de le voir, d'un dualisme tranché et minutieux, ce qui est conforme à ce qu'Hérodote nous dit des usages et croyances de cette « tribu mède ». Mais le chapitre premier ne peut en aucun cas leur être attribué, puisque la liste des provinces qui en forme l'armature ne contient rien de plus oriental que Ragai : il n'est guère pensable que des Mèdes n'aient soufflé mot d'Ecbatane. Il faut que ce document soit encore bien oriental pour que son horizon ne s'étende pas encore jusqu'à la capitale de l'Empire mède (même si celui-ci n'est plus, à ce moment, qu'un souvenir). Dans ces conditions, on se prend à douter que Ragai, « la zoroastrienne », soit la Ragai dont nous connaissons les ruines près de Téhéran, et non plutôt quelque ville plus orientale, de localisation inconnue.

LES ACHÉMÉNIDES

Le problème crucial, pour qui cherche à situer le zoroastrisme dans l'histoire, est de savoir comment le rattacher aux Achéménides. Darius et ses successeurs professent le culte du « grand dieu Ahura Mazdā », créateur du ciel et de la terre. Si l'on pouvait être sûr que ce culte leur avait été enseigné par les disciples de Zoroastre ou par leurs successeurs, le problème serait en grande partie résolu. Il resterait à montrer quelles modifications ces souverains ont fait subir à la religion du prophète. Mais il n'est nullement prouvé — malgré la séduisante solution proposée par Barr et rappelée précédemment — que Zarathuštra ait été l'initiateur du culte de ce dieu; par conséquent, les Achéménides ont très bien pu adorer ce dieu indépendamment de tout contact avec le zoroastrisme. Du moins, les premiers d'entre eux : car — et ceci complique la question — il semble qu'avant la chute de la dynastie (par la conquête d'Alexandre), le zoroastrisme ait fini par être la religion de tout l'empire.

Il faut donc passer en revue les principaux souverains

achéménides et comparer ce que l'on sait de leur religion avec ce qu'enseigne l'*Avesta*.

LES SOUVERAINS ACHÉMÉNIDES

Pour Cyrus, c'est bientôt fait. Le seul dieu dont il parle, c'est Marduk : c'est aussi que le seul document qu'on ait de lui est un cylindre écrit en babylonien et destiné évidemment à ceux qui entendaient cette langue. S'il nous avait laissé un écrit adressé aux Juifs (qu'il libéra de leur captivité et de leur exil), sans doute l'y verrions-nous rendre hommage à Yahweh. Nous ne serions pas plus renseignés sur sa « véritable » religion — si tant est que cette expression ait un sens. Ce que nous savons, c'est qu'il a eu pour politique de laisser à chacun des peuples qu'il soumettait le libre exercice de sa religion et qu'il a même su, dans le cas de Babylone, jouer d'un culte contre un autre, à savoir, du culte de Marduk, traditionnel dans cette ville, contre celui de Sin que favorisait l'usurpateur Nabonide. Ainsi pouvait-il se présenter en libérateur, en restaurateur.

De Cambyse aussi il y a peu à dire : il adopta probablement la politique qu'avait suivie son père à Babylone.

Il en va autrement de Darius : la grande inscription qu'il fit graver à Behistun (dans la montagne, à mi-chemin entre Babylone et Hamadan) et les autres inscriptions datant de son règne, ainsi que de nombreux reliefs nous donnent quelque idée de sa religion. Mais c'est insuffisant.

Il n'y a, tout d'abord, rien à tirer de l'épisode Gaumata. Ce Mage, qui s'était fait passer pour le frère assassiné de Cambyse (s'il faut en croire Darius et Hérodote), avait détruit des *ayadanas* (lieux de culte). Quand Darius l'eut battu et prit le pouvoir, il les rétablit. On interprète ce geste, tantôt comme une réaction zoroastrienne, tantôt comme une mesure contre le zoroastrisme. Mais il est impossible de décider. On peut seulement supposer que le différend avait un caractère essentiellement politique et qu'il s'agissait avant tout, pour Darius, d'écarter l'influence mède.

Sur la façade de son tombeau rupestre, près de Persépolis, Darius s'est fait représenter devant un autel allumé,

la main droite levée en signe d'adoration, la gauche tenant son arc appuyé sur le sol. Au-dessus du roi et de l'autel, plane le disque ailé avec le buste d'Ahura Mazdā. Derrière celui-ci, dans le coin supérieur droit, un disque plein, renflé d'un croissant à son bord inférieur, paraît figurer le soleil et la lune.

Darius proclame Ahura Mazdā comme le plus grand des dieux, non comme le seul : cela n'eût pas été conforme à la politique inaugurée par Cyrus et qui était sans doute indispensable dans un empire si vaste et si varié. Un document atteste la tolérance royale, et même davantage, à l'égard d'un culte établi. C'est la lettre de Darius à Gadatas, gouverneur de Magnésie. Darius y reproche à ce fonctionnaire d'avoir imposé des taxes à ceux qui cultivent les terres consacrées à Apollon. En cela, dit-il, « tu méconnais les sentiments de mes ancêtres à l'égard de ce dieu, qui n'a jamais dit aux Perses que la vérité ». Il faut avouer que, si Darius a été zoroastrien, il était singulièrement large d'idées !

Xerxès châtia Babylone, qui s'était rebellée, en démolissant tous ses temples. C'est probablement à cette révolte et à sa répression qu'il fait allusion dans l'inscription où, après avoir dit qu'il a maté un soulèvement, il se targue d'avoir supprimé un culte de daeva et de l'avoir remplacé par celui d'Ahura Mazdā « à pratiquer au moment prescrit et avec révérence » (Telle est la traduction proposée par Rüdiger Schmitt). Cette mesure ne le caractérise pas sûrement — comme on l'a souvent soutenu — comme défenseur du zoroastrisme : on a vu que la défaveur des daeva est probablement antérieure à Zarathuštra.

C'est du règne d'Artaxerxès Ier que date l'enquête d'Hérodote. Il faudrait donc s'étonner, si ce souverain avait été zoroastrien, qu'Hérodote ne mentionne ni le système de Zoroastre, ni même nommément Ahura Mazdā. On a voulu expliquer ce silence en disant qu'Hérodote a décrit la religion à un niveau populaire, dont tous ces traits étaient absents. Il faut aussi compter avec l'insuffisance de son information, qui lui fait prendre Mithra pour une déesse, et aussi, semble-t-il, avec le désir, flagrant chez lui, d'étonner le lecteur en insistant sur l'étrangeté, vraiment « barbare », d'une religion sans idoles, ni temples, ni autels (ce qui n'est même pas à

moitié vrai); de le charmer, aussi, par le tableau d'une religion aussi naturelle que possible : on y adore le ciel et les éléments, les viandes sont servies aux dieux sur de l'herbe, etc.

Le règne d'Artaxerxès II est remarquable par le fait qu'on y voit pour la première fois mentionnés, dans les inscriptions, avec Ahura Mazdā, Mithra et Anāhitā. Cela ne prouve pas que ces dieux n'aient pas été honorés auparavant, qu'ils n'aient pas été parmi ceux dont Ahura Mazdā était le plus grand. Ce qui est probable, c'est qu'une forme nouvelle du culte de ces divinités, avec statues à la grecque, fut introduite à ce moment. C'est attesté tout au moins pour Anāhitā, grâce au témoignage de Bérose, conservé chez Clément d'Alexandrie, selon lequel des idoles de cette déesse furent introduites, sous ce roi, à Babylone, à Suse, à Ecbatane, et son culte étendu à la Perse, à la Bactriane, à Damas et à Sardes.

LE CALENDRIER

Les Achéménides utilisaient un calendrier où les noms des mois se rapportaient presque tous, peut-être tous, à la vie paysanne; les deux ou trois noms qui paraissent y avoir un caractère religieux n'ont rien de spécifiquement zoroastrien : Bagayadi « honorant Baga (dieu associé à Mithra) », Açiyadiya « honorant le Feu », Anamaka « Innommé ». Comme l'a observé Gershevitch en étudiant les tablettes du trésor de Persépolis, ce vieux calendrier était encore seul en usage sous Xerxès et au moins pendant les cinq premières années du règne d'Artaxerxès Ier.

Plus tard — à partir d'une date qui reste à déterminer — fut en vigueur un autre calendrier, fondé sur un nouveau comput venu d'Égypte. Les noms des mois y reflètent la religion zoroastrienne, et plus exactement le zoroastrisme composite que représente l'*Avesta* et où la pure doctrine du prophète s'est mêlée, comme on l'a vu ci-dessus, d'anciens éléments « païens ». Ces noms, attestés pour la Cappadoce dans des textes d'astronomes grecs, sont Artana (soit Artavnam « les Bienheureux »), Artēuestē (soit Arta Vahishta « Justesse excellente »), Aroatata (soit Haurvatat « Intégrité »), Teiri (soit Tir,

identifié à Tištrya, astre caniculaire), Amartata (soit Ameretat « Immortalité »), Xathriorē (soit Xšathra Vairya « Empire désirable »), Mithre (Mithra), Apomenapa (Apam Napat « le petit-fils des Eaux »), Athra « le Feu », Dathusa « le Créateur », Osmana (soit Vohu Manah « Bonne Pensée ») et Sondara (soit Sentā, forme vieux-perse de Spenta Armaiti « Sainte Application »). On le voit, les entités du système de Zarathuštra y voisinent avec d'anciennes divinités comme Mithra, Apam Napat, etc. Le caractère zoroastrien de cette liste ne peut faire de doute, et c'est une erreur d'Altheim, d'écrire à ce sujet : « *An Duchesne-Guillemin's Calendrier zoroastrien glaube ich nicht* ».

La première fois que l'usage d'un de ces noms de mois est attesté, c'est dans l'inscription araméenne de Naqš i Rustam, où l'on peut lire les mots *m'hy sndrm*..., c'est-à-dire « du mois de Sandaramat ». Cette inscription date du temps de Séleucos Nikator. Mais ces noms zoroastriens doivent avoir été adoptés antérieurement à l'invasion d'Alexandre, qui fit tomber en défaveur, pour plusieurs siècles, la religion iranienne. Il résulterait des calculs de deux savants (Hildegarde Lewy et S. Taqizadeh) que le comput nouveau, sinon les nouveaux noms, aurait été introduit en ~ 441, donc sous Artaxerxès Ier. On peut supposer, par économie d'hypothèses, que les noms aussi datent de ce moment-là. Cela signifierait que, sous ce souverain, l'amalgame entre la religion du prophète et l'ancienne religion de l'Iran était chose faite, reconnue officiellement. On peut même tenter de préciser : c'est ainsi que Gershevitch, considérant qu'un tel amalgame constituait une violence faite à l'héritage du prophète, en conclut que seul un puissant souverain peut s'être permis ce coup de force. Quel souverain? Gershevitch avait d'abord pensé à Darius; mais l'argument tiré du calendrier lui a fait ensuite choisir Artaxerxès Ier. C'est de celui-ci que serait parti le principe d'une contamination, laquelle se serait alors réalisée sous la forme, notamment, des hymnes à Mithra, à Anāhitā etc., dont nous avons parlé précédemment.

Cependant Bickermann, en une étude récente des traditions relatives au calendrier, ôte toute valeur probante aux conclusions de Lewy et de Taqizadeh et n'admet, comme premiers documents de l'emploi du

calendrier mazdéen, que les ostraca de Nisa, capitale des Parthes (~ 1er siècle).

Reste à savoir qui rédigea les hymnes. Gershevitch propose : les Mages.

LES MAGES

Ceux-ci étaient, originellement, une tribu mède, selon le témoignage d'Hérodote. Ils n'enterraient ni ne brûlaient leurs morts, mais les exposaient aux oiseaux. Ils pratiquaient le mariage consanguin, étaient spécialistes en oniromancie, astrologie, magie. Ils avaient une conception dualiste du monde, distinguant entre les animaux à préserver et ceux à tuer. Quand Darius réussit à abattre Gaumata, il le mit à mort ainsi que quelques autres Mages, et l'événement fut désormais commémoré par une fête qu'on appelait « Meurtre des Mages ». Cependant, leur influence ne cessa de s'accroître dans l'État, au point qu'Hérodote put écrire qu'il n'était pas licite d'offrir un sacrifice sans le secours d'un Mage : ce qui veut dire qu'ils s'étaient assuré le monopole de la religion.

Ayant ce monopole, ils se donnèrent pour les disciples de Zoroastre : aussi, mainte source grecque donne-t-elle celui-ci pour un Mage. Cette opinion, qui a été reprise et défendue il y a trente-cinq ans par le P. Messina, se heurte à une grave difficulté : si Zarathuštra avait été un Mage, on s'attendrait à ce que l'*Avesta* l'appelle ainsi. Or, non seulement il n'en est rien, mais le terme *magu* « mage » est totalement absent des gāthā et ne figure qu'une seule fois dans le reste de l'*Avesta*.

Cependant, les gāthā avaient un mot, *magavan,* ressemblant à celui-là et qui lui était peut-être, en définitive, apparenté. On peut l'interpréter, en se fondant sur le sanskrit *maghavan,* qui veut dire « généreux », comme signifiant « ayant part au don mystique, au sacrement ». L'existence de ce terme dans la tradition zoroastrienne, sa ressemblance et peut-être son affinité avec le nom des Mages mèdes, a sans doute permis plus facilement à ceux-ci de s'approprier le zoroastrisme.

Ils se trouvaient être, le cas échéant, les instruments tout indiqués d'Artaxerxès Ier pour la réalisation de sa réforme éclectique.

OMISSIONS ET DIVERGENCES

Dans l'hypothèse qui vient d'être résumée, l'Ahura Mazdā qu'adorait, après ses prédécesseurs au trône, Artaxerxès Ier était le dieu de Zarathuštra. Mais il reste surprenant que la religion des premiers Achéménides, depuis Darius — pratiquement : celle de Darius et de Xerxès — ressemble si peu au message du prophète. Ahura Mazdā y est le dieu puissant, le plus grand des dieux; c'est lui qui fait les rois et les protège, leur donne réussite et victoire. Il les assiste, parce qu'ils sont justes, contre les ennemis qu'inspire l'erreur ou tromperie : le terme *drauga* ici employé n'est pas tellement différent de la *druj* avestique qu'il ne puisse s'expliquer par la différence des dialectes; de même, le vieux-perse a pu rendre par *draujana* ce que l'avestique exprimait par *dregvant* : « le trompeur, le méchant ».

L'omission de toutes les entités si caractéristiques de la doctrine gāthique, y compris celle des deux Esprits, constitue une objection grave à la thèse du zoroastrisme de Darius et de Xerxès. Même ce dernier, qui emploie le dérivé *artavan* d'*arta,* l'emploie dans un sens uniquement eschatologique, comparable à l'usage védique mais qui n'a rien de spécifiquement zoroastrien.

L'atmosphère morale des inscriptions achéménides peut paraître analogue à l'éthique des gāthā; mais l'analogie est trop vague pour que l'on puisse conclure à une filiation. Ahura Mazdā, qui a créé le ciel et la terre, a fait Darius roi et a destiné l'homme au bonheur, mais il exige qu'on suive le droit chemin. À ceux dont il est l'ami, il accorde famille nombreuse et longue vie, protection contre les ennemis, la famine, la tromperie; quant aux autres, il les frappe et les prive de descendance. À l'exemple d'Ahura Mazdā, Darius est ami de la justice, ennemi du méchant. Et la faveur du dieu s'étend non seulement à cette vie, mais à l'autre. Comme le dit Xerxès : « Quiconque respectera la loi d'Ahura Mazdā et l'adorera avec révérence au moment prescrit sera heureux vivant, bienheureux mort ».

Quoi qu'il en soit, même si Darius connut la doctrine de Zarathuštra, on peut croire que, comme chef de tant de provinces et de nations différentes, il n'avait que faire du

système dogmatique, nettement défini, d'un clergé spécialisé. Le moment n'était pas encore venu d'une Église, à la façon sassanide : ceci aurait contredit toute l'attitude de Darius envers les sujets de son jeune empire.

Le Darius qui rebâtit les ayadanas détruits par le Mage Gaumata, et où étaient sans doute adorés « tous les autres dieux qui existent », était le même homme qui écarta apparemment, selon la première hypothèse de Gershevitch, tout ce qui, dans le mazdéisme, était de nature à lui aliéner la bonne volonté du peuple plutôt qu'à consolider l'empire. Il n'avait, par exemple, nul besoin de la valeur eschatologique de *xšathra*; l'insistance des gāthā sur le royaume à venir eût semblé déplacée; car ce qui importait était de donner son propre règne comme le règne de Dieu, déjà réalisé.

LES ARSACIDES

La conquête d'Alexandre provoqua une rupture dans l'histoire de l'Iran et notamment, pour plusieurs siècles, une éclipse de sa religion. Même les Arsacides, dynastie d'origine parthe, donc iranienne, qui évinça, à partir de la fin du ~ IIIe siècle, les Séleucides, commencèrent par s'helléniser. Il dut en être un peu de même des Mages, qui d'autre part subissaient l'ascendant de la religion astrale des Sémites.

Par un curieux retour, le prestige de l'Iran ne cessa de croître aux yeux des Grecs, si bien que, pour donner du poids à n'importe quel écrit de magie, d'alchimie ou d'astrologie, on ne trouvait rien de mieux que de les placer sous l'autorité de Zoroastre ou de quelque autre prétendu Mage. Mais ces écrits ne contenaient rien ou presque rien d'iranien.

C'est seulement à partir du milieu du Ier siècle qu'une réaction se dessine officiellement, en Iran, contre l'hellénisme. On emploie, sur les monnaies, l'écriture pehlevie. Les dieux iraniens reparaissent : ils ne figuraient jusque-là que dans les noms des rois arsacides — Mithridate, Tiridate, Artaban — ou bien alors, sous des déguisements grecs.

LE MONUMENT DE COMMAGÈNE

Un monument isolé, bâti un siècle plus tôt sur une sorte d'acropole par le roi Antiochus de Commagène, nous livre une liste de dieux iraniens avec leur interprétation grecque (en un ou plusieurs dieux, selon le cas) : Zeus Oromazdes; Apollon Mithras Hélios Hermès; Artagnès (c'est-à-dire Verethraghna) Héraclès Arès; « ma patrie Commagène qui nourrit tout ». (Dans ce dernier cas, l'équivalent iranien manque).

Les fouilles faites à la ville voisine, récemment découverte, d'Apamée du Nymphée ont révélé les mêmes dieux, sauf que la déesse y est Héra (elle aussi sans contre-partie iranienne). Peut-être « Commagène » et « Héra » ne sont-elles que des substituts d'une déesse locale, Argandènè, attestée à Apamée de l'Euphrate. Les rites et croyances reflétés dans les inscriptions de Commagène, n'ayant rien d'iranien, ni de spécifiquement grec, ne sont peut-être, selon une suggestion orale d'E. Laroche, qu'une survivance de l'ancienne religion anatolienne.

MITHRA

Le plus important de ces quatre dieux est sans doute Mithra, bien qu'il ne soit nommé — traditionnellement — qu'en second lieu. Car il est identifié à trois dieux grecs, Apollon, Hélios et Hermès.

Cette importance de Mithra ne se reflète qu'imparfaitement dans l'*Avesta*. Un passage du *Videvdat* décrit, comme le premier séjour des bienheureux, l'endroit où le culte est accompli avec tous les accessoires obligés, bois à brûler, baresman, lait ou viande, mortier à broyer le haoma; or, ce culte n'est pas, comme on s'y attendrait, adressé à Ahura Mazdā, mais à Mithra (et à son adjoint Rama). Ce passage est seul, dans un *Avesta* qu'a peut-être épuré, au bénéfice du seul Ahura Mazdā, l'orthodoxie sassanide, à témoigner de l'hégémonie de Mithra à l'époque précédente.

De même, les écrits pehlevis (de date sassanide ou postérieure) qui n'assignent à Mithra qu'un rôle secondaire dans l'eschatologie — celui de lieutenant d'Ohrmazd

envoyé au secours d'un précurseur du sauveur final — ne laissent pas soupçonner l'importance de ce dieu, sur lequel nous renseignent plus impartialement (encore que de façon fragmentaire ou allusive) les mystères romains et quelques textes latins et grecs.

Sur le relief trouvé à Dieburg en 1926, on voit Phaéthon recevant du Soleil la permission de conduire son char. Or, Platon déjà voyait dans ce mythe une allusion aux conflagrations qui ravageaient périodiquement l'univers. Les mithraïstes ont probablement voulu, en identifiant Mithra à Phaéton, symboliser l'intervention de leur dieu dans l'incendie final.

La *Cosmogonie* de Dion de Pruse prouve que, déjà en Asie Mineure au 1er siècle, les « Mages hellénisés » professaient, à la manière stoïcienne, la doctrine de l'embrasement. Dion attribue en effet cette cosmogonie à « Zoroastre et aux enfants des Mages qui l'ont apprise de lui ».

Un dernier témoignage concerne le rôle eschatologique de Mithra; c'est un texte de Tertullien : *imaginem resurrectionis inducit,* dit-il. Mithra devait, apparemment, être représenté ressuscitant les morts à la fin des temps.

Enfin, certains textes grecs et latins, qui remontent aux premiers siècles de notre ère ou même jusqu'aux deux premiers siècles avant, sans mentionner expressément Mithra, prouvent la diffusion, de la Babylonie à l'Italie, de la croyance en un sauveur solaire. Ce sont les livres sibyllins, les oracles du Potier et d'Hystaspe et, finalement, Virgile dans sa *IVe Églogue*. Se fondant sur ces textes et, d'autre part, sur le fait que Mithra était un dieu solaire, souvent identifié au Soleil, Cumont a reconstruit *la Fin du Monde selon les Mages occidentaux*. « Quand les temps seront révolus, écrit-il, Mithra redescendra du ciel sur la terre, il ressuscitera tous les hommes et versera aux bons un breuvage merveilleux, qui leur assurera l'immortalité, tandis que les méchants seront anéantis avec Ahriman lui-même par le feu qui consumera l'univers ».

ZURVAN

Zurvan non plus ne semble pas avoir dans l'*Avesta,* par suite de remaniements tendancieux, la place qui était

la sienne à l'époque arsacide et qui a dû être tellement importante, au début du ~ IIIe siècle, que son nom fut choisi par les manichéens comme équivalent iranien de leur grand dieu, autrement appelé « Père de la Grandeur ». De même, plus tard, le silence quasi total des livres pehlevis à son sujet est démenti par les témoignages étrangers.

Zurvan est mentionné dans l'*Aveſta,* soit comme auteur des chemins qui conduisent à l'au-delà (rôle analogue à celui de Vayu), soit, en même temps que Thwaša « l'Espace » et Vayu, comme Temps infini. De plus, une distinction est faite entre Zurvan akarana « Temps infini » et Zurvan daregho-xvadata « Temps longtemps autonome ». Ceci suppose une certaine théorie de la production du temps, dont il sera question dans les ouvrages pehlevis : le Temps longtemps autonome procède du Temps infini, dure douze mille ans et y retourne.

Zurvan s'interprétait en grec par Aion, qui depuis Platon (par un processus qui a commencé chez Empédocle, comme l'a montré Schwabl) avait pris le pas sur Chronos. Les nombreux reliefs et ſtatues à tête d'homme ou de lion, mais au corps enroulé dans un serpent, qui faisaient partie de l'iconographie des Myſtères de Mithra, représentent incontestablement Aion. Le serpent, les signes du Zodiaque, les clés pour ouvrir et fermer passage aux aſtres et aux âmes, les quatre ailes symbolisant les saisons ou les vents caractérisent un grand dieu cosmique; et la tête de lion, avec le serpent, rappelle l'Aion des papyrus magiques. L'idée que ces figurations représentent Ahriman est sans fondement suffisant.

TÉMOIGNAGES GRECS ET CULTE D'ANĀHITĀ

Strabon, Diodore, Pausanias et Appien nous renseignent sur les cultes iraniens à l'époque arsacide. Selon le résumé qu'en donne Erdmann :

Strabon rapporte qu'en Cappadoce la tribu des Mages eſt très nombreuse, pour servir les nombreux sanctuaires qui y sont consacrés aux divinités perses. À côté de ces sanctuaires, où l'on offrait notamment des sacrifices d'animaux, il y avait

des Pyraitheia, comportant une grande chambre au milieu de laquelle un autel supportait un feu éternel. Chaque jour, les Mages entraient dans cette chambre et y restaient à peu près une heure en chantant devant le feu. Chacun tenait à la main un faisceau de baguettes et portait sur la tête une tiare dont les bouts, revenant sur les joues, couvraient la bouche. Les mêmes rites étaient accomplis dans les sanctuaires d'Anāhitā et d'Omanos, divinités auxquelles étaient aussi consacrées des chambres.

Diodore raconte qu'à la mort du roi, on avait éteint le feu.

Pausanias dit des Lydiens que, dans chacun de leurs sanctuaires, il y avait une maison et, dans celle-ci, sur l'autel, de la cendre d'une autre couleur que la cendre ordinaire. Quand un Mage entrait et avait apporté du nouveau bois à l'autel, il se mettait d'abord une tiare sur la tête, puis il chantait l'invocation aux dieux, en une langue barbare inintelligible aux Hellènes. Et il fallait allumer le bois sans feu et en faire jaillir la flamme.

Appien décrit en détail un sacrifice que Mithridate offre à Zeus Patrios et, même s'il ne nous disait pas que les rois perses de Pasargades procédaient de même, nous verrions qu'il s'agit de formes du culte du Feu.

Selon Isidore de Charax, un « feu immortel » brûlait dans le sanctuaire d'Asaak, où s'était fait couronner le premier Arsacide.

Concernant le culte d'Anāhitā, le même auteur signale à Ecbatane un temple d'Anaïtis où l'on sacrifie « en permanence », c'est-à-dire où le feu est perpétuellement allumé. Dans la même ville, Polybe parle de la statue et du temple d'Ainê (corruption d'Anaïtis), que voulut piller Antiochus III en ~ 209.

Elien cite un temple d'Anaïtis en Elymaïde, où étaient entretenus des lions apprivoisés.

Des statuettes et reliefs d'époque arsacide paraissent représenter Anāhitā : notamment la statuette de bronze de Nihavand (musée de Téhéran), la terre-cuite de Suse (Louvre) et celle qui est conservée à Berlin et où l'identité de la déesse est précisée par divers détails, notamment son emblème, l'étoile-rosette (planète Vénus).

Anaïtis était particulièremeut populaire en Lydie, en Phrygie, (Philadelphie, Hiérocésarée, Hypaipa), dans le Pont (Zela) et en Cappadoce. À Zela, dit Strabon, se pra-

tiquait la prostitution en l'honneur de la déesse. Était-ce un trait du culte iranien? Nous ne sommes pas sûrs du contraire. Wikander, suggère que « la polémique contre la prostituée, qu'on peut lire en divers passages de l'*Avesta* et notamment dans l'hymne d'Anāhitā, est dirigée très vraisemblablement contre des formes concurrentes de son culte, où cet usage était reçu ».

Plutarque évoque un autre genre de culte quand il parle du « temple de la déesse guerrière que l'on pourrait comparer à Athéna ». « L'allusion à Anāhitā est évidente, écrit justement M.-L. Chaumont (RHR, 1958), mais il est incertain, poursuit-elle, si l'expression de *thea polemiké* s'applique à l'Anāhitā vénérée par Artaxerxès II ou bien à ce qu'elle était devenue à l'époque de Plutarque ». Il semble certain en tout cas que le caractère guerrier de cette déesse, à laquelle les Sassanides allaient consacrer des têtes d'ennemis vaincus, remonte au moins au Ier siècle. On peut probablement remonter plus haut encore, grâce au témoignage d'Hérodote sur Xerxès sacrifiant, en partant pour la guerre, à « Athéna Troyenne ».

SRAOŠA ET HAOMA

Ces deux divinités ont une grande importance dans le rituel, en particulier dans le sacrifice, où elles ne le cèdent, avec le Feu et l'Eau, qu'à Ahura Mazdā lui-même.

Un passage du *Videvdat*, qu'a mis en relief Molé, fait voir le rôle de Sraoša comme mainteneur de l'orthodoxie rituelle :

Qui, ô Ahura Mazdā, est celui qui, il me semble, a emporté la prospérité et le progrès, a apporté la maladie et la destruction? Alors Ahura Mazdā : C'est, ô juste Zarathuštra, l'hérétique impie qui, dans cette existence corporelle, fait des oblations sans connaître les prescriptions de la religion mazdéenne sur l'office du purificateur... Point ne rentreront dans ce pays et cette région ni zèle, ni libations, ni santé, ni guérison, ni prospérité, ni croissance, ni épanouissement du blé et des pâturages avant que ne soit tué sur place cet hérétique impie, avant qu'on ait adoré sur place le bon Sraoša de ce pays, trois jours durant, trois nuits durant, feu rallumé, baresman tendu, haoma déposé.

On voit que Sraoša, substitut zoroastrien d'Airyaman, patronne toujours la prospérité des êtres; mais que, selon l'étymologie de son nom, « Discipline », il n'accorde sa faveur qu'à ceux qui obéissent strictement au règlement du rituel.

Étant d'autre part associé à Mithra, comme l'était Airyaman, mais particulièrement comme assesseur (avec Rašnu) de Mithra dans le jugement des âmes, il a fini par être invoqué comme le psychopompe. Toute une section du sacrifice, qui peut se dire à part en l'honneur des morts, s'appelle chez les parsis, *Sroš Darun,* du nom du *darun,* pain que l'on consacre en l'honneur de cette divinité.

Le sacrifice de Haoma est, comme on l'a vu, celui d'un dieu mourant offert à un dieu. De plus, celui-ci est son père : Haoma parle en effet d'Ahura Mazdā, dans un passage de l'*Avesta,* comme du Père. Si l'on considère, en outre, qu'après l'oblation, le prêtre et les fidèles consomment la victime sous des espèces non sanglantes et, ce faisant, participent à l'immortalité du dieu, en gage de vie éternelle et de résurrection, on reconnaîtra, à la suite de Zaehner, que cette conception rappelle de façon frappante la messe catholique.

Il faut aussitôt corriger cette impression en observant que les deux religions diffèrent dans l'importance qu'elles accordent à cette idéologie. Ce qui est au centre même de la liturgie chrétienne est à peine entrevu dans le rituel mazdéen — qui ne peut se référer à un fait historique comme la crucifixion.

LA LITURGIE DU SACRIFICE

Le sacrifice de haoma, et plus généralement le yasna dans son ensemble est une opération vivifiante, semblable au sacrifice du soma dans l'Inde.

Il est censé favoriser particulièrement la procréation. Les héros qui, les premiers, selon l'hymne à Haoma, pressurèrent le haoma reçurent tous, pour unique faveur, une progéniture. C'est dans la même intention que Zurvan a sacrifié pendant mille ans et que, dans l'Inde, Prajāpati offrit le *ghee* au feu. Et, de même que l'adversaire le plus acharné de Prajāpati est Mṛtyu « la Mort », de même, Haoma est l'ennemi des daeva et de la

Mort. Le *hom* était naguère donné aux mourants : viatique, parce qu'aliment d'immortalité. De la même façon, les chantres védiques qui ont bu le soma sont immortels; et, selon les brāhmaṇa, le sacrifice élève le sacrifiant au monde céleste.

On lutte contre les daeva en frappant le mortier à haoma avec le pilon : de même, dans l'Inde : Manu avait des vases; s'ils étaient choqués, tous les asura cessaient d'exister ce jour-là! Mais une seconde signification sera ajoutée, tardivement, notons-le (par le *Dabistan*, compilation du XVIIe siècle) : selon cet ouvrage, le son du pilon a une valeur eschatologique; il évoque les pensées, paroles, actions qui auront lieu à la venue du Sauveur.

À tout moment la vertu vivifiante est manifestée dans le yasna. Ainsi, l'eau, le baresman et des supports en croissant de lune s'emploient ensemble en un même rite; et le rameau de grenadiers est un banal symbole de fécondité, de même que le lait, appelé précisément *jivam* « vivant ».

Mais le yasna est le plus souvent accompli en faveur des morts, évidemment pour nourrir leur immortalité. C'est aux morts particulièrement qu'est destinée l'offrande de *darun* (pain consacré), accompagné de ghee.

On peut aller plus loin : non seulement l'eschatologie individuelle peut-être en cause, mais aussi, comme on vient de le voir à propos du son du pilon selon le *Dabistan*, l'eschatologie générale : la venue du Sauveur de la fin des temps. C'est ce qu'a bien montré Molé, qui a établi que le yasna est la commémoration d'une cosmogonie, dont il est la réactivation annuelle, ou quotidienne; annonce une eschatologie et l'anticipe; et que de plus, le yasna rappelle l'événement central de l'histoire — à égale distance du Commencement et de la Fin — : la venue de Zarathuštra, révélateur de la vraie religion.

Cette valeur ou fonction du sacrifice est reflétée par certains textes de l'*Avesta* non-gāthique et par des commentaires pehlevis. Mais est-elle déjà visible dans les gāthā? C'est ici que je ne puis plus suivre Molé. Quand il écrit que « les gāthā forment un ensemble parfaitement cohérent », il me semble exprimer ce qu'il aimerait plutôt que ce qu'il a pu constater. « À voir les choses de haut, écrit-il encore, les gāthā s'organisent selon le schéma Origines-Révélation-Rénovation ». Or, admet-

tons qu'à une certaine époque — quand les textes du *Yasna* ont été mis dans l'ordre où nous les avons — on ait tendu à imposer ce schéma : ceci ressort assez clairement, Molé l'a montré, des trois premières gāthā. Mais qu'en est-il de la quatrième, et surtout de la cinquième ? Elles font l'effet de textes peu appropriés à un cadre auquel elles préexistaient et dans lequel on les a introduites de force. Pourquoi, par exemple, Vištaspa, déjà nommé dans la première gāthā et mis en vedette dans la deuxième (*Yasna* 46), ce qui s'explique bien si celle-ci concerne principalement la Révélation, pourquoi est-il de nouveau l'objet — et l'objet central — de toute la quatrième gāthā ?

Molé répond à cela que « les deux dernières gāthā se situent dans une perspective chronologique différente. *Yasna* 51 insiste sur la valeur exemplaire de l'office de Zoroastre et de l'initiation de Vištaspa ». Mais il eût été bien facile, si telle était la signification essentielle de cette gāthā, de la placer à côté de la seconde, s'il est vrai que celle-ci concernait principalement la Révélation.

N'est-il pas étonnant, d'une façon générale, si les gāthā se succédaient en un ordre logique et clair, comme le voudrait Molé, que cette succession ait été interrompue, et par deux fois, pour faire place à des textes, — les *Sept Chapitres* et celui qui leur fait suite, puis le chapitre 52 — qui certainement sont étrangers à cet ordre ?

Davantage : l'idéologie ritualiste qui paraît avoir commandé l'arrangement des gāthā, au moins en partie, n'a pas affecté le rite lui-même. Car, dans le déroulement de la cérémonie du yasna, la récitation des gāthā est à peu près sans aucun rapport avec les gestes de l'officiant. « Il est licite de s'imaginer, écrit Molé, que la récitation des gāthā accompagnait autrefois des opérations rituelles et que peu à peu, d'autres textes qui leur furent ajoutés par la suite les ont supplantées ». Il est licite de l'imaginer, mais pourquoi, si un lien exista jamais entre les gestes et les gāthā, pourquoi, aujourd'hui, les gestes cessent-ils dès l'achèvement de la première gāthā ?

Les gāthā ont peut-être toujours eu un caractère rituel ; mais ne sommes-nous pas amenés à penser qu'il s'agissait d'un rituel différent de celui auquel elles ont été, après coup, ajoutées, sans jamais s'y intégrer vraiment ? Chaque poème gāthique paraît avoir été composé —

comme chaque hymne du *Veda* — pour accompagner un sacrifice : autant de sacrifices distincts, à l'origine, que de poèmes. Nous sommes confrontés, bon gré mal gré, on le voit, avec un problème génétique.

Molé refuse d'aborder la question du Zarathuštra historique et de son rôle dans l'évolution religieuse de l'Iran. C'est se résoudre à ne rien expliquer de toute la singulière aventure spirituelle de ce pays. Je ne comprends pas qu'on élimine toute cette histoire en déclarant que, puisque l'opposition entre ahura et daeva est déjà de date indo-iranienne, « à aucun moment il n'y a de changement de perspective qui oblige à supposer l'intervention d'un réformateur »!

Dans sa conception statique de la religion iranienne, Molé paraît avoir été guidé, d'une part, par un préjugé anti-évolutionniste qui n'est que trop à la mode (réaction contre le « stupide » dix-neuvième siècle); et d'autre part par la vue, toute statique elle aussi, que les théologiens sassanides s'étaient faite de l'*Avesta,* dont ils classaient les vingt-et-un livres (alors existants; il n'en reste que le quart, environ) en gāthiques, rituels et juridiques. Il suppose que chaque catégorie s'adressait — au moins en principe — à un public différent : les gāthā aux théologiens et initiés; les autres hymnes aux rois et à l'aristocratie; les lois au commun des mortels. Appliquant ce schéma à l'histoire religieuse de l'Iran, il l'aplatit en trois cercles concentriques.

Mais le rôle de Zarathuštra, outre qu'il est attesté par les témoignages grecs, n'échappe pas complètement à nos prises. C'est ce qui doit ressortir, je l'espère, de tout l'exposé qui précède. Il me paraît impossible de refuser à Zarathuštra au moins trois choses : la lutte contre les daeva et leur culte, l'opposition aux anciens prêtres « murmureurs » et « sacrificateurs », l'exclusion de Mithra; le système grandiose et délicat des entités, à la fois divines et humaines et en relations variées avec le Seigneur Sage; la notion d'un choix primordial, exemple proposé à tout homme, qui se trouve ainsi appelé, sa vie durant, à prendre part au grand combat que livrent les puissances célestes, à travers toute l'histoire du monde, pour le triomphe du bien sur le mal.

Que ces innovations aient été, dans la suite, en grande partie résorbées dans le vieux paganisme iranien qui

survivait, cela n'a peut-être pas empêché le message de Zarathuštra de constituer un ferment.

Ce message s'est amalgamé durablement à l'ancienne religion, grâce à l'insertion des gāthā dans l'antique cérémonie du sacrifice. Et — ne l'oublions pas — l'idéologie même qui allait finalement coiffer ce sacrifice est une conséquence de l'activité du prophète-réformateur et de sa renommée : la vénération croissante dont sa personne était devenue l'objet développa la doctrine des Sauveurs à venir en une eschatologie de plus en plus détaillée et concrète; cependant que la spéculation sur l'efficacité du sacrifice — parallèle à celle des brāhmaṇa dans l'Inde — infléchissait la valeur de ce rite dans le sens de l'eschatologie.

Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN.

BIBLIOGRAPH

On se reportera, pour une bibliographie détaillée, ainsi que pour toute discussion approfondie, au manuel déjà cité et auquel il a été fait ci-dessus de larges emprunts :

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion de l'Iran ancien,* Paris, 1962, Collection Mana, Introduction à l'Histoire des Religions et aux *Addenda* et *Corrigenda* publiés dans la « Revue de l'Histoire des Religions », Paris, juillet-septembre 1968, p. 87 sq.

BAILEY, *Iranian Studies V,* dans « Bulletin School Oriental Studies », 1935, p. 142.

K. BARR, *Aveſta,* (en danois) 1954, Copenhague.

Ugo BIANCHI, *Dualismo religioso, saggio ſtorio ed etnologico,* Rome, 1958.

E. BICKERMANN, *The « Zoroaſtrian » Calendar,* « Archiv Orientalni », Prague, 35, 1967, p. 197.

Mary BOYCE, *Bibi Shahrbanu and the Lady of Pars,* « Bull. Sch Or. & Afr. St. » 1967, p. 31.

BUITENEN van, *Akṣara,* dans « Journ. Amer. Orient. Soc. » 1959, p. 176 sq.

CASARTELLI, *La Philosophie religieuse chez les Sassanides,* 1887

CUMONT, *Les Religions orientales,* 4e éd., Paris, 1929,

CUMONT, *La Fin du Monde selon les Mages occidentaux*, dans « Revue de l'histoire des Religions », 1931, p. 29 sq.

J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, Paris 1892-1893, réimpr. 1960.

H. DÖRRIE, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene*, Göttingen, 1964.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *D'Anaximandre à Empédocle, contacts gréco-iraniens*, « Atti del Convegno sulla Persia e il mondo greco-romano », Rome, 1966, p. 423.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *L'Expansion de Baga*, « Festschrift für W. Eilers », 1967, p. 157.

G. DUMÉZIL, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941.

G. DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945.

G. DUMÉZIL, *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952.

G. DUMÉZIL, *Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.

G. DUMÉZIL, *Hommages à Hermann*, Bruxelles, 1960, p. 321.

G. DUMÉZIL, *Les « trois fonctions » dans le Ṛgveda et les dieux indiens de Mitani*, dans le « Bulletin de l'Académie Royale de Belgique », 1961, p. 265 sq.

ERDMANN, *Das iranische Feuerbeiligtum*, Leipzig, 1946.

Richard FRYE, *The Heritage of Persia*, Cleveland, 1963.

GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959.

GERSHEVITCH, *Zoroaster's own Contribution*, dans « Journal of Near Eastern Studies », 1964, p. 12 sq.

Gh. GNOLI, *Ricerche storiche sul Sistan antico*, Rome, 1967.

W. HENNING, *Zoroaster, Politician or Witch-doctor*, Londres, 1951.

Victor HENRY, *Esquisse d'une liturgie indo-iranienne*, dans l'*Agniṣṭoma*, Paris, 1907, p. 467 sq.

E. HERZFELD, *Zoroaster and his world*, Princeton, 1947.

W. HINZ, *Zarathuṣtra*, Stuttgart, 1961.

HUMBACH, *Die Gathas des Zarathuṣtra*, Heidelberg, 1959.

KUIPER, *The ancient Aryan verbal contest*, dans « Indo-Iranian Journal », p. 248 sq.

KUIPER, *Ugo Bianchi, Zaman i Ohrmazd*, dans « Indo-Iranian Journal », 1959, p. 214.

KUIPER, *The ancient Aryan verbal contest*, dans « Indo-Iranian Journal », 1960, p. 217 sq.

LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt, 1939.

LOMMEL, « Paideuma », 1949, p. 207 sq.

LÜDERS, *Varuna*, Göttingen, 1951-1959.

Marijan MOLÉ, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963.

NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.

RINGBOM, *Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita*, Åbo, 1957.

Rudiger SCHMITT, *A Ghost-word*, dans « Orientalia », 1963, p. 437 sq.

SÖDERBLOM, *Les Fravashis*, 1903.

P. THIEME, *Zarathuštiscĸes*, dans « Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. », 102, p. 112.

P. THIEME, *The 'Aryan' gods of the Mitanni Treaties*, dans « Journ. Amer. Orient. Soc. », 1960.

J. VARENNE, *Zarathuštra et la tradition mazdéenne*, Paris, 1966.

Geo WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leyde, 1955.

Geo WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, avec compte rendu de J. Duchesne-Guillemin dans « Indo-Iranian Journal », 1966, pp. 236-239.

WIKANDER, *Mithra en vieux-perse*, dans « Orientalia Suecana », 1952, p. 86.

WIKANDER, *Pāndavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar*, dans « Religion och Bibel », 1947, p. 27, traduit dans *Jupiter, Mars, Quirinus IV*, de G. DUMÉZIL, Paris, 1948, p. 37.

ZAEHNER, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres, 1961.

L'ÉGLISE SASSANIDE ET LE MAZDÉISME

Ce n'est pas d'un seul coup que le mazdéisme est devenu, sous les Sassanides, religion d'État.

Artaxšēr, le premier Sassanide, en se déclarant « adorateur de Mazda », continuait le mouvement de réaction iranisante commencé depuis plusieurs siècles et dont témoigne l'apparition, sur les monnaies de Vologèse Ier (51-58), de caractères pehlevis. Les Sassanides étaient particulièrement qualifiés, comme descendants de prêtres du feu à Staxr, près de Persépolis, pour restaurer, en même temps que l'ancienne grandeur achéménide, qui avait eu à Persépolis sa capitale, l'antique religion iranienne, presque étouffée par l'hellénisme et contaminée d'éléments sémitiques.

Bientôt, la nécessité de soutenir la concurrence du christianisme et celle du manichéisme hâtèrent, sous les successeurs d'Artaxšēr, le développement d'une hiérarchie et d'une orthodoxie. Après l'évincement du manichéisme sous Varhrān Ier (273-276), le christianisme resta presque seul en course; et promu lui-même, dans l'empire romain, religion officielle (sous Constantin), il devint par là, en même temps que l'ennemi à abattre, l'exemple à imiter. Šāpūr II (309-379) fut grand persécuteur de chrétiens au nom de la religion mazdéenne, mais il fallut plus d'un siècle encore, et l'aventure mazdakite, pour amener enfin Xosrau le Grand (531-578) à fonder définitivement l'État, en même temps que l'Église sassanide.

La politique religieuse des Sassanides, dont on vient de retracer la ligne générale, nous est mal connue dans le détail; mais nous sommes encore plus ignorants de l'histoire interne de leur religion. Comment, par rapport à quels dangers d'hérésie, l'orthodoxie s'est-elle (peu à peu ?) constituée ? Cette question revient à peu près à celle du zurvanisme. Seule nous étant largement connue

l'orthodoxie, dans l'*Avesta* (définitivement édité sous les Sassanides) et dans les traités pehlevis rédigés en majeure partie au IXe siècle, dans quelle mesure ces ouvrages reflètent-ils, présupposent-ils une hérésie zurvaniste combattue et surmontée? La minutieuse reconstruction du zurvanisme menée par R. C. Zaehner en plus de vingt ans d'efforts ne s'impose pas absolument. Ni le zurvanisme, ni les probables péripéties de la réaction orthodoxe ne nous sont connus avec certitude; nous ne sommes sûrs que du résultat final : le corps de doctrine consigné dans le *Dēnkart*, le *Bundahišn*, etc.

LA COSMOLOGIE MAZDÉENNE

La cosmologie, telle que l'expose le *Bundahišn*, n'est que l'histoire du grandiose duel qui se déroule entre Ohrmazd et Ahriman, avec pour enjeu l'homme et pour pivot la venue de Zarathuštra.

Ohrmazd, la lumière d'en haut, que le vide sépare d'Ahriman, la ténèbre d'en bas, est cependant attaqué par celui-ci. Pour pouvoir le vaincre définitivement un jour, Ohrmazd crée, dans le temps et l'espace, le monde, après avoir conclu avec son adversaire un pacte limitant la durée de leur lutte. La création existe d'abord à l'état spirituel seulement, puis aussi à l'état matériel. Les premiers êtres créés sont les Bienfaisants Immortels. À chacun correspond un démon créé par Ahriman. Le monde matériel est produit en six saisons : création du ciel, de l'eau, de la terre, des plantes, du Bœuf premier-créé, de Gayōmart, le premier homme, « aussi large que haut ».

Ohrmazd fait partie d'une quadrinité divine : sont éternels comme lui le Temps, l'Espace et la Religion.

Ohrmazd, avec les Bienfaisants Immortels, patronne les êtres : lui-même patronne l'homme et est en rapport avec le soleil, Vahuman « Bonne Pensée » patronne le bétail, en rapport avec la lune, Artavahišt « Vérité excellente » le feu, Sathrēvar « Puissance désirable» les métaux, Spandarmat « Bienfaisante Application » la terre, Hurdāt « Santé » les eaux, Amurdāt « Immortalité » les plantes.

Enfin, Ohrmazd donne aux *fravašis* des hommes le choix entre rester éternellement à l'état spirituel, ou

s'incarner dans le monde matériel pour en assurer le triomphe sur Ahriman.

Le premier assaut d'Ahriman est repoussé par Ohrmazd, qui, en récitant la prière *Ahuvar* et en créant le Premier Homme, réduit Ahriman à l'impuissance pour trois mille ans. Au bout de ce terme, la Prostituée excite Ahriman à attaquer le ciel, la terre, les eaux : à chaque être de la création d'Ohrmazd s'en oppose un de celle d'Ahriman : reptiles, scorpions, planètes, etc.

Ahriman livre assaut successivement à toute la création d'Ohrmazd : au ciel, à l'eau, à la terre, à la plante, au Bœuf premier-créé, dont le cadavre donne naissance aux végétaux et dont la semence est recueillie et filtrée dans la lune pour former les espèces animales; à Gayōmart, le Premier Homme, dont le corps donne naissance aux métaux et dont la semence, recueillie et filtrée dans le soleil, fait naître le premier couple humain (sous la forme, d'abord, d'une rhubarbe); aux feux, etc.

Mašye et Mašyāne, le premier couple, dès qu'ils ont forme humaine, reçoivent d'Ohrmazd l'ordre de faire le bien en pensées, paroles, actions, de ne pas adorer les démons et, semble-t-il, de s'abstenir de nourriture et de ne pas tuer d'animaux. Ils reconnaissent d'abord Ohrmazd pour créateur. Mais Ahriman attaque leur esprit et le conquiert, et ils s'écrient que c'est lui qui a créé l'eau, la terre, les plantes et d'autres choses. Ce mensonge leur vaut la damnation.

Ils restent à jeûn pendant trente jours, mais tettent ensuite le lait d'une chèvre, feignant d'en avoir déplaisir : second mensonge, qui fortifie les démons.

Après trente jours, ils tuent une tête de bétail, font un feu et l'y rôtissent, offrant une portion au feu et une aux dieux en la jetant vers le ciel. Un vautour qui passait au-dessus d'eux l'enlève; et un chien mange, le premier, de cette viande.

Les démons, enhardis par l'ingratitude de Mašye et Mašyāne envers Ohrmazd, leur inspirent l'envie. Ils en viennent aux mains et font l'offrande de lait de vache (permise en soi) aux démons.

Pendant cinquante ans, ils n'ont pas eu de désir l'un de l'autre. Ensuite, pour avoir une progéniture, ils s'accouplent et, ce faisant, ils se disent : « Voici ce que depuis cinquante ans nous aurions dû faire! ».

Deux jumeaux leur naissent, fille et garçon, si délicieux que la mère dévore l'un, le père l'autre. Ohrmazd supprime alors le goût appétissant des enfants, pour qu'à l'avenir leurs parents les laissent en vie. Mašye et Mašyāne ont eu d'autres couples de jumeaux, dont toutes les races sont issues.

Depuis l'assaut d'Ahriman, l'homme est mortel. Après la mort, l'âme reste pendant trois jours auprès du cadavre; le quatrième, elle quitte ce monde et rencontre sa propre religion sous les traits d'une belle jeune fille, s'il a bien agi, d'une affreuse mégère dans le cas contraire. Puis elle passe un pont, large si elle est bonne, étroit si elle est mauvaise : dans le premier cas, elle atteint le ciel, dans l'autre, elle tombe en enfer. Il y a en outre un *hamēstagān* pour ceux dont les actes bons équilibrent les mauvais.

L'histoire de l'humanité remplit les six derniers millénaires. Il y eut d'abord le règne de Yim Šēt, le premier roi, puis le mauvais règne d'Až Dahāk, puis le règne bon de Frētōn et ceux de Manušcihr, etc., jusqu'à celui de Vištāsp.

Zartušt (Zarathuštra) commence le millénaire où nous vivons. Vištāsp accepte de lui la religion d'Ohrmazd et la propage; Alexandre conquiert l'Iran, tue les Mages, éteint beaucoup de feux, vole et brûle l'*Avesta*; Artaxšēr restaure l'empire et la religion mazdéenne; Šāpūr est vainqueur des Tājī (Arabes : anachronisme); Kavād favorise la réforme de Mazdak; Xosrau « à l'âme immortelle » tue Mazdak et rétablit le mazdéisme; Yazdakart III succombe sous les Tājī, qui instaurent leur mauvaise religion (l'islam). Prophétie sur la fin de leur domination, après les invasions turque et romaine : le pays sera sauvé par le roi Varhrān VI et par un fils de Vištāsp, Pešōtan.

Le millénaire d'Ušētar, fils de Zartušt, se terminera par l'hiver de Malkūš, auquel résisteront les êtres que protégera l'Enclos de Yim Šēt (mythe des origines reporté à l'avenir), avec disparition des maladies.

Le millénaire d'Ušētarmāh, second fils de Zartušt, se termine par des fléaux.

Sōšyans, troisième fils de Zartušt, est le sauveur par excellence. Son avènement inaugure le « Corps futur ». C'est, en partie, un retour aux origines. Déjà, les derniers hommes, sous Ušētarmāh, symétriquement au premier couple qui s'était mi successivement à consommer de

l'eau, des plantes, du lait, de la viande, ont renoncé successivement à la viande, au lait, aux plantes. Comment Ohrmazd, pour la résurrection, rassemblera-t-il ce que le vent aura dispersé ? Ohrmazd répond à Zartušt que refaire n'est pas plus difficile que faire : la Rénovation n'est qu'une « reprise ». Gayōmart, premier créé, ressuscite le premier. Puis tous les hommes, ressuscités, subiront le jugement dans l'assemblée d'Isatvāstar, fils de Zartušt. Chacun subira sur soi-même les conséquences de ses actes. Ils passeront l'ordalie du métal fondu, qui pour les justes semblera du lait chaud. Pères et fils, frères, amis se retrouveront. Sōšyans avec ses aides, « pour la restauration des morts », tuera le bœuf Hatayōš, dont la graisse formera, avec le *hom* (haoma), le breuvage d'immortalité (sacrifice eschatologique, reprise du meurtre primordial). Chaque démon sera vaincu par son adversaire propre. Ahriman tombera pour toujours dans sa Ténèbre. Dans le monde rénové, il n'y aura plus de montagnes.

SOLUTIONS HÉTÉRODOXES

La première chose qui frappe dans ce système, c'est qu'il pose d'emblée, l'un en face de l'autre, Ohrmazd et Ahriman. Ils semblent avoir existé ainsi depuis toute éternité, quand l'attaque envieuse d'Ahriman donne le branle... La question de leur origine est passée sous silence. Et pourtant, elle se posait, depuis qu'Ohrmazd avait pris la place de son Esprit Bienfaisant dans la lutte contre l'Esprit Destructeur. Auparavant, dans le système de Zarathuštra, Ahura Mazdā était le père des deux Esprits. Maintenant qu'Ahura Mazdā est descendu, en quelque sorte, au niveau d'Aŋra Mainyu — transformation attestée dans le *Vidēvdāt* et que permet de dater le témoignage d'Aristote — on a bien dû se demander de qui ces adversaires jumeaux étaient les fils.

Une solution a été fournie par le zurvanisme : c'est Zurvan qui est le père d'Ohrmazd et d'Ahriman. Cette solution, formellement condamnée par le *Dēnkart*, est déjà citée par Eudème de Rhodes (en une notice conservée par le néo-platonicien Damascius). Quels étaient, chez les anciens Iraniens, l'Intelligence et le Tout infini ? Eudème

répond que c'était, selon les uns, le Temps, selon d'autres, l'Espace, d'où étaient nés, soit Ohrmazd et Ahriman directement, soit d'abord, avant eux, la Lumière et la Ténèbre.

À l'époque sassanide, le mythe est attesté avec plus de détails en des versions syriaques et arméniennes, dont la plus pittoresque est celle de l'Arménien Eznik : « Alors que rien absolument n'existait encore, ni cieux, ni terre, ni autres créatures que ce soit, qui sont aux cieux ou sur la terre, existait un dénommé Zruan, qui se traduit 'Sort' ou 'Gloire'. ».

Pendant mille ans, il avait offert sacrifice, afin d'avoir peut-être un fils, qui aurait nom Ormizd et qui ferait les cieux et la terre et tout ce qu'ils contiennent. Depuis mille ans il offrait sacrifice, quand il se mit à réfléchir et dit : « De quelle utilité pourra bien être le sacrifice que j'offre ? et aurai-je un fils Ormizd ? Ou bien fais-je en vain ces efforts ? »

Et tandis qu'il faisait cette réflexion, Ormizd et Ahrmn furent conçus dans le sein de leur mère, Ormizd en vertu du sacrifice offert et Ahrmn en vertu du doute susdit.

Lors donc, s'en étant rendu compte, Zruan dit : « Deux fils sont dans le sein que voilà : celui d'entre eux, quel qu'il soit, qui vite à moi parviendra, je le ferai roi. »

Ormizd ayant connu ces desseins de leur père, les révéla à Ahrmn disant : « Zruan notre père a formé ce dessein : qui d'entre nous vite à lui viendra, il le fera roi. » Et Ahrmn ayant entendu cela perça le sein et sortit, et se présenta devant son père. Et Zruan l'ayant vu, ne sut pas qui il pouvait bien être ; et il demandait : « Qui es-tu, toi ? » Et celui-ci dit : « Je suis ton fils. » Zruan lui dit : « Mon fils est parfumé et lumineux, et toi tu es ténébreux et puant. »

Et tandis qu'ils échangeaient entre eux ces paroles, Ormizd étant né à son heure, lumineux et parfumé, vint se présenter devant Zruan. Et Zruan l'ayant vu, sut que c'était là son fils Ormizd, en vue duquel il offrait sacrifice. Et ayant pris les baguettes qu'il tenait à la main, avec lesquelles il offrait sacrifice, il les donna à Ormizd et dit : « Jusqu'à présent, c'est moi qui pour toi offrais sacrifice, dorénavant c'est toi qui pour moi l'offriras. »

Et tandis que Zruan donnait les baguettes à Ormizd et le bénissait, Ahrmn s'étant approché devant Zruan lui dit :

« N'as-tu pas fait le vœu suivant : quiconque de mes deux fils parviendra à moi le premier, je le ferai roi? » Et Zruan, pour ne pas violer son serment, dit à Ahrmn : « O fourbe et malfaisant! La royauté te sera accordée neuf mille ans et(mais) Ormizd, je l'ai établi roi au-dessus de toi et, après neuf mille ans, Ormizd régnera et tout ce qu'il voudra faire, il le fera. »

« Alors Ormizd et Ahrmn se mirent à faire des créatures, et tout ce qu'Ormizd faisait était bon et droit et ce qu'Ahrmn faisait était mauvais et tortueux. »

Ce mythe se retrouve dans l'une des sectes qu'un érudit arabe, Šahrastāni distinguait dans le mazdéisme. A côté des zaraduštiyas, qui sont les orthodoxes, il a défini les zurvaniyas, les gayomarthiyas et les saisaniyas. Cette dernière secte, appelée aussi bihafaridiya, n'est née que sous l'islam, qu'elle semble refléter en partie. La zurvaniya comporte plusieurs variétés : selon certains, Zurvan, la plus grande personne, spirituelle, divine et lumineuse, issue de la Lumière, douta de quelque chose et c'est de ce doute que naquit Ahriman. Selon d'autres, qui contredisent les premiers, Zurvan « murmura » pendant neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-neuf ans pour obtenir un fils; n'y parvenant pas, il se dit : « Peut-être ce savoir n'est-il rien » : de cette pensée naquit Ahriman, et Ohrmazd de ce savoir.

D'autres zurvaniyas encore pensent qu'il y a constamment du mal en Dieu, soit une mauvaise pensée, soit une corruption, et que c'est l'origine de Satan.

La secte des gayomarthiyas doit son nom au premier homme Gayōmart, qui pourtant ne lui est pas particulier. Ce qui, en revanche, la caractérise, c'est qu'Ahriman y est une créature de Dieu et n'est pas, comme lui, éternel. Il est issu d'un doute de Dieu. Ce dernier trait rappelle la zurvaniya. Par d'autres, les gayomarthiyas se rapprochent de l'orthodoxie ou, au contraire, des religions étrangères au mazdéisme, et dont Šahrastānī parle aussi : le manichéisme et le mazdakisme.

REFLETS ZURVANISTES

À l'époque des premiers Sassanides, qui est celle où s'est formé le manichéisme, le dieu suprême de la religion mazdéenne devait être Zurvan, sans quoi on ne s'expli-

UNIVERSITÉ DE LIÈGE BIBLIOTHÈQUE

querait pas que les manichéens aient appelé parfois leur dieu Zurvan, jamais Ohrmazd.

Les traces les plus intéressantes de l'hérésie zurvaniste sont peut-être celles qu'elles semblent avoir laissées au cœur même de l'orthodoxie mazdéenne, dont plusieurs traits ne paraissent pas pouvoir bien s'expliquer autrement. C'est d'abord la quadrinité divine. Nous avons vu qu'Ohrmazd avait trois autres noms, le Temps, l'Espace, la Religion. Ces équivalents sont incorporés au calendrier, dans les noms des jours, où Ohrmazd figure d'abord en son nom propre, puis trois fois encore sous le nom de Dadv, qui recouvre distributivement le Temps, l'Espace et la Religion. Cette quadrinité mazdéenne ne peut guère s'expliquer que comme une adaptation de la quadrinité zurvanienne. Celle-ci est attestée par plusieurs textes syriaques, qui citent, à côté de Zurvan, trois autres noms, Ašōqar, Frašōqar et Zarōqar, donnés comme d'autres dieux mais qui sont réellement des hypostases du premier. Ašōqar et Frašōqar viennent d'épithètes avestiques, « qui rend viril » et « qui rend splendide », et Zarōqar est un substitut plausible d'un autre adjectif avestique, *maršō.kara* « qui rend décrépit » : les trois noms caractérisent le temps en rapport avec les trois moments de la vie humaine : jeunesse, maturité, vieillesse. D'autre part, Zurvan, le dieu suprême du manichéisme, était appelé un dieu à quatre visages (*tetraprosōpos*). Et la quadrinité de Zurvan se manifestait encore sous d'autres formes, que Zaehner a étudiées en détail. Ainsi, un anonyme syriaque met la tétrade susdite en relation avec les quatre éléments. Mais la tétrade la plus intéressante est celle qui associe à Zurvan la lumière, la puissance et la sagesse, car elle paraît être à l'origine de la tétrade mazdéenne. On peut en effet supposer avec vraisemblance qu'Ohrmazd y a pris la place de la puissance et que la lumière a été appelée Espace, la sagesse, Religion.

Pourquoi cet emprunt mazdéen au zurvanisme? Il ne s'agissait pas seulement de neutraliser ce dernier; il fallait tenir compte, dans une cosmologie raisonnée, du rôle que jouent le temps et l'espace dans la genèse du monde. Si Ohrmazd se résout à créer, c'est afin d'exterminer Ahriman. Pour cela il lui faut, pour un temps limité — que déterminera un pacte — et dans l'espace intermédiaire (entre lui-même et son adversaire), créer le monde. Il a

donc besoin du Temps et de l'Espace. Dira-t-on qu'ils lui soient supérieurs? Ce serait, dans l'optique mazdéenne, blasphématoire. On se tire d'embarras en les faisant identiques à lui : quadrinité.

L'idée même d'un pacte est peut-être d'importation zurvaniste. Selon Zātspram, théologien à tendances zurvanistes, c'est Zurvan qui le propose à Ahriman; et on voit mal, à vrai dire, pourquoi Ohrmazd, s'il sait que la lutte aura un terme et qu'il triomphera — comme le prétendent les mazdéens — aurait besoin d'en parler à Ahriman. Dans le système zurvaniste, au contraire, c'est Zurvan qui partage le pouvoir entre Ohrmazd et Ahriman, ses fils.

Il n'est pas jusqu'à la notion des millénaires qui ne semble d'inspiration zurvaniste : faire tenir l'histoire du monde dans un nombre fixe d'années — et dans un nombre de millénaires qui correspond à celui des signes du Zodiaque — n'est-ce pas reconnaître la toute-puissance du Temps?

Encore un trait zurvaniste : Zurvan donne à Ahriman le traité sous la forme d'un outil ou d'un vêtement, couleur de cendre. Ohrmazd, pour revêtir la robe blanche de la prêtrise et de la sagesse, n'a besoin de personne. Cependant, deux passages du *Dēnkart* qui racontent ce double épisode ne sont cohérents et grammaticalement corrects que si l'on suppose, avec Zaehner, que le mythe, sous sa forme première, montrait Ohrmazd et Ahriman tous deux investis de leur costume par Zurvan.

Selon l'orthodoxie mazdéenne, quand Ohrmazd crée le monde matériel, il produit d'abord, à partir de la lumière infinie, une forme de feu, d'où naîtront ensuite toutes choses. Cette forme de feu est « lumineuse, blanche, ronde et visible au loin ». Gayōmart, l'homme primordial, était, lui aussi, conçu comme sphérique, et cela à l'image du ciel (comme les hommes sphériques d'Aristophane, dans *le Banquet* de Platon). Si l'homme ressemble au ciel, le ciel ressemble à l'homme, et le monde a en effet, selon plusieurs textes, forme humaine : selon le *Bundahišn*, Ohrmazd porte en lui, comme une mère son enfant, la forme idéale du monde; selon la *Rivāyat* pehlevie, la lumière infinie produisit un corps géant, dont les parties devinrent les parties du monde. Or, un autre texte nous

apprend le nom de la « forme de feu » : elle s'appelait Ohrmazd.

Ohrmazd créant un corps qui s'appelle Ohrmazd, qu'est-ce que cela peut bien signifier? Tout devient clair si l'on voit ici le souvenir d'un mythe où le créateur était Zurvan. En effet, dans le manichéisme, Ohrmazd est le nom de l'homme cosmique, fils du dieu Zurvan. Nos livres pehlevis reflètent encore la doctrine zurvaniste, dans laquelle c'est Zurvan qui crée Ohrmazd et l'investit, comme nous lisons dans Eznik, de la prêtrise. C'est particulièrement clair au chapitre III du *Bundahišn,* où Ohrmazd revêt l'habit blanc de prêtre et où, quelques lignes plus haut, Zurvan transparaît sous la quadrinité mazdéenne.

Zurvaniste aussi est la doctrine mazdéenne selon laquelle, du temps infini, procède le temps « longtemps autonome », qui y retournera : le monde n'étant, pour ainsi dire, qu'une parenthèse dans l'éternité.

Enfin, l'appellation de « corps futur » donnée au monde rénové, lors de la résurrection finale, n'a de sens, comme l'a vu Zaehner, que pour désigner la forme parfaite que prendra, à la fin du temps, quand le temps lui-même se fondra dans l'infini, le « premier corps », le macrocosme, le « corps de Zurvan longtemps autonome ».

AUTRES DIEUX DANS LA COSMOLOGIE ORTHODOXE

Outre Zurvan, la cosmologie mazdéenne, histoire du conflit entre Ohrmazd et Ahriman, porte encore trace d'autres théologies non exclusivement centrées sur Mazda.

Mithra siège avec ses acolytes Sraoša et Rašnu, comme juge des âmes. Il intervient aussi dans l'eschatologie générale, mais en un rôle secondaire : le *Bahman Yašt* le donne comme un lieutenant d'Ohrmazd à la tête des armées de celui-ci. Envoyé au secours de Pešōtan (l'un des précurseurs du Sauveur), il met en fuite la Fureur, préludant au combat final qui anéantira les démons. Tel est le tableau orthodoxe. Mais divers textes et monuments ont permis de reconstituer une eschatologie d'époque

arsacide, qui a eu probablement encore cours sous la dynastie suivante, et où Mithra jouait le rôle principal.

Sur le relief trouvé à Dieburg en 1926, on voit Phaéton recevant du Soleil la permission de conduire son char. Or, Platon voyait déjà dans ce mythe une allusion aux conflagrations qui ravageaient périodiquement l'univers. Les mithraïstes ont probablement voulu, de la même façon, en identifiant Mithra à Phaéton, symboliser l'intervention de leur dieu dans l'incendie final.

Selon un texte de Tertullien, Mithra devait être représenté ressuscitant les morts à la fin des temps.

Il y a aussi des textes grecs et latins qui remontent aux premiers siècles de notre ère et même aux deux premiers siècles avant et qui, sans mentionner expressément Mithra, prouvent la diffusion, de la Babylonie à l'Italie, de la croyance en un sauveur solaire. Ce sont les *Livres Sibyllins,* les *Oracles* dits *du potier* et *d'Hystaspe* et finalement Virgile, dans sa fameuse *Quatrième Églogue*. À l'aide de ces documents, F. Cumont a reconstruit le rôle apocalyptique de Mithra selon les « Mages hellénisés ». Mithra n'était pas seulement le justicier, comme il l'est dans les textes iraniens de toute époque; il était l'auteur de la résurrection, du sacrifice eschatologique du taureau, du fleuve de feu, rôles qui, selon les textes pehlevis, sont dévolus à Sōšyans, au Feu et à Airyaman. Cette importance eschatologique de Mithra répond bien à l'importance générale de ce dieu, dont on a d'autres preuves pour les époques arsacide et sassanide, ainsi qu'on le verra ci-dessous.

Trois autres dieux anciens figurent, sans grand relief, dans l'eschatologie orthodoxe. C'est Vayu, que l'âme rencontre près du pont, puisque celui-ci unit la terre et le ciel et que Vayu est l'espace intermédiaire : souvenir du rôle de Vayu comme dieu de la mort, attesté dans l'*Avesta*. Haoma et Sraoša interviennent aussi dans l'eschatologie, le premier comme ingrédient de la boisson d'immortalité (qui contiendra aussi la graisse du bœuf Hatayōš), le second comme psychopompe. Ces deux dieux ont une place importante dans le culte, comme on va le montrer.

DIEUX DU CULTE ET DU CALENDRIER-ASTROLOGIE

Avec Ohrmazd et le Feu, et avec le *Haoma* lui-même, c'est Sraoša qui est le plus souvent invoqué dans la cérémonie centrale du culte mazdéen : le sacrifice du haoma. Son rôle a bien été mis en évidence par Zaehner. Comme médiateur entre Dieu et l'homme, il s'occupe particulièrement de ce qui se passe en ce monde et, selon une tradition tardive, il est maître de ce monde matériel comme le Seigneur est maître du monde spirituel d'en haut : et de même que le Seigneur protège l'âme, Sraoša protège le corps. Et comme les démons agissent surtout la nuit, il descend sur terre après le coucher du soleil et s'en prend au démon de la fureur. Psychopompe et l'un des juges dans l'au-delà, il donne son nom à une partie de la cérémonie du *yasna* (sacrifice du haoma), que l'on peut accomplir à part, en l'honneur des défunts.

Comme médiateur entre Dieu et l'homme, il se tient en face d'Ohrmazd dans la cour céleste, tandis que les Bienfaisants Immortels sont rangés à la gauche et à la droite du Seigneur. C'est lui qui est chargé de châtier les démons qui cherchent à nuire aux âmes des créatures d'Ohrmazd. Ceci le met à part des Bienfaisants Immortels et c'est pourquoi il est adoré séparément et jouit d'une place d'honneur dans la liturgie. Il est même, comme « Parole Incarnée », la liturgie personnifiée, le lieu de rencontre entre ce monde de temps et d'espace et le monde pur de la vérité et de la bonté éternelles. Ce n'est pas pour rien, remarque enfin Zaehner, que les manichéens, quand ils s'adressaient à des Iraniens, identifièrent leur propre Colonne de Gloire, qui unit à ce monde déchu celui de la pure lumière, avec le zoroastrien Sraoša.

Les diverses divinités de l'ancienne religion avaient donné leurs noms aux mois de l'année et aux jours du mois. Ce calendrier était en usage sous les Sassanides, mais il ne prouve rien pour la survivance réelle de tel ou tel culte. Il en est de même des noms des planètes, que véhiculait l'astrologie. Celle-ci était en honneur, notamment sous Xosrau II, dit Parvēz (590-627), et comme l'atteste, pour presque toute la période sassanide, la fréquence des

symboles astraux sur les monnaies, sur les couronnes, sur deux plats d'argent consacrés à la Lune, etc. Les noms iraniens des planètes ont été obtenus, sauf pour Saturne qui a gardé son nom sémitique de Kaivan, par une *interpretatio iranica* des noms babyloniens, parallèle à l'*interpretatio graeca* : Jupiter s'est appelé Ohrmazd, Mars Varhrān, Vénus Anahid et Mercure Tîr. Cela ne prouve nullement que Tîr, par exemple, ait été l'objet d'un culte.

Il faut croire que cette *interpretatio* s'est faite antérieurement à la condamnation des planètes comme créatures du mal; car autrement les planètes auraient plutôt reçu des noms de démons. Sous quelle influence s'est donc faite cette condamnation? Peut-être par une sorte de compromis avec le manichéisme, pour lequel toute la création est mauvaise, les astres étant tous nés de la dépouille de démons. Quoi qu'il en soit, les planètes, dans la cosmologie mazdéenne, se rangent face aux étoiles dans la grande bataille entre les forces du bien et du mal qui constitue l'histoire du monde; mais il s'agira d'expliquer comment des êtres malfaisants peuvent porter des noms bénéfiques. Voici comment s'y prend le *Bundahišn* : leur action peut être contre-balancée par celle des étoiles auxquelles elles sont liées dans le combat. En effet, la présence des planètes dans le ciel est d'abord expliquée par un assaut qu'elles ont mené contre celui-ci :

> Ces planètes, quand elles se précipitèrent ainsi dans le ciel, se mirent à combattre les étoiles fixes : le soleil noir (cause des éclipses) et la lune noire *(idem)* s'en prirent au Soleil et à la Lune, princes des luminaires, Jupiter à la Grande Ourse, général du nord, Vénus à Fomalhaut, général du sud, Mars à Véga, général de l'ouest, Mercure à Sirius, général de l'est, et Saturne à la Polaire, commandant en chef.
>
> Mais le combat fut parfois inégal :
>
> Il arriva que le soleil et la lune noirs ne purent faire aucun mal à cause de leur lien avec les chars de la Lune et du Soleil. De même, la Grande Ourse et Fomalhaut eurent plus de force que Jupiter et Vénus et empêchèrent ceux-ci de nuire : pour cette raison, les astrologues appellent ceux-ci bénéfiques. Mars fut plus puissant que Véga et Saturne que la Polaire, et leur malfaisance est manifeste : c'est pourquoi les astrologues les considèrent comme maléfiques. Mercure, qui est le démon Apoš, s'opposa à Sirius. Ils étaient d'égale force. C'est pour-

quoi les astrologues disent que Mercure est bénéfique avec les bénéfiques et maléfique avec les maléfiques.

Pour la même raison, ils disent que Jupiter est l'étoile de vie et Saturne l'étoile de mort; car Jupiter, à cause de son impuissance dans le conflit, donne ce que désire donner son adversaire (la Grande Ourse) : vie, grandeur et richesse; Saturne, à cause de sa victoire sur son adversaire, donne ce qui est adverse à celui-ci : la mort, la vilenie et la pauvreté.

S'il est question d'astrologie dans le *Bundahišn,* c'est pour exposer l'horoscope du monde ou *thema mundi* (c'est-à-dire la position des astres au commencement du monde) et celui du premier homme, Gayōmart.

Le thema mundi est essentiellement celui qui est connu comme le chaldéen ou babylonien, et selon lequel les planètes étaient toutes dans leur exaltation astrologique, c'est-à-dire dans leur position de plus grande puissance. Cependant, contrairement à ce qui se passait précédemment, les positions des planètes ne sont pas indiquées directement d'après les signes du Zodiaque, mais selon le *dōdekatopos,* le système de douze « maisons du ciel », institué pour l'interprétation des nativités, etc.

Autre nouveauté : l'inclusion, dans le thema mundi, de la tête et de la queue du Dragon. On entend par Dragon, *Gō-cihr,* une ligne imaginaire reliant les deux points, distants de 180° sur l'écliptique, qui sont les nœuds lunaires. On n'explique pas pourquoi sa tête et sa queue sont placés respectivement dans les maisons des Deux Images (Gémeaux) et du Centaure (Sagittaire), mais telles sont bien encore les positions que les astrologues musulmans allaient donner comme exaltations de ces deux planètes. Cependant comme, selon les mêmes astrologues, ces positions sont aussi celles où la Voie Lactée traverse l'écliptique, il est possible qu'on ait identifié le Dragon avec la Galaxie. Effectivement, le *Bundahišn* dit que la Voie Lactée est « l'éclat du Dragon », qu'elle est, en d'autres mots, sa manifestation visible.

Le thema mundi, appliqué au premier homme, fournit son horoscope. Il est remarquable qu'aucune mention ne soit faite de l'*apheta* ou *hyleg,* alors que la détermination de celui-ci était, dès l'époque de Ptolémée, le préliminaire normal à la prédiction du temps de vie du nouveau-né. On est tenté d'en conclure que l'introduction de l'astrologie

en Iran est antérieure au IIe siècle, ce qui n'a rien de surprenant.

ONOMASTIQUE - NUMISMATIQUE COURONNES - RELIEFS

Plus révélatrice de la popularité d'un dieu est la présence de son nom dans l'onomastique, ou de ses traits ou attributs sur les monnaies, les couronnes, les reliefs.

Plusieurs rois sassanides s'appellent Ohrmazd, plusieurs Varhrān. Si aucun ne porte le nom de Mithra, c'est peut-être parce que ce nom était particulièrement en faveur sous la dynastie précédente. Car Mihr n'est pas inconnu : on le trouve par exemple dans le nom du ministre Mihr-Narseh, accouplé à celui d'une divinité secondaire, Narseh, l'ancien Nairyō-sanha, « Message humain ». Ce Mihr-Narseh donna à son fils le nom de Zurvāndād, « donné par Zurvan », ce qui est probablement intentionnel. Une des femmes de Šāpūr II s'appelle Anāhitā.

Les monnaies frappées par les Kušhans, dans l'Iran oriental, et notamment par Kaniška, révèlent la survivance du panthéon zoroastrien. Ohrmazd apparaît rarement, la zoroastrienne Ašhi Vanuhi « Bonne Fortune » est plus fréquente. (Xšathra Vairya « Puissance désirable », l'un des Bienfaisants Immortels, n'apparaît que sous le successeur de Kaniška.) Le dieu le plus fréquent est Mithra. Il y a aussi Verethraghna, le dieu guerrier; Vanainti « la Victorieuse »; Vāta « le Vent »; la Lune; Drvaspo, variante mâle de la déesse des chevaux, Drvaspa; et *last not least* Athšo « le Feu » et Farro, « la Gloire royale », dont nous reparlerons. Il faut ajouter que ces dieux iraniens voisinent, dans la numismatique kušane, avec des dieux grecs et des dieux indiens.

Sous les Sassanides, un tel éclectisme n'eût plus été de mise. Les monnaies ont pour motif constant l'autel du feu; elles n'enseignent rien sur les dieux autres qu'Ohrmazd, sinon peut-être sur Anāhitā. Ce sont les couronnes des rois sassanides, et aussi les reliefs rupestres qu'ils ont fait graver, qui nous révèlent les dieux qu'ils vénèrent.

Chaque roi avait une couronne différente et l'histoire a pu en être faite, mais certains traits sont communs à

plusieurs. Artaxšēr déjà porte la même couronne crénelée qu'Ohrmazd (tel que celui-ci est figuré sur maint relief). Cette couronne reparaît chez Šāpūr Ier et II, Varhrān IV, Yazdakart Ier et tous les rois jusqu'à la fin de la dynastie.

Varhrān Ier a une couronne à pointes ou rayons, qui rappellent peut-être Mithra. Avec son successeur, Varhrān II, s'inaugure la paire d'ailes de faucon, attribut du dieu Varhrān « patron » du roi, qu'évoque aussi, sur plusieurs pièces du même, la tête de sanglier (autre incarnation du même dieu). Les ailes reparaissent chez Ohrmazd II, puis chez Varhrān IV, qui les montre notamment de face, et c'est ainsi qu'elles se présenteront désormais : chez Pērōz (dont le nom est synonyme de Varhrān « Victorieux ») puis chez Xosrau II, Artaxšēr III, Burān et tous les suivants.

Enfin, le roi Narseh évoque par sa couronne Anāhitā. Sur les reliefs représentant l'investiture d'un roi sassanide, ce sont les dieux Ohrmazd et Mithra et la déesse Anāhitā qui apparaissent.

LES QUATRE GRANDS DIEUX
LES CLASSES - LES FEUX - LES SACRIFICES

Il ressort de l'ensemble de la documentation que les Sassanides adoraient principalement trois dieux : Ohrmazd, Mithra, Varhrān, et une déesse : Anāhitā. Ohrmazd est présent dans le nom même de la religion, dont se réclament tous les rois. Il donne l'investiture à beaucoup d'entre eux. Les deux listes divines conservées en syriaque mentionnent Zeus (c'est-à-dire Ohrmazd), soit en première place, soit en le qualifiant de grand. Šāpūr, selon les *Actes* de saint Akindunos, s'écrie, en entrant dans le temple du feu : « Grand est le pouvoir de Zeus. »

Mithra donne l'investiture à Ohrmazd Ier, Ohrmazd II et Artaxšēr II. Varhrān l'imite dans sa couronne. Une intaille appartenant à un certain Humihr montre le dieu nimbé et montant un bige. Mithra donne son nom à la grande fête des Mihragān et au feu Burzēn-Mihr, dont il sera question plus loin. Théophylacte cite Mithra et Bel comme dieux perses.

Varhrān, l'ancien Verethraghna, dieu de la victoire, est souvent représenté sur des intailles par l'un ou l'autre de ses avatars et, parmi les représentations de l'autel, il y en a une qui se rapporte au feu Varhrān, le feu royal; la paire d'ailes, symbolisant l'incarnation ailée du dieu, figure fréquemment sur les couronnes.

Anāhitā donne l'investiture à la plupart des rois jusqu'à Šāpūr III et beaucoup d'entre eux imitent sa couronne. Elle a, à Staxr, un temple que desservent Artaxšēr et ses successeurs, probablement jusqu'à Varhrān II. C'est dans ce temple que Yazdakart III, le dernier Sassanide, fut élu. Il y a des feux d'Anāhitā. Šāpūr II fonde un temple aux Eaux, c'est-à-dire, sans doute, à Anāhitā. Celle-ci figure sur plusieurs intailles, tenant une fleur, un oiseau, un enfant.

Ce n'est peut-être pas un hasard si ces quatre divinités correspondent presque exactement à celles qu'Antiochus de Commagène énumérait sur son monument du Nimrud Dagh et qui avaient reçu leur *interpretatio graeca :*

Zeus Oromazdes (Ahuramazda)
Apollon Mithras Hélios Hermès
Artagnes (Verethraghna) Héraclès Arès
Ma patrie Commagène qui nourrit tout.

La coïncidence est parfaite si l'on admet que la déesse Commagène n'était qu'une expression particulière, locale, de la fécondité. Comme cette liste représentait, dans l'ordre, les antiques fonctions de souveraineté, force guerrière et fécondité, on voit comment le panthéon sassanide refléterait ce système.

Les classes sociales, d'autre part, étaient représentées par leurs feux respectifs. Une spéculation rattachait en effet les trois feux Farnbāg, Gušnasp et Burzēn-Mihr aux trois classes sociales instituées par les trois fils de Zoroastre : prêtres, guerriers, agriculteurs. On ne sait malheureusement pas sûrement où se trouvait le feu Farnbāg. Mais le feu Gušnasp était probablement situé à Šīz, en Āzarbaijān. C'était, de tous les feux du royaume, le principal. Artaxšēr y envoya des dons quand il eut battu Artaban, le dernier Arsacide; Varhrān V, Xosrau Ier et Xosrau II y déposèrent le butin de leurs victoires. C'est là aussi que, selon le *Dēnkart,* Šāpūr Ier fit mettre une copie

de l'*Aveſta*. Même si ceci eſt inexact, cela suppose une réputation établie de centre religieux de l'Empire.

Le feu Burzēn-Mihr n'a jamais eu le rang d'aucun des deux autres. Les paysans n'ont jamais été, comme les nobles et le clergé, détenteurs de souveraineté.

Recoupant ce classement, il y en avait un autre, en feux Ādurān, ou ordinaires, et feux Varhrān ou de la plus haute espèce. Ceux-ci étaient entretenus dans les temples du premier rang. Un feu Varhrān eſt traité en roi : une couronne eſt suspendue au-dessus de lui. Plusieurs textes pehlevis l'appellent le roi des feux. Son installation eſt appelée intronisation. Et ceci donne peut-être l'explication d'une figuration fréquente au revers des monnaies sassanides. L'autel du feu y apparaît pourvu de pattes de lion dont la présence ne paraît se justifier que pour donner à l'autel l'apparence d'un trône et, par conséquent, au feu la dignité d'un roi.

Le feu était essentiellement l'objet de deux rites. Le premier était une purification du feu par raffinement, avec transport de la flamme seule et sa réunion avec d'autres, semblables à elle, pour fonder un feu supérieur. Ce rite a été développé chez les zoroaſtriens de l'Inde, les parsis.

L'autre était une régénération du feu par transport du feu usé (c'eſt-à-dire de brandons incandescents, sans la flamme) à un feu supérieur déjà exiſtant : on ramenait le feu à son origine et à son maître, pour lui rendre sa vertu. Ceci rappelle la coutume, répandue un peu partout dans le monde, du renouvellement des feux au Nouvel An, et il eſt probable que, pour que le rite eût tout son sens, il devait s'achever par un retour du feu supérieur, ou plutôt d'une partie de ce feu, vers le foyer d'où il était parti. Quoi qu'il en soit, ce rite fut abandonné par les parsis. Mais il paraît avoir été d'importance essentielle sous les Sassanides; on aperçoit quel rôle vital devait être le sien : maintenir en acte, par une opération symbolique souvent renouvelée, la dépendance des foyers par rapport aux villages, celle des villages par rapport aux provinces, en somme toute la pyramide politique.

L'acte religieux par excellence, pour un roi mazdéen, consiſtait à fonder un feu, c'eſt-à-dire à faire bâtir un sanctuaire, à y appointer des prêtres, à le doter de revenus, etc. Plusieurs feux passaient pour avoir été fondés par des rois légendaires. Mais on eſt renseigné sur des fondations

d'Artaxšēr, de Šāpūr Ier et II, de Kavād, de Xosrau Ier et II. Ces fondations se faisaient à l'occasion du couronnement ou de quelque autre événement faste.

Si le couronnement lui-même n'avait pas toujours lieu au sanctuaire du feu, on sait du moins, par un auteur arabe, qu'après le couronnement à Ctésiphon, le roi faisait pèlerinage au feu Gušnasp d'Āzarbaijān.

Le Xᵛarr, l'ancien Xᵛarenah, était un feu et un fluide vital qui, émané du soleil, se communiquait à l'eau, aux plantes, aux animaux et aux hommes pour culminer dans le roi et se manifester en auréole, origine de celle des saints du bouddhisme, du christianisme et de l'islam. Ohrmazd, d'abord, le possède, « afin de créer toutes les créatures », disait l'*Avesta*. De même, un traité pehlevi parle de « l'intelligence et du Xᵛarr du créateur omniscient et omnipotent qui a créé les créatures ». De même encore, dans un récit détaillé donné par le *Dēnkart* concernant celui qui forme le Xᵛarr et tout le processus de la création, nous comprenons pourquoi il est dit, à plusieurs reprises, que ce feu vital est « dans la semence ». La conclusion de Zaehner au sujet de ce passage est que « le Xᵛarr de Dieu est simplement son être ». Cela est bien trop abstrait et d'ailleurs le pehlevi avait un mot pour « l'être », et c'était *hastih*, non Xᵛarr. Le Xᵛarr de Dieu est simplement sa semence.

Source de toute création, le Xᵛarr n'est donc pas seulement la « Gloire royale », charisme ou apanage qui se transmet de roi en roi, ou au prophète Zoroastre; il se communique aussi au peuple, soit à la nation iranienne dans son ensemble, soit aux trois classes qui la constituent — prêtres, guerriers, agriculteurs — soit à chacun des justes de la religion mazdéenne.

Le clergé sassanide se composait de *mogpats* et de *ērpats*, ceux-ci subordonnés à ceux-là. Mais, pendant les deux premiers règnes, il n'y eut pas de hiérarchie ecclésiastique. Il n'y avait que des *magus* ou *mogmarts*, c'est-à-dire des Mages et, parmi eux, des *ērpats*. *Magu* ou *mogmart* était le terme générique : c'est lui qu'on trouve sur des intailles sassanides *(magu)* et dans la Geste d'Artaxšēr *(mogmart)*. *Erpat* désignait, conformément à la tradition avestique, l'instructeur.

Lorsque fut créé un commencement de hiérarchie, apparemment sous Ohrmazd Ier, on forma, pour signifier

la subordination de plusieurs Mages à un seul, le terme de *magu-pat* « maître de Mages », dont la ressemblance de structure avec *ēr-pat* « maître de connaissance » n'est que superficielle.

Plus tard, lorsque fut créée, peut-être sous Varhrān V, une dignité ecclésiastique suprême, le titre en fut calqué, *mogpatān mogpat,* sur celui du *Šāhān Šāh* « roi des rois ». À la même époque, Mihr-Narseh, premier ministre, faisait l'un de ses fils « grand ērpat ». Ignorait-il volontairement le titre de mogpat, ou bien, n'étant que ministre, la création de mogpats eût-elle dépassé sa compétence?

Nous savons par Ammien Marcellin que les Mages formaient, de son temps, une sorte d'aristocratie, propriétaire de terres et de châteaux.

Les autres classes de la société sassanide sont mal définies : la liste que nous en donne la *Lettre de Tōsar* ne concorde pas avec celle de Tha'ālibī. C'est que la division théorique ne correspondait pas à la division réelle. Le premier document reprend, visiblement, les trois classes avestiques, en en transcrivant simplement les noms, mais en y ajoutant, toutefois, les scribes et, d'après un terme avestique, les artisans. Mais Tha'ālībī, qui n'a aucune raison d'honorer la tradition avestique, est peut-être plus fidèle à la réalité quand il énumère 1) les guerriers, 2) les médecins et les prêtres, 3) les scribes et les calculateurs, 4) les commerçants et artisans.

Outre le service du feu et le sacrifice de haoma, on pratiquait certainement encore, sous les Sassanides, comme auparavant sous les Achéménides et les Arsacides, le sacrifice sanglant. L'inscription de Šāpūr à la Ka'ba-i Zardušt nous apprend que ce roi, en fondant des feux, a assigné un agneau par jour pour les sacrifices. L'historien Élisée dit que Yazdakart II célébra sa victoire sur divers peuples voisins, en sacrifiant sur l'autel du feu quantité de taureaux et de boucs à longs poils; des renseignements analogues se trouvent çà et là dans les *Acta Sanctorum.*

Selon Mar bar Had beshabba, évêque de Holvan, Zoroastre avait enseigné qu'il ne fallait point égorger les animaux, car Ohrmazd est en eux; mais qu'il fallait meurtrir par des coups de bâton le cou de l'animal destiné à être égorgé, jusqu'à ce qu'il fût sans vie, et ensuite l'immoler, afin qu'il ne sente point la douleur : même usage que, selon Strabon, chez les mages de Cappadoce.

Cinq textes pehlevis parlent du sacrifice sanglant. Selon le *Dēnkart,* un chapitre (perdu) de l'*Aveſta* traitait de cette question, indiquant à quelle divinité chaque partie de la victime devait être offerte. Cette question est reprise dans le *Šāyaſt nē šāyaſt.* Le *Nīrangiſtān* donne des indications plus variées : sur les offrandes de viande, de graisse, de plantes que comporte le sacrifice d'une victime, sur les portions de la bête qui doivent être offertes, les défauts qui écartent une bête du sacrifice, etc. Le *Dātaſtān* i *Dēnik* mentionne « quatre *gōspands* purs » utilisés pour une offrande de chair; et la première épître de Manušcihr parle de la chair d'un âne ou d'un cochon sacrifié à la fête des saisons et de la juste proportion à en offrir au feu. Le terme même de *gōspand,* vu ci-dessus, qui désigne en pehlevi le mouton, semble perpétuer le souvenir de sacrifices bovins : ce terme a en effet d'abord servi, dans l'*Aveſta* pehlevi notamment, à traduire l'avestique *gāv* « bœuf », accompagné ou non de l'épithète *spenta* « bienfaisant, sacré ». Plus tard, il a désigné tout bétail et enfin, dans l'usage pehlevi que continue le persan, il s'est spécialisé au sens de « petit bétail, mouton ». L'épithète *spenta* invite à chercher dans l'usage religieux l'explication de cette dévaluation du terme. Dès le temps de Šāpūr, on ne sacrifiait plus régulièrement des bœufs, mais des moutons. Cependant, on avait transféré à ces derniers le nom des « bœufs sacrés » dont ils étaient les économiques substituts. Ils l'ont gardé.

POLITIQUE RELIGIEUSE DES SASSANIDES

Artaxšēr, le premier Sassanide, se déclare adorateur de Mazdā et c'est de celui-ci qu'il reçoit l'investiture (peut-être aussi, d'après ses couronnes, d'Anāhitā). Selon la *Chronique d'Arbèle,* il s'est montré intolérant et persécuteur en instituant de nouveaux temples du feu, en faisant adorer le soleil et en détournant ses sujets, même par contrainte, du culte du vrai Dieu (chrétien). Persécution présuppose orthodoxie : c'est peut-être Tōsar, dont parle le *Dēnkart* à propos de la transmission du texte sacré, qui codifia, sous Artaxšēr, l'*Aveſta.*

Šāpūr accorda à Mani la liberté d'exercer son apostolat

dans tout l'Empire, et peu à peu l'« Église (manichéenne) de la Justice » s'étendit de l'Inde à l'Égypte et aux frontières de l'empire romain.

Cependant, son ērpat Kartēr était au service de la religion mazdéenne, nommée trois fois dans son inscription qui fait suite à celle de Šāpūr sur la Ka'ba-i Zardusht. Dans ce texte, Kartēr nous apprend qu'il a rétabli l'orthodoxie dans les régions conquises jadis à l'iranisme (en Asie Mineure, Syrie, etc.) mais où la religion avait partiellement dégénéré.

La religion mazdéenne et les Mages qui étaient bons, je leur donnai rang et autorité dans le pays. Quand aux hommes hérétiques ou dégénérés qui, dans le corps des Mages, en fait de religion mazdéenne et de culte des dieux, menaient une vie inconvenante, je leur fis subir châtiment et réprimande. Ils s'amendèrent et je fis chartes et patentes pour nombre de feux et de Mages. Grâce à l'appui des dieux et du Roi des Rois, je fondai en Iran nombre de feux Varhrān, et je fis nombre de mariages consanguins.

Ce dernier trait prouve que, contrairement à ce que prétendent souvent les parsis, le mariage consanguin n'était pas seulement un idéal, mais une pratique réelle. Un texte pehlevi tout récemment édité, la *Rivāyat* d'Emet, fils d'Ašavahišt, oblige à la même conclusion.

Selon le *Dēnkart,* Šāpūr récupéra les livres dispersés dans l'Inde et en Grèce et les réintégra à l'*Aveſta.*

Sous Ohrmazd Ier, qui reçoit de Mithra l'investiture, Kartēr eſt devenu « magupat d'Ohrmazd ».

Sous Varhrān Ier, Kartēr fait accuser et juger Mani, âgé de soixante ans, qui, chargé de lourdes chaînes, succombe après vingt-six jours de souffrances.

Sous Varhrān II, Kartēr eſt promu magupat et juge de tout l'empire et fait persécuter « Juifs, bouddhiſtes, brahmanes, nasoréens, chrétiens, maktaks et zandiks ». Nous ignorons en quoi consiſtait exactement la différence entre nasoréens et chrétiens; les maktaks sont complètement inconnus. Quant au sens des zandiks, il eſt controversé, mais il eſt certain qu'à l'époque musulmane ils avaient des opinions toutes semblables à celles des dahris ou matérialiſtes, qui, selon le traité pehlevi *Škand gumānīk Vicār,* eſtimaient que le monde a pour principe

le temps sans limites, ce qui est au moins une forme de zurvanisme.

Narseh se déclare adorateur d'Anāhitā et il semble avoir reçu d'elle seule l'investiture.

Ohrmazd II annexa à l'Empire sassanide le royaume septentrional des Kušans et c'est alors que commença le monnayage, dit kušano-sassanide, au service de souverains sassanides ou de vice-rois, dont l'un semble s'être appelé Varhrān. Au revers de ces monnaies figure Śiva, le dieu hindou, avec son trident ou son taureau.

C'est durant le règne de Šāpūr II (309-379) que Constantin reconnut officiellement le christianisme. Dès lors, pour les Iraniens, faire la guerre à Rome et persécuter les chrétiens n'étaient que les deux faces d'un même combat, et la persécution eut lieu spécialement dans les régions limitrophes de l'Empire romain. Šāpūr ne persécuta pas les Juifs, parce qu'il n'avait pas de motif politique de le faire.

Sa religion semble avoir été plutôt éclectique. Dans les *Actes* du martyr chrétien Pusai, celui-ci dit que selon les Mages, Ohrmazd est frère de Satan, ce qui signifie qu'à cette époque, Ohrmazd et Ahriman étaient considérés comme les fils de Zurvan. Šāpūr fonda un feu en l'honneur des Eaux, c'est-à-dire d'Anāhitā, signe peut-être qu'il tâchait de réconcilier le culte local, auquel étaient offertes les têtes de martyrs chrétiens, avec une « Église » d'État encore en formation. Cependant, son action, au cours de soixante-dix ans de règne, semble avoir profité au mazdéisme officiel, car la tradition religieuse s'en est souvenue. Le grand-prêtre Aturpat, fils de Mahraspand, est fameux pour avoir aidé Šāpūr dans sa tâche. Plusieurs textes racontent comment, à un concile convoqué pour fixer le texte de l'*Avesta,* Aturpat se soumit, pour prouver la vérité de sa doctrine, à l'épreuve du métal fondu et l'emporta sur toutes espèces de sectaires et d'hérétiques. Les pires de ceux-ci étaient appelés « fatalistes ». Nous reconnaissons les ennemis de Kartēr, qu'il combattait par sa doctrine du ciel et de l'enfer.

Sur ses monnaies, Šāpūr II reprend parfois l'autel-trône, forme introduite par Artaxšēr, ce qui est peut-être une façon de se réclamer du fondateur de la dynastie. Selon Ammien Marcellin, XIX, 1, 3, Šāpūr II, à la bataille d'Amida, portait au lieu de sa couronne (qui peut-être ne

quittait jamais le palais), une tête de bélier en or incrustée de pierres précieuses, allusion probable à l'une des incarnations de Vərəθraγna ou symbole de la Gloire Royale. Le même auteur dit aussi (XVII, 5, 3) que ce roi se considérait lui-même (dans une lettre à l'empereur Constance) comme « compagnon des étoiles, frère du soleil et de la lune. »

Sous le règne d'Artaxšēr II (379-383), les inscriptions et reliefs cessent d'être gravés et sculptés en Persis. Il fit représenter sa propre investiture à Taq-i Bostan, en Médie. Quelle fut la raison de ce changement? Probablement le désir de se montrer indépendant du centre religieux de Staxr, car la grande déesse adorée là fut pour longtemps oubliée. Alors que deux divinités prennent part à l'investiture d'Artaxšēr II, Anāhitā n'est pas l'une d'elles, et elle ne reparaîtra pas avant le règne de Pērōz. Son absence indique que le couronnement n'avait plus lieu dans le Sud, mais dans un sanctuaire de Médie.

Une autre innovation date du règne d'Artaxšēr II. Son relief d'investiture montre Mithra debout sur un lotus, symbole solaire importé d'Égypte, soit directement soit par le Gandhara bouddhiste, de toute façon preuve d'indépendance par rapport aux traditions du clergé de Persis.

Yazdakart Ier adopta l'autel-trône et l'autel simple. Il avait bonne réputation chez les chrétiens, mais les Iraniens l'accusent d'avoir été un mauvais roi, probablement pour sa clémence envers les chrétiens. La paix ayant été conclue avec les Romains, un *modus vivendi* fut trouvé pour les chrétiens d'Iran. Il était bienveillant aussi envers les Juifs et avait épousé une Juive.

Varhrān V, dit l'Onagre, adopta pour ses monnaies, outre l'autel simple, une forme nouvelle où les flammes sont remplacées par une tête couronnée comme un roi et radiée. Au début de son règne, il défit les Huns hephtalites, tua leur chef et en offrit la tête au temple du feu Gušnasp à Šīz, en Āzarbaijān. En même temps éclata contre les chrétiens une persécution qu'avait préparée, sous le régne précédent, Mihr-Šāpūr, le chef des Mages. Celui-ci porte le titre de *mobadān mobad,* dont c'est la première attestation et qui semble avoir été créé sur le modèle de *šāhān šāh* pour couronner la hiérarchie religieuse.

L'influence de mazdéens convertis, dans l'Église chré-

tienne, contribua à la séparation, décrétée par un synode, entre l'Église chrétienne d'Iran et l'Église d'Occident. Dès lors, un chrétien ne fut plus, par le fait de sa religion, un allié des Romains, donc un ennemi de l'Iran. Pourtant, la question religieuse resta posée en Arménie.

Yazdakart II entreprit en Arménie une persécution systématique des chrétiens et des Juifs. Un édit enjoignit aux Arméniens de renoncer au christianisme et des missionnaires mazdéens leur furent envoyés en grand nombre. Mais la liberté religieuse fut rétablie à la mort de Yazdakart II. Celui-ci, selon l'historien arménien Élisée, avait étudié toutes les religions, mais était resté fidèle au mazdéisme. Et il célébra ses victoires sur divers peuples voisins en sacrifiant sur l'autel du feu des bœufs blancs et des boucs à longs poils.

Le ministre Mihr-Narseh avait été placé par Varhran V au service des feux Artavahišt et Afzun-X^{w}atāy (qui ne nous sont pas autrement connus), mais il en fut retiré par Yazdakart, qui le garda pendant des années dans le domaine royal, à cause d'une faute commise. Puis Pērōz (le successeur de Yazdakart), ayant consulté Martbut, *mobadān mobad,* et d'autres juges, le replaça au service non pas des mêmes feux, mais de celui d'Ohrmazd-Peroz. Cependant, Mihr-Narseh fonda quatre feux dans ses propres terres, dans le district d'Artaxšēr-Xwarrah (Firuzabad). Le premier était en l'honneur de lui-même et s'appelait Mihr-Narsiyan. Les trois autres étaient pour ses trois fils, dont l'un reçut le titre inédit d'*ēhrpatan ēhrpat,* indiquant une hiérarchie distincte de celle qui avait à sa tête le *magupatān magupat.* Mais, des fonctions correspondant au nouveau titre, nous n'avons pas idée. Ce fils s'appelait Zurvāndād, signe peut-être des tendances zurvanistes de son père comme l'est peut-être aussi le fait que Mihr-Narseh fit planter dans ses sanctuaires douze mille arbres (chiffre typiquement zurvaniste).

Pērōz se fit représenter à Taq-i Bostan recevant d'Anāhitā l'investiture. La tradition iranienne le regardait favorablement, pour ses sentiments religieux et sa connaissance du mazdéisme. En fait, il soutint le nestorien Barsauma, évêque de Nisibe, contre ses adversaires monophysites à Byzance. Il persécuta les Juifs, surtout à Ispahan.

Ses monnaies portent le simple autel du feu, mais flanqué du croissant et de l'étoile, disposition désormais canonique.

Le règne de Kavād, fils de Pērōz, fut interrompu plusieurs fois. Il frappa monnaie à la mort de son père et même avant de monter sur le trône, que lui contestait son frère Valgaš. Cette première émission montre au revers, au lieu de l'autel habituel, un personnage debout entre la lune et l'étoile et tenant l'anneau royal. Quand il succéda à Valgaš, il adopta l'autel traditionnel, flanqué de deux personnages, rois ou dieux. De même pour son troisième règne, consécutif à un intermède de deux ans sous Jāmāsp.

C'est sous Kavād que l'Iran traversa, sous l'effet du mazdakisme, sa crise sociale et religieuse la plus grave. Mazdak, dont les doctrines s'inspiraient partiellement de celles de Mani, obtint de Kavād une entrevue, comme Šāpūr avait reçu autrefois Mani, mais avec un résultat plus décisif. Il est difficile de comprendre pourquoi un roi adopta, à moins qu'il n'y ait cru, une doctrine qui offrait toutes chances de bouleverser les bases mêmes de la société. Espérait-il, comme l'a supposé Nöldeke il y a près de cent ans, qu'en abolissant la propriété et la famille il supprimerait tous intermédiaires entre lui-même et le peuple et régnerait dès lors sur une masse amorphe et docile? Mazdak enseignait, comme Mani, qu'il fallait combattre la Ténèbre. Mais, contrairement à ce que disait Mani, la Ténèbre agissait aveuglément et au hasard. On pouvait donc espérer triompher d'elle plus facilement que dans le manichéisme. La voie à suivre était en principe la même : abstinence et chasteté, interdiction de tuer et de manger de la viande. Mais les mazdakites y ajoutaient l'abolition des inégalités sociales, c'est-à-dire de la propriété privée, cause essentielle de toute haine, et tout devait être en commun, y compris les femmes, ce qui aboutissait à tout le contraire de l'abstinence et de la chasteté. Ces vues radicales eurent grand succès chez les pauvres; elles menaçaient directement les riches, autant que le clergé mazdéen. Ces deux classes eurent tôt fait de le comprendre : elles se liguèrent et détrônèrent Kavād. Elles le mirent en prison et le remplacèrent par son frère Jāmāsp.

Jāmāsp, dont le règne doit avoir été essentiellement

réactionnaire, fit représenter son investiture à l'avers de ses monnaies, ce qui était contraire à l'usage.

Deux ans plus tard, Kavād s'évada et prit refuge, comme lors de son premier exil, chez les Hephtalites. Leur roi, dont il avait épousé la fille, lui donna une armée avec laquelle il rentra en Iran et recouvra son trône. Sans doute y avait-il été aidé, pour plusieurs raisons, par diverses catégories de sujets, y compris les petits propriétaires terriens, et avait-il profité d'une recrudescence de ferveur révolutionnaire, suite à la mauvaise récolte de 499-500. Et peut-être accorda-t-il d'abord aux meneurs mazdakites une certaine liberté d'action. Mais il lui fallut penser aux finances de l'État. Avec l'aide de l'armée hephtalite, il soumit quelques tribus dissidentes et fit à Byzance une guerre fructueuse. Guéri de ses illusions égalitaires, il décida d'en finir avec les mazdakites. Leur chef périt dans un massacre, sous Kavād ou sous son successeur.

Kavād avait été aidé dans sa tâche de restauration par son fils et héritier présomptif Xosrau. Celui-ci continua sur le trône, qu'il occupa de 531 à 579, l'œuvre de son père, et c'est ainsi que le soulèvement mazdakite se trouva avoir préparé, par une sorte de preuve par l'absurde, l'avènement d'un État fort et d'une Église mazdéenne définitivement établie.

La tradition mazdéenne donne à Xosrau le titre incomparable d'*Anošarvān* « à l'âme immortelle », sans doute pour avoir écrasé les mazdakites et avoir fait triompher la « bonne religion ». Mas'udi caractérise comme suit son œuvre religieuse : « Il unit le peuple de son royaume dans la religion des Mages et interdit la discussion et les divergences d'opinion. » Le même auteur décrit le palais de Xosrau à Šīz. Ce palais a été retrouvé sur le petit plateau circulaire de Taxt-i Soleiman, avec son lac central maintenu à niveau constant par une source. Selon Mas'udi encore, Xosrau transporta le feu Gušnasp de Šīz à l'étang, ce qui signifie probablement que Šīz était situé auparavant non pas sur le plateau, mais dans les environs.

Comme champion de l'orthodoxie, Xosrau laissa les Mages persécuter les chrétiens tandis qu'il guerroyait contre les Lazes. Mais, quoiqu'il ait soutenu l'orthodoxie et ait restauré l'Église mazdéenne, il n'était pas insensible aux influences venues de la Grèce et de l'Inde, semblable

en cela à son lointain prédécesseur Šāpūr Ier. Il semble avoir reconnu la possibilité d'atteindre la vérité autrement que par la seule révélation avestique. Et il accueillit les derniers Académiques, chassés d'Athènes par Justinien.

Même son attitude envers le christianisme n'est pas simple. Selon la *Passion* de Grégoire le Grand, dans les régions où les chrétiens étaient en minorité, les églises, et spécialement les cloîtres, furent détruits. Mais Xosrau avait le pouvoir de contrer les persécuteurs. Dadhormizd, le grand mobad, auquel le roi avait livré Mar Aba, n'osa pas faire exécuter celui-ci, que Xosrau mit finalement en liberté.

Sous Ohrmazd IV, les écoles juives de Suse et de Pumbadita furent fermées. Nous savons par Tabari ce qu'il répondit aux Mages qui se plaignaient de la propagande chrétienne et lui demandaient de prendre des mesures restrictives :

> De même que notre trône royal ne peut tenir debout sur ses deux pieds de devant s'il ne repose pas aussi sur les deux de derrière, de même, notre gouvernement ne peut être stable et assuré si nous faisons révolter contre nous les chrétiens et autres sectateurs de religions étrangères.

Xosrau II Parvēz épousa une chrétienne, fille de l'empereur Maurice, et fut peut-être lui-même chrétien, si l'on en croit Eutychius. Il priait saint Serge, martyr, et restitua une croix d'or richement décorée que Xosrau Ier avait enlevée. Il proclama d'abord la liberté religieuse pourvu que les chrétiens s'abstinssent de vouloir convertir les mazdéens. Mais, quand Héraclius envahit ses territoires, il persécuta les chrétiens, tant monophysites que nestoriens. Il était essentiellement superstitieux, portait une amulette contre la mort, s'entoura d'astrologues et de sorciers et pratiqua lui-même l'astrologie. Bien qu'il ait fondé trois cent cinquante-trois temples du feu et mis douze mille ehrpats à leur service — peut-être un autre signe de superstition —, la tradition mazdéenne (dans le *Livre de Zamasp*) le condamne comme un tyran injuste, responsable du déclin de la religion et de l'Empire. La célèbre coupe de Xosrau II, longtemps conservée à Saint-Denis et maintenant au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale, paraît avoir été donnée au feu de Šīz, s'il faut ainsi

interpréter un *graffito* récemment découvert par le savant hongrois Harmatta.

Varhrān VI Cōbēn, dans sa révolte contre Ohrmazd IV et Xosrau II, était soutenu par les Juifs riches, qui espéraient sans doute le voir abroger l'ordre donné par Ohrmazd de fermer les écoles. Plusieurs de leurs coreligionnaires furent massacrés par Mahbod, un général de Xosrau. Quand les armées iraniennes prirent Jérusalem, en 618, des Juifs tentèrent de leur faire profaner le Saint Sépulcre en leur disant que le trésor de la ville était caché dessous. Dénoncés à Xosrau, ils furent crucifiés et leurs biens confisqués. Après la conquête de Césarée de Cappadoce, les Juifs de la ville se soumirent, tandis que les chrétiens fuyaient et émigraient.

L'étroit rapprochement qui avait eu lieu avec Byzance dans les premières années du règne de Xosrau II n'eut pas les conséquences qu'on aurait pu en espérer étant donné l'exemple de Xosrau Ier, qui s'intéressait à la philosophie, ou celui de Justinien prêtant des ouvriers pour construire le palais de Ctésiphon.

La couronne de Xosrau II imitait celles de Šāpūr et de Varhrān II. Ses monnaies ont une particularité énigmatique : au revers de certaines d'entre elles est reproduit l'autel avec une tête radiée, mais cette fois la tête est féminine. J'ai suggéré dans ma *Religion de l'Iran ancien*, p. 292, de l'identifier à Anāhitā, dont la connexion avec le feu serait ainsi mise en évidence. Nous pouvons alors citer le témoignage de Firmicus Maternus, qui écrit : « *Ignem in duas diuidunt potestates, naturam eius ad utrumque sexum transferentes et uiri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes* », et celui de Hasu, martyr, qui soutenait avec défi que « le feu n'est pas fille de Dieu », ce qui semble impliquer, chez les mazdéens, l'identification du feu avec Anāhitā. Peut-être voyait-on une connexion si étroite entre Anāhitā, en tant que fille de Dieu, et Ataš, le fils de Dieu, que finalement elle n'en fut plus que la version féminine.

La réapparition d'Anāhitā indiquait-elle, comme le suggère Wikander, un retour aux origines, à la Persis, terre natale de la dynastie? À la fin, au moment du péril suprême, c'est dans le temple d'Artaxšēr à Anāhitā, à Staxr, que Yazdakart III fut élu roi.

Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN.

BIBLIOGRAPHIE

R. C. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres, 1961 ; (compte rendu par J. DUCHESNE-GUILLEMIN dans « Indo-Iranian Journal », 1964, pp. 192-207).

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962.

M. MOLÉ, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963.

Jean GAGÉ, *La Montée des Sassanides*, Paris, 1964.

R. GHIRSHMAN, *Parthes et Sassanides*, Paris, 1962.

LE *X^{v}ARƎNAH*.

Le *χ^{v}arənah* est l'une des notions les plus célèbres de la civilisation iranienne – et l'une des plus malaisées à définir.

Ce n'est pas seulement une sorte de ' Fortune royale ', charisme ou apanage qui se transmet de roi en roi, ou au prophète Zarathustra; il se communique aussi au peuple – soit à la nation aryenne dans son ensemble, soit aux trois classes qui la constituent – prêtres, agriculteurs, guerriers –, soit à chacun des justes de la religion mazdéenne. En vieux–perse, le terme a la forme *farnah*, mais nous n'avons rien à en dire sinon qu'il entre en composition dans des noms de rois: *Artafarnah* ('Αρταφέρνης), *Vi(n)dafarnah* ('Ινταφέρνης), Holopherne.

Selon les livres mazdéens, le *χ^{v}arənah* prend parfois la forme visible d'un oiseau (dans l'Avesta) ou d'un bélier (dans le Kār Nāmak d'Artaxšēr, fondateur de la dynastie sassanide). D'autres fois, on dit seulement (dans le Yt 19) qu'il tombe dans un lac, où celui qui veut régner doit aller le chercher: son apparence n'est pas décrite. Pouvons–nous la deviner ?

Quelques indices convergent à nous donner la réponse à cette question.

1. Le *χ^{v}arənah* fut traduit en grec non seulement par Τύχη, mais aussi par δόξα ' gloire ', et en arabo–persan par *nūr* ' lumière '.

2. La vocation royale est conçue, selon un rêve de Pāpak, le père d'Artaxšēr, qui nous rappelle la légende de Servius Tullius, comme une lumière solaire émanant de la tête des rois (*χ^{v}aršēt hac sar ī Sāsān bē tāft ut hamāk gēhān rošnīh kart* ' le soleil brillait de la tête de Sasan et illuminait le monde entier '); de même, dans la légende de Zoroastre (Dēnkart M 600,20 sq.) le *χ^{v}arrah* qui participe à la conception et à la naissance du prophète a la forme d'un feu ou d'une lumière.

3. On peut donc conclure, semble–t–il, qu'on appelait *χ^{v}arənah*, pahlavi *χ^{v}arrah*, l'auréole – rayons ou nimbe – qui, sur les figu-

rations de Mithra, comme sur celles de plusieurs divinités du panthéon kušan ou de rois kušans, entoure la tête de ces dieux ou de ces rois et qui paraît être à l'origine de l'auréole des saints du bouddhisme, du christianisme et de l'Islam.

C'est pourquoi une étymologie du terme, proposée il y a cent ans déjà, le met en rapport avec *hᵛar* ' soleil ' et donc avec le skr. *svar* et son dérivé *svarṇara*, terme de sens mal défini mais qui paraît avoir désigné, notamment, la source céleste du Soma (la liqueur sacrificielle). Le *χᵛarənah* serait donc une émanation du soleil, un feu céleste, une force lumineuse se communiquant à certains hommes.

Tout irait bien si certains savants modernes ne s'étaient livrés à des excès qui devaient amener une réaction. Hertel, notamment, rapportait au feu, par des prouesses étymologiques, toutes les notions de la religion indo-iranienne, ou presque. Ses travaux, érudits autant qu'ingénieux, illustrent une *Arische Feuerlehre* qui n'a jamais existé que dans son imagination.

La réaction est venue d'un grand iraniste anglais, H. W. Bailey, qui dans son livre extraordinairement original et documenté, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, 1943, a entrepris de retracer l'évolution sémantique du terme et d'en donner une nouvelle étymologie [1].

Il n'est pas possible de reproduire ici sa démonstration, qui occupa à elle seule deux conférences, mais on peut en donner la marche générale.

1. Bailey part d'un sens terre à terre, positif, pratique: « the good things of life »; sens que lui ont suggéré les commentateurs du IXᵉ siècle de notre ère, mais qu'il retrouve dans un passage avestique, au Yašt 17, d'où il fait partir sa démonstration. On lit dans cet hymne que l'homme qui a reçu le *χᵛarənah* possède une belle maison, une femme féconde, des filles qui font l'admiration de ceux qui les regardent, des chevaux rapides qui excellent dans le combat, des chameaux bossus qui leur apportent or, argent, cargaisons exotiques: en somme, « the good things of life ».

---

[1] Sur la base de cette étymologie, W. Lentz s'est demandé, au congrès de Göttingen de la Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1961, « Was bedeutet eigentlich *χᵛarənah* ? ». Sa théorie tient et tombe avec celle de Bailey.

2. A un second stade sémantique, le *χᵛarənah* désigne la cause de cette prospérité, la force qui procure ce bien-être.

3. A un troisième, cette force apparaît hypostasiée. C'est la Fortune, que les Grecs traduisent par Τύχη, les Araméens par *Gad*.

4. Quatrième étape: étant céleste comme les autres hypostases de la religion iranienne, le *χᵛarənah* est lumineux; et on l'associe probablement à la légende selon laquelle les héros, à leur naissance, ainsi que leur mère, émettent une grande lumière (Bailey, p. 31).

5. La notion ainsi évoluée s'associe à l'idée de gloire ou splendeur royale, mais sans se confondre avec elle. C'est alors que les manichéens, les chrétiens, les musulmans traduisent le terme par δόξα ' gloire ' ou *nūr* ' lumière '.

Cette reconstruction sémantique brise tout lien étymologique entre *χᵛarənah* et *hᵛar* ' soleil ', etc. Pour justifier le sens premier de ' bonnes choses de la vie ', Bailey fait appel à une racine **hvar* ' prendre ', qu'il retrouve en khotanais ainsi que dans certains emplois du verbe persan *χᵛardan*, qui signifie plus souvent ' prendre de la nourriture ' et que l'on rattache généralement à angl. *to swallow* ' avaler ', etc.

La démonstration a impressionné. On ne pouvait, en effet, qu'en admirer l'information, étendue et nouvelle, et qu'en saluer avec soulagement, après les excès de l'interprétation mystique, à la Hertel, la tendance sobre, positive, rationnelle.

Pourtant, un malaise se devine chez certains critiques, et non des moindres. K. Barr, dans son étude sur *Irans profet som teleios anthropos* [1], tout en se ralliant aux vues de Bailey, déclare trop étroite la définition de base qu'il a donnée du *χᵛarənah* et la remplace par celle-ci: ' tous les bons dons qui nous viennent du ciel '.

Benveniste, de son côté, dans son compte rendu du livre de Bailey, « B. S. L. », 42, p. *71, tout en admettant que la conclusion de Bailey « pourrait passer pour établie au point de vue formel », déclare: « Je ne sais cependant si l'on fait justice à la signification profonde du mot en le définissant seulement par des idées de ' fortune ' matérielle, ni si les commentateurs du IXe siècle, avec leurs vues résolument ' pratiques ', peuvent toujours

[1] *Festschr. Hammerich*, 1952, pp. 26 sq.

nous enseigner la meilleure compréhension des termes avestiques ».

Ces réserves nous invitent à reprendre la démonstration de Bailey, sur la base de l'excellente collection de matériaux que son livre a rendue commodément accessible.

1. Une première critique concerne l'ordre de succession des textes cités par Bailey à l'appui, respectivement, des étapes successives de sa reconstruction sémantique. On pourrait penser, a priori, que cette succession corresponde à un ordre chronologique des textes. Or, il n'en est rien – et c'est assez évident pour que Bailey n'ait pas cru devoir en avertir. Son premier texte, par exemple, Yt 17.6 sq., celui qui justifie la traduction par « good things of life » (celui où il est question de belle maison, de bonne femme, de belles filles, de chevaux, de chameaux, etc.) n'est nullement plus ancien que les textes justifiant la deuxième ou la troisième étape sémantique, tels les Yts 18 et 19. On doit même dire qu'au contraire, le Yt 17, avec sa langue incorrecte, est presque certainement plus récent que le Yt 19, consacré au *χᵛarənah* hypostasié des anciens rois [1].

2. En traduisant par « good things of life », Bailey laisse croire que ces biens sont acquis par le travail; il écrit tout au long, p. 9: « the *hvarnah* consists in the goodly possessions which he (man) has acquired during his life ». C'est négliger le fait – pourtant expressément formulé dans le premier texte – que ces biens sont donnés par une divinité, Aši: ' O Aši, donneuse du bon *χᵛarənah* ! '.

3. Entre la première et la seconde étape sémantique, le passage de sens supposé est à rebours de celui qu'on pourrait considérer comme naturel. En effet, comment passer de la prospérité à ce qui en est la cause ? Or, l'un des textes illustrant la seconde étape, Yt 6. 1 sq., dit que, quand le soleil brille, les dieux distribuent le *χᵛarənah* ' pour faire prospérer les êtres de justice, pour faire prospérer le corps de la justice '. Il est clair ici que le *χᵛarənah* n'est pas la prospérité elle –même, mais sa cause. Comment expliquer que ce mot, s'il a d'abord signifié « good things », ait ensuite pris le sens de ' ce qui cause ces bonnes choses '. Tan-

[1] Ou que Yt 10.127 (que Bailey n'a pas considéré), où – comme me le signale Gherardo Gnoli –, le *χᵛarənah* est « un feu brûlant »: *ātarš yō upa suxtō uγrəm yō kavaēm χᵛarənō*.

dis que, si – contre la reconstruction de Bailey – *χᵛarənah* était compris d'emblée comme une ' cause de prospérité ', on conçoit aisément que, recevant cette cause, on reçoive du même coup les effets qui en découlent. En fait, Bailey lui–même a introduit cette notion de cause dans la définition qu'il donne des ' vieilles idées de *χᵛarənah* ' (comme il dit), telles que les perpétuent, dit–il, les livres du IXᵉ siècle, à savoir: « the active generative force of increase possessed and exercised by the creator and the other yazatas (les autres dieux) (and) resulting in the prosperity, riches, and good fortune of the approved man ». Nous sommes loin de la définition donnée comme primaire – « the good things of life » – et sur laquelle se fondera l'étymologie nouvelle du mot.

Un autre ' passage ' sémantique, celui qui fait apparaître, entre la troisième et la quatrième étape, la luminosité, se révélera tout aussi difficile à admettre. Mais il faut d'abord en finir avec le premier texte cité. Dans ce texte, le *χᵛarənah* est qualifié de bon. D'autre part, on a, ailleurs, l'adjectif *duš.χᵛarənah*, composé dont le premier terme signifie mauvais. Si *χᵛarənah* signifiait « good things », comment pourrait–on lui associer *vohu* sans faire un pléonasme, et *duš* sans commettre une contradiction ? (« the good good things », « the bad good things »). Bailey a vu la difficulté. Pour s'en tirer, il dit que, dans le premier cas, *vohu* insiste sur le caractère bon des ' bonnes choses ' et que, dans le second, *χᵛarənah* n'a plus son sens premier, mais déjà celui, plus abstrait (étape 2 ou 3), de ' chance '. N'est–il pas plus simple de traduire d'emblée *χᵛarənah* par ' chance ', en vieux français *heur*, d'où *vohu χᵛarənah* ' bon–heur ', et *duš.χᵛarənah* ' mal–heureux ' ?

4. Bailey tire argument du fait que *χᵛarənah* est souvent associé à *rayi*, lequel signifie, non pas ' éclat ', comme le veut la tradition, mais ' richesse ', comme latin *rēs*, etc., auquel il est apparenté. Mais association ne veut pas dire synonymie; cela veut même quelquefois dire le contraire. Soit: ' richesse ' et ' quelque chose qui n'est pas richesse '.

5. Dans un des passages avestiques, Yt 8.34 (cité par Bailey, p. 17), le *χᵛarənah* est dit *awždātəm*, ce qui peut se traduire, comme le propose Bailey, ' créé dans l'eau ou par l'eau '. C'est parce que l'eau, en faisant pousser les plantes, apporte la richesse, dit–il. Mais, dans le passage cité, le *χᵛarənah* est une hypostase, car on l'invoque, en même temps que ' le vent

violent '. On peut donc tout aussi bien, et même mieux, voir dans son épithète *awždātəm* une allusion à la légende qui fait se réfugier le *χᵛarənah* dans l'eau d'un lac; et l'on adoptera pour *awždātəm* une autre traduction possible: ' placé dans l'eau '.

6. Le Yašt 6, dont nous avons déjà parlé (sous 3), met en rapport le *χᵛarənah* avec le soleil. Bailey interprète ce rapport comme il l'a fait pour le rapport aver l'eau: quand le soleil brille, les plantes poussent, et il y a prospérité. Causation, lien logique. En réalité, le lien n'est pas seulement logique, mais concret, ce que Bailey néglige, mais que dit clairement le texte: ' quand le soleil brille, les yazatas recueillent le *χᵛarənah* et le distribuent ', comme nous l'avons vu, ' pour faire prospérer les êtres de justice '. La conception qui transparaît ici, pour un esprit non prévenu, est celle d'un fluide émané du soleil, recueilli et transmis pour être agent ou instrument de prospérité.

7. La fréquente association du *χᵛarənah* à la lumière – association dont nous reparlerons plus loin –, comment Bailey l'explique–t–il? (C'est le passage, difficile, de la troisième à la quatrième étape dans l'évolution sémantique qu'il suppose). En disant qu'une fois hypostasiée, il était logique que la fortune fût dite lumineuse (comme Aši qui la distribue, et comme toute autre entité céleste). A cela on répondra que bien des entités, toutes célestes qu'elles sont, ne sont jamais dites lumineuses. Sraoša l'est–il, Xšaθra l'est–il, Ārmaiti l'est–elle ? Etc.

8. Non seulement le *χᵛarənah* est donné par le soleil, mais tous les astres sont dits *χᵛarənahvant*, soit la lune, soit les étoiles, et en particulier Tištrya et Satavaēsa. Sont également *χᵛarənahvant* Miθra et Yima, qui d'autre part sont *xšaēta* ' spendides ' (épithète aussi de *hᵛar* ' soleil ', d'où persan *xoršīd*; comme *Jamšīd*). Miθra, le dieu solaire entre tous, est même, superlativement, *χᵛarənaŋuhastəma* (Yt 19. 35, 98).

9. Que Yima, en particulier, soit pourvu de ces deux épithètes est particulièrement instructif si l'on se souvient qu'il est fils de Vivaŋhan (comme, dans l'Inde, Yama est fils de Vivasvant), c'est–à–dire d'un personnage dont le nom veut dire ' soleil ', et que, dans l'Iran comme dans l'Inde, il fut le premier homme et le premier roi; et qu'enfin, il a transmis à toute sa race sa ' solarité ', de sorte que – au dire des livres pehlevis – la semence de l'homme, à sa mort, va dans le soleil.

10. Une conclusion se dégage de toutes les observations qui précèdent: c'est que le *χᵛarənah* est un fluide igné et une semence vitale. Il faut alors nous souvenir de la physiologie primitive qui avait cours chez les Grecs et les Latins (chez qui l'a bien mise en lumière Onians, dans ses *Origins of European Thought*, 1951, ²1954) et qui n'a pas encore disparu dans l'Inde, où elle fait partie intégrante du yoga. Le fluide vital est censé se trouver dans la tête, d'où il descend par la colonne vertébrale jusqu'aux organes sexuels. Croyance commune non seulement à beaucoup de peuples indo–européens, mais à d'autres, et qui repose sur de très anciennes observations: similitude d'aspect de la cervelle, de la moëlle épinière et du sperme, sensation de congestion dans la tête, besoin de sommeil après une dépense sexuelle. Nous intéresse spécialement, ici, que ce fluide vital, chaud, igné, solaire, soit censé demeurer dans la tête. Car ainsi s'explique, chez les êtres qui en sont particulièrement doués, le rayonnement émanant de leur tête et révélant à tous leur don précieux, leur privilège, leur fortune royale, etc.

Il est dès lors permis de revenir à l'étymologie de *χᵛarənah* par *hvar* ' soleil '. Le suffixe *–nah–* (indo–eur. **–nes–*) était particulièrement affecté, comme l'a montré Meillet dans une étude décisive et toujours citée (« M. S. L. », 15, p. 254 sq., cité Bailey, p. 69; Debrunner, *Altind. Gramm.*, II 2, p. 738), à désigner la chose qu'on possède, qu'on prête, etc., mais se trouve aussi dans av. *tafnah* ' chaleur ', dans gr. γλῆνος et γάνος ' éclat '. On concilie ces deux sens en voyant dans le *χᵛarənah* une parcelle de soleil susceptible d'être recueillie, transmise et possédée.

Cet ' éclat solaire ' est répandu – comme le feu – dans les eaux, les feux, les plantes, la terre: ainsi seulement s'explique un passage de l'Artāg Vīrāf Nāmak (14.12), que Bailey traduit de façon peu satisfaisante. Que signifierait en effet « the well–being of waters and fires and plants and the well–being of the earth » ? Tandis que l'on comprend parfaitement ' le fluide solaire que contiennent les eaux, les feux, etc. '.

On comprend de même que, selon d'autres livres pehlevis, le *χᵛarənah* soit dans les étoiles (Dātastan ī Dēnīk, 36.21), dans les luminaires (ibid. 35), qu'il soit analogue à la lumière sublime (Artāg Vīrāf 12.18), qu'il en vienne (Dēnkart M 604.21; Rivāyat pehlevie 5.8; tous textes qu'a utilisés Bailey).

On objectera peut-être que ce sont là des textes tardifs. Mais l'Avesta vient à notre secours, avec un mot qui garantit l'ancienneté de l'association du *χᵛarənah* et du feu: *ātərə. χᵛarənah*, et avec le passage du Yt 10 cité ci-dessus.

11. Cette association est explicitée par un texte de Zātspram (35.82), qui dit que ' le séjour du *χᵛarrah* est dans le feu Varhrān '. On se souviendra que le feu Varhrān est le roi des feux et le feu royal. Et l'on verra un parallélisme parfait entre ce qui est enseigné du feu et du *χᵛarrah* lorsqu'il est dit, d'une part, (dans l'Avesta, Yt 19) que le *χᵛarənah* protège le roi et les trois classes sociales, et d'autre part (dans les livres pehlevis) qu'il y a un feu pour le roi (Varhrān) et un feu pour chacune des trois classes (Farnbāg, feu des prêtres; Gušnasp, feu des guerriers; Burzēn Mihr, feu des agriculteurs).

12. Dans le seul passage gāthique où figure le *χᵛarənah*, et dont l'interprétation, comme c'est si souvent le cas dans les gāthās, est malaisée, *χᵛarənō* est associé à *išti* ' acquisition ', laquelle est d'habitude construite avec *χšaθra*. On ne peut rien en tirer de cetain, mais tout de même, ce n'est peut-être pas un hasard si *χᵛarənah* semble avoir quelque rapport avec *χšaθra* ' le pouvoir '.

13. Dans l'Avesta récent (c'est-à-dire non gāthique), c'est avec la vie, le corps, la santé, que l'association s'exprime le plus fréquemment, ce qu'a remarqué Bailey, mais sans pouvoir en rendre compte aussi bien que nous permet de le faire la notion de fluide vital. Ainsi, au Yt 13.65, on voit, lorsque montent les eaux du lac Vourukaša, avec le *χᵛarənah* fait par Mazda, les Fravašis s'avancer pour obtenir de l'eau, qu'elles distribueront à leurs protégés.

Au Yt 17.22, Aši donne à Zarathustra ' le *χᵛarənah* pour son corps '. Au Yt 15.56, Vayu promet à ses adorateurs ' des charmes doués de *χᵛarənah*, guérisseurs '. Le Yt 10.68 contient une série intéressante, où semble détaillée la ' troisième fonction ': *raēšca* (' richesse '), *χᵛarənah*, *drvatātəm* (' santé '), *ištim* (' acquisition '), *frazaintim* (' descendance '). Enfin, Y 60.2 paraît refléter toute une analyse ' tripartie ': 1. *ašəm*; 2. *χšaθrəm*; 3. *savah*, *χᵛarənah* et *χᵛāθrəm*. On voit que, dans ce classement, *χᵛarənah*, placé entre ' profit ' et ' bien-être ', appartient, comme dans les exemples cités ci-dessus, à la ' troisième fonction '.

14. Si le *χᵛarənah* est un fluide vital émané du soleil, on s'explique qu'il ait pris pour formes visibles tantôt un oiseau (symbole banal du ciel ou du soleil), tantôt un bélier (animal typiquement fécond). Mais, il faut rendre compte aussi de l'expression *aχᵛarətəm χᵛarənah*, qui peut s'interpréter au moins de deux façons. On peut y voir le *χᵛarənah* ' insaisissable ', et c'est ainsi que traduisent les commentateurs pehlevis. Bailey adopte, comme souvent, leur manière de voir; mais, quand ces commentateurs développent leur doctrine, Bailey refuse, p. 27, d'accepter leur ' théologie '. On aperçoit ici un certain arbitraire, de la part du savant anglais, dans l'utilisation des témoignages pehlevis. Ceux-ci sont en général une mixture d'opinions terre à terre et de spéculations mystiques. Avons-nous le droit d'appliquer deux poids, deux mesures et, si nous rejetons la mystique, d'accorder plus de crédit aux interprétations ' pratiques ' ? Celles-ci valent-elles plus que les autres, et indépendamment des autres ? (Nous rejoignons la critique de principe formulée par Benveniste).

Quoi qu'il en soit, le *χᵛarənah* serait dit insaisissable par une sorte de paradoxe comparable à l'épithète d'Indra *acyutacyút* ' ébranlant l'inébranlable ': paradoxe qui serait un défi lancé aux fidèles, leur enjoignant en quelque sorte de ' faire l'impossible ' pour obtenir la précieuse ' prospérité '. Mais il y a une différence: Indra est un dieu, il fait des miracles; tandis que demander un miracle à des fidèles comme condition de leur bonheur, ce serait plutôt de mauvais goût.

Darmesteter, qui suit également l'interprétation des commentateurs, observe que le *χᵛarənah* est dit *aχᵛarətəm* pendant les interrègnes, quand des prétendants au trône se le disputent, donc tant qu'il ' n'est pas possédé '. Mais on n'explique pas ainsi, mieux que dans la première hypothèse, l'exhortation aux fidèles d'acquérir un tel *χᵛarənah*.

On a depuis longtemps remarqué que *aχᵛarətam* correspond exactement, au point de vue de la forme, à l'hapax védique *asū́rta-*. Bailey rejette le rapprochement en déclarant incertaine l'interprétation du terme védique. Mais Geldner, dans sa traduction du Ṛgveda, n'émet aucun doute sur l'interprétation du passage où il figure (X. 82.4): *asū́rte sū́rte rájasi* ' dans l'espace nocturne, dans l'espace diurne ' (littéralement: non ensoleillé et ensoleillé). Lommel déjà, en 1923 («Z. I. I.», 2, pp. 225 sq.), tenait cette interprétation

pour certaine et expliqua comme suit l'épithète en question: elle désignerait les formes *non lumineuses* du *χᵛarənah*, c'est-à-dire sa forme d'oiseau, de bélier, etc., par opposition à la forme d'auréole.

En somme, aucune de ces interprétations n'est satisfaisante, et je n'en vois pas d'autre; mais, dans le doute, il reste que l'identité formelle avec le védique recommande plutôt la dernière solution, et du même coup l'étymologie par *hvar/svar* ' soleil ', d'autant plus que cette étymologie est corroborée par véd. *asūrya*, dans V. 32.6 *asūryé támasi*, qui semble bien synonyme d'*asū́rte rájasi*.

15. A l'appui de l'autre étymologie – celle qu'il propose – Bailey apporte, en tout et pour tout, trois mots khotanais qui s'expliqueraient par une racine *hvar* ' prendre '. Mais les deux premiers, *nihvarr* ' désirer passionnement ' et *buhurs* ' désir ', sont trop loin pour le sens. Quant au troisième, *hvarandai* adj. ' droite (épith. de la main) ', qui a des correspondants en sogdien et en Ormuṛī, il est, certes, tentant d'y voir un parallèle à latin *dexter* (d'une racine **dek̂* ' recevoir '); mais on peut tout aussi bien penser, vu l'interdit bien connu dont est frappée la main gauche dans l'Inde (et dans les pays d'Islam), et qui oblige à la cacher quand on mange, que la main droite méritait la désignation de ' mangeuse '. Quant au persan *χᵛardan*, tous ses sens se laissent ramener à celui de ' manger '. On peut donc s'en tenir à l'étymologie par angl. *swallow*, etc., que Bailey déclare, on ne sait pourquoi, trop incertaine. C'est sa racine iranienne *hvar* ' prendre ' qui est incertaine ! Non seulement elle est mal assurée en iranien, mais elle n'a pas de correspondant en d'autres langues. Dans un article plus récent que son livre, il a tenté un rapprochement avec gr. ἄρνυμαι, hitt. *ar–*, etc. Mais c'est au prix d'une analyse de *hvar* en *hv–ar–*, c'est-à-dire en un verbe composé avec le préfixe *hu* (ancien *su*), ce qui est sans exemple.

16. Il faut encore citer les emprunts bouddhiques (en sogdien et en khotanais) du *χᵛarənah*, sous sa forme moyen-perse *farn*, au sens de ' rang '. Ce sens s'explique moins bien à partir de celui de ' richesse ' (sauf dans une société mercantile, ploutocratique), qu'à partir de l'idée d'une distinction conférée par le ciel.

Le souvenir du caractère lumineux du *χᵛarənah* subsiste en agni et en sogdien. Bailey cite, p. 58, une phrase agni qu'il tra-

duit ' des êtres doués de *farn* comme le dieu–lune '; et, p. 55, une phrase sogdienne (avec son équivalent chinois) ' et le *farn* et la puissance devinrent semblables au soleil ', ce qu'il commente comme suit: « possibly with a reminiscence of the activity of the sun as one of the sources of ' good fortune ' » – nous dirons: « comme la source du fluide solaire ».

C'est évidemment la même conception que représentent, sur certaines monnaies kušanes, les figurations de ΦΑΡΡΟ ou ΦΑΡΟ avec diadème et nimbe. Il faut cependant admettre, avec Bailey, la possibilité d'un transfert d'attributs dans une religion aussi visiblement composite que l'était celle des Kušans. Car, outre le nimbe, le type de ΦΑΡΡΟ présente des flammes sortant des épaules, ce qui l'apparente à l'Héphaistos d'autres monnaies kušanes, portant la légende ΑΘϸΟ ' Feu '.

Mais un autre type de figuration du *χᵛarənah* est plus à l'abri d'influences extérieures. Il apparaît sur les monnaies sassanides, où s'exprime en général l'orthodoxie mazdéenne. Il s'agit, plus précisément, de certaines monnaies d'Ohrmazd II et de Šāpūr II, de Varhrān V et de Valaš: sur l'autel du feu, une tête humaine apparaît, chez les deux premiers rois, dans les flammes de l'autel, chez les deux derniers, sans autres flammes que celles qui irradient de la tête elle–même [1]. De même, une intaille de la Bibliothèque Nationale (*Survey of Persian Art*, 255 U) est à ranger avec le premier groupe de monnaies.

On interprète parfois cette figure comme celle d'Ohrmazd, en invoquant les reliefs achéménides. Mais, sur ces derniers, Ahuramazda n'est pas dans le feu: il plane au dessus (quand feu il y a) et encore domine–t–il plutôt toute la scène, au dessus du feu et du roi. Sur les figurations sassanides, la tête est sur l'autel, dans le feu (ou à la place du feu). Il est donc permis d'y voir, avec Unvala (*Kharegat Memorial Volume*, p. 52), le ' Feu ' lui–même, l'ΑΘϸΟ des monnaies kušanes. On peut même préciser quel feu: puisque la tête est, dans deux cas, couronnée, puisqu'il s'agit de monnaies royales et puisque, comme je l'ai montré

[1] Göbl, apud Altheim–Stiehl, *Ein asiatischer Staat*, 1954, dépliants à la fin du livre, et *Die Münzen des Sasaniden*, 's–Gravenhage 1962, interprète ces figures, sans preuve décisive, comme représentant le roi.

ailleurs [1], on a parfois donné à l'autel (en y attachant des pattes de lion) l'apparence d'un trône, il s'agit du feu Varhrān, feu des rois et roi des feux. Mais s'il en est ainsi une autre possibilité se présente. Au témoignage de Zātspram (passage cité ci-dessus), le *χᵛarrah* a son séjour dans le feu Varhrān. C'est peut-être donc le *χᵛarrah* qu'on a voulu représenter. Devrons-nous choisir entre ces deux interprétations: Ātar ou *χᵛarrah* ? Peut-être ne s'excluent-elles pas: peut-être a-t-on voulu signifier, mieux encore que le séjour de l'un dans l'autre, l'identité foncière du Feu céleste, fils de Dieu, et du *χᵛarənah*, éclat émané du soleil pour donner aux hommes la vie et le bonheur [2].

Dans l'Avesta comme dans les livres pahlavis, le *χᵛarənah* est à la fois un feu et un fluide vital. Le Yt 10, nous l'avons vu, le décrit comme un feu brûlant. Et pourquoi Ahura Mazdā le possède-t-il ? C'est, selon le Yt 19. 10, 'afin de créer toutes les créatures'. De même Manušcihr, dans son Dātastan ī Dēnīk, Question 36, parle de 'l'intelligence et du *χᵛarrah* du créateur omniscient et omnipotent qui a créé les créatures'. De même encore, dans un récit détaillé donné par le Denkart (347, 10 sq.) 'concernant celui qui forme le *χᵛarrah*' et tout le processus de la création, nous comprenons pourquoi ce feu vital est, à plusieurs reprises, dit être 'dans la semence'. La conclusion de Zaehner au sujet de ce passage (*Zurvan*, 1955, p. 371) est que 'le *χᵛarrah* de Dieu est simplement son être'. Cela est bien trop abstrait, et d'ailleurs, le pahlavi avait un mot pour 'l'être', et c'était *hastīh*, non *χᵛarrah*. Le *χᵛarrah* de Dieu est simplement sa semence.

L'équation *χᵛarrah* – lumière – vie rend enfin parfaitement clair et intelligible un passage du Bundahišn. Selon celui-ci, 164, 13 sq., « la lune doit distribuer le *χᵛarrah* au monde; pendant quinze jours elle croît, pendant quinze elle décroit; c'est comme l'organe sexuel des mâles donnant, quand il croît, la semence

---

[1] *Symbolik des Parsismus*, 1961, pp. 51 sq.; *La Religion de l'Iran ancien*, 1962, p. 280.

[2] L'interprétation présentée ici trouve d'autres justifications et d'autres développements dans un article de Gherardo Gnoli, *Un aspetto del simbolismo della luce nel mazdeismo e nel manicheismo*, paru dans «AION-O», 12 (1962), pp. 95-123 avec lequel je suis heureux de me trouver d'accord. Cf. aussi D.-G., *Fire in Iran and in Greece*. « East and West », 1962.

aux femelles; ainsi également, la lune croît pendant quinze jours et distribue le bonheur aux êtres du monde matériel; elle décroît pendant quinze jours, pendant lesquels elle accepte les bonnes actions de ces êtres et les place dans le trésor de Dieu ».

Un autre passage, Bundahišn 173, 13–14, dit que Spandarmat (l'Entité qui patronne la Terre) a pour tâche de nourrir les créatures et qu'elle doit aussi faire en sorte que « chaque soir, un *χ^{v}arrah* de chaque créature retourne à Ohrmazd ». Ceci est probablement une allusion au rituel quotidien du feu sacré.

J. Duchesne-Guillemin

L'HOMME DANS LA RELIGION IRANIENNE

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Professeur à l'Université de Liège

L'homme, selon la religion iranienne, a une place définie dans l'univers, un rôle essentiel à jouer dans la lutte entre le bien et le mal. Mais qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que le mal? Où finit la „toute-puissance" de Dieu, où commence la liberté de l'homme? Ce sont là des questions, avec bien d'autres, qui, pour l'Iran, n'en furent pas.

Le zoroastrisme nous donne l'exemple, peut-être unique, d'une religion „supérieure" arrêtée au seuil de la philosophie et qu'aucun effort de réflexion systématique n'a jamais plus approfondie ni renouvelée. L'Iran n'a pas, comme sa voisine et cousine l'Inde, prolongé à l'infini sa spéculation sur l'union de l'humain et du divin; et quand l'outil métaphysique et logique forgé en Grèce lui fut apporté, à la suite des conquêtes d'Alexandre mais probablement beaucoup plus tard, il ne sut pas s'en servir [1]).

Depuis que la première traduction européenne de l'Avesta fut accueillie, il y a deux cents ans, par des sarcasmes — elle n'apportait certainement rien d'aussi clair et d'aussi substantiel que l'exposé d'un Plutarque sur le dualisme mazdéen —, l'application des savants modernes a réussi une tâche prodigieuse de récupération linguistique, qui se continue de nos jours sur les textes sortis des sables d'Asie centrale; mais, quant aux réalités, la longue sollicitation à laquelle se sont livrés les érudits et qu'a traversée maint orage polémique (avec, parfois, l'éclaircie d'une découverte) n'a pu qu'accuser l'indigence de la matière, — mises à part les énigmatiques gâthâs de Zarathustra, qui brillent obscurément dans la vaste grisaille de l'Avesta et de ses commentaires.

On peut soutenir que les gâthâs, aujourd'hui encore, restent plus qu'à moitié intraduisibles. Ce qui est sûr, c'est qu'après elles, la religion iranienne n'a plus rien produit, tant s'en faut, d'aussi élevé, d'aussi dense, d'aussi intéressant. Encore si la tradition, même déclinante

1) Voir toutefois ci-dessus, n. 20.

même condamnée, apparemment, à ramper, s'était maintenue sans cassure! Mais la fulgurante apparition du prophète a presque aussitôt cédé, semble-t-il, à une nuit totale, que jamais, par la suite, la piété de générations de sectateurs n'est parvenue à traverser. Zarathustra resta pour elles une espèce de météore.

Nous avons su nous trouver d'autres recours qu'en cette tradition mal renouée. Faute d'éclairer suffisamment les gâthâs par ce qui a suivi, nous tentons de l'expliquer — paradoxalement puisque rien de plus ancien n'est attesté en Iran — par ce qui a dû précéder, et que nous fait entrevoir la comparaison avec l'Inde, ou avec d'autres peuples, parents ou non.

La religion iranienne, après comme avant Zarathustra, est restée au niveau mythologique: l'homme y est compris et analysé en fonction de mythes. C'est ce qu'on se propose de montrer ici.

Comme toile de fond, la croyance à l'influence des astres sur la vie, croyance très répandue dans le monde, particulièrement illustrée à Babylone et en Chine et pour laquelle fut proposé naguère le terme d'astrobiologie [1a]; il faut l'entendre non seulement de la vie, mais du commandement, de l'autorité, de la „puissance", comme dit Leenhardt [2]. La société humaine et la société divine, avec leurs chefs, se modèlent l'une sur l'autre.

Les Indo-iraniens ont en outre la notion de *rta* (avestique *aša*), à laquelle ciel et terre ont contribué, les phénomènes célestes donnant leur régularité, les règles humaines leur caractère de commandements: d'où l'idée d'une norme à la fois cosmique et pratique (c'est-à-dire sociale, morale et liturgique, en même temps que céleste). Une certaine catégorie de dieux, les *asura*, est associée à cet ordre. L'un d'eux, Ahura Mazdâh, sera le dieu de Zarathustra. Il est aussi celui de Darius. La réciprocité des rapports entre le chef divin et le chef humain est bien formulée, notamment, par l'inscription du palais de Suse, l. 19 sq.: „Ce que j'ai commandé, il l'a fait réussir; tout ce que j'ai fait, je l'ai fait par la volonté d'Ahuramazda".

Pour Zarathustra, tout fidèle est en communion avec le dieu unique, grâce aux entités ambivalentes, à la fois aspects divins et vertus humaines (comme l'a montré Maria Smith avec peut-être un excessif

---

1a) R. Berthelot, *L'Astrobiologie*, Paris 1935.

2) M. Leenhardt, *Quelques éléments communs aux formes inférieures de la Religion*, *Histoire des Religions*, Paris, Bloud et Gay 1953.

souci de rigueur, car on manque souvent, Bartholomae le notait déjà, d'un critère objectif). Le sens „divin" étant le plus fréquent et le plus clair, il suffit à notre propos de citer des cas, plus rares, où le sens „humain" est au moins prédominant. Y. 28.1: „... pouvoir accomplir les actes de l'*esprit saint* afin de satisfaire le vouloir de la Bonne Pensée"; 51.8: „le bonheur de celui qui maintient la *justice*"; 46.14: „je les appelle avec des paroles de *bonne pensée*"; 46.4: „quiconque ravit au méchant son *empire* ou la vie"; 45.5: „ceux qui me prêteront *obéissance*", etc.

Sont dignes d'une remarque spéciale, les cas où une entité — prise à la fois, semble-t-il, dans les deux sens — est pour le fidèle l'objet d'une possession et cela non seulement en espoir, comme récompense eschatologique, mais dès à présent. La possession de la *Bonne Pensée*, par exemple (51. 18: „ceux qui ont part à la B.P."; 34. 9: „sans avoir part (les méchants) à la B.P.", etc.) a été mise en relief par Widengren, qui, prolongeant les *Religionen* de Nyberg, a vu dans cette participation à une entité céleste l'origine du mythe manichéen de la grande âme, *Manvahmed*, réceptacle de toutes les âmes [3]). Mais il faudrait expliquer pourquoi c'est la Bonne Pensée que le manichéisme a retenue pour ce rôle, plutôt qu'aucune des autres entités qui avaient dans les gâthâs une fonction analogue à la sienne: Y. 43. 16: „Zarathustra opte pour ton *Esprit*, qui est le plus saint"; 34.2: „l'homme dont l'âme est unie à la *justice*"; 29. 10: „qu'il (Zarathustra) ait assez d'*empire*"; 49. 2: „d'avoir pour lui la *Dévotion*", etc. Quoique mentionnée plus fréquemment peut-être, la possession de la Bonne Pensée n'est pas essentiellement différente de celle des autres entités. Le développement manichéen reste inexpliqué, à moins de recourir — malgré qu'en ait Widengren — à une influence extra-iranienne (l'âme du monde).

La hiérarchie de ces entités nous est claire depuis peu, grâce à Dumézil qui a découvert — alors qu'il cherchait autre chose! — le principe de la tri-partition socio-religieuse chez les Indo-européens. En tête, la fonction de souveraineté sous son double aspect magique et juridique; en second lieu la force guerrière; en troisième, la fécondité. Cette structure qui peut nous paraître naturelle est effectivement l'exception, la plupart des peuples opposant simplement, ou combinant

3) G. WIDENGREN, *The great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945.

autrement, la „puissance" et la „vie" (pour reprendre les termes de Leenhardt). La rigueur de la démonstration dumézilienne ne peut échapper qu'à ceux qui n'ont pas lu *Mitra-Varuṇa* (2e édition, 1948), *Naissance d'Archanges*, 1945, et tant d'autres livres et articles où la doctrine s'est ébauchée, étendue, assouplie, approfondie: les plus récents, à ma connaissance, *„Ner" et „Viro" dans les langues italiques*, in *Revue des Etudes latines*, 1953, p. 175 sq., *Viṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne*, in *Journal asiatique*, 1953, p. 1 sq., *IVNO.S.M.R*, *Eranos*, 1954, p. 105 sq., *Le trio des Macha*, in *Rev. Hist. des Religions*, CXLVI, 1954, p. 1 sq., feront retrouver les autres.

La doctrine était susceptible de nombreux prolongements, que n'a pas tous aperçus l'auteur lui-même. L'un de ces enrichissements porte sur la notion de *fravaši*, capitale pour notre propos, et est l'œuvre de Kaj Barr. Dans son article des *Mélanges Pedersen* sur *Zarathustra som Teleios Anthropos*, København, 1953, ce savant a montré que l'ancienne tripartition survit jusque dans un texte du Dēnkart où l'on voit comment, pour former Zarathustra, l'homme parfait — dont on enseignait par ailleurs qu'il résumait en sa personne les trois classes, prêtres, guerriers, agriculteurs —, il avait fallu la réunion de trois éléments, à savoir le *xvarr*, la *fravahr*, le *tan zohr*. Le troisième de ces termes est immédiatement clair: „substance corporelle". Dans son interprétation des deux autres, Barr a pris appui sur les importantes remarques de Bailey, *Zoroastrian Problems in the IXth Century*, p. 1 sq. et 109 sq., non sans modifier ce qui concerne le *xvarr*. Bailey traduit ce terme par „richesse", Barr souligne qu'il s'agit d'une richesse reçue du ciel, „al god gave som kommer ovenfra" et traduit par „bénédiction divine"; je proposerais, un peu plus concrètement: „faveur céleste". De toute façon, le *xvarr* est l'apanage des rois, des chefs, la marque de la souveraineté [4]). Il indique donc, dans la „formation" de Zarathustra, la part de la „première fonction". La troisième, celle qui s'occupe de la nourriture, de la subsistance, étant représentée, évidemment, par *tan gohr*, il ne reste que la seconde pour correspondre à la *fravahr*. Celle-ci a été l'objet, comme nous disions, d'observations

4) Ajoutons une référence au récit du Grand Bundahisn XIV, 101 (et Zatspram, 10, 4) où l'on voit le xvarr conférer au corps de l'homme (en l'espèce, Mihr, lecture de Hartman, cf. ci-dessous, p. 106) la *xvēškārīh*, c'est-à-dire l'autonomie, la personnalité (SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, p. 230, n. 2).

de Bailey [5]). Elle a été longtemps mal comprise par nos savants, mais Bailey a montré que déjà la tradition iranienne en avait faussé le sens en y voyant, par „étymologie", soit l'idée de choix, soit celle de nourriture ou de croissance. Le mot, en réalité, appartient à la racine d'où est tiré *vərəθra-* „défense, résistance" et s'apparente au moy. pers. *gurt* „héros", ce qui éclaire le nom du personnage Φραόρτης-*Fravṛtiš*, littéralement „héros éminent". La conception qui a fait appliquer ce terme aux „mânes", aux „*pitáraḥ*" de l'Iran est celle de la force défensive, protectrice, qui continue à émaner d'un chef, même mort. Cette notion originellement aristocratique paraît s'être vulgarisée, de la même façon qu'en Grèce , à basse époque, tout défunt est un héros, ou en Egypte un Osiris. Chaque homme — du moins, chaque homme juste — a eu sa *fravaši*, a été détenteur, par delà le trépas, d'une force protectrice. Celle-ci, remarquons-le, s'exerce non pas en sa faveur, comme le ferait celle d'un ange gardien, mais au bénéfice de ceux qui l'invoquent.

D'autre part, cette force, qui survit au mort, a déjà dû exister de son vivant; on y verra parfois l'équivalent de l'âme, *urvan-*, Y. 26. 7, etc. [5a]). On en est même venu à concevoir la fravaši comme préexistante : Y. 24. 5 cite „les fravaši des morts, des vivants et des non nés".

Dans le texte du Dēnkart analysé par Barr, l'appartenance de la fravahr à la deuxième fonction est confirmée par un détail de la légende : c'est sous la forme d'une plante de *hom* que la mère de Zarathustra avait absorbé la fravahr de l'enfant à naître. Or, on sait l'étroite relation entre le haoma et le culte de Mithra, substitut iranien de celui d'Indra, c'est-à-dire culte essentiellement guerrier.

Avant de quitter le sujet de la tri-partition, signalons-en une autre trace tardive, à ajouter à celles qu'a relevées Benveniste, *Journal Asiatique*, 1938, p. 529 sq. Il s'agit d'un passage du Dēnkart, 326, 18 sq., analysé par Bailey, *Zoroastrian Problems*, p. 59 : on y énumère trois „forces d'action", la connaissance (religieuse), la souveraineté splendide s'exerçant dans les armes, la „force dans les choses", cause du mouvement des créatures et de l'arrangement du monde.

---

5) L'appartenance des fravaši à la 2ème fonction a été décelée par Dumézil, qui les rapproche des Marut (*J. As.*, 1953), tout en remarquant que ceux-ci n'ont, contrairement à elles, rien de funéraire, et qu'elles font, d'autre part, penser aux Valkyries de la mythologie germanique.

5a) Plus fréquemment, les deux termes sont au contraire distingués, Yt. 13. 148 sq., etc.

Nous avons eu affaire jusqu'à présent à des conceptions mythiques que Zarathustra avait acceptées, quitte à les remodeler. Il en est aussi auxquelles il s'est opposé, et qu'il a voulu remplacer par d'autres: aux mythes et rites du sacrifice sanglant, il a substitué le mythe du choix. Chacun d'eux commande une certaine analyse de l'homme.

Le sacrifice, sanglant ou non, adressé à des puissances célestes, est essentiellement une mise en action du mythe astrobiologique. „Nourrir" les astres, d'où procède la vie, c'est agir à la source de cette vie, c'est fermer le salutaire circuit. Quand la lune a décru — ou le soleil, décliné —, il faut les revigorer par des offrandes, pour qu'ils continuent à dispenser la vie: la lune, par la rosée des nuits claires, le soleil, par son ardeur. Cette conception banale est reflétée dans les gâthâs: Zarathustra prend à partie les sacrificateurs qui „tuent le bœuf, disent-ils, pour que brille l'éloigneur-de-mort", ce qu'il faut entendre: „pour que le haoma — assimilé à la fois à la semence du bœuf et à la lune — monte à cet astre et en restaure l'éclat. De là l'épithète de *gaociθra-* „ayant la race du bœuf", caractéristique de la lune (dans l'Avesta récent).

Ainsi nous apparaît l'idée, à laquelle nous reviendrons à propos des écrits en pehlevi, que la race des vivants se conserve dans les astres [6]). On distingue entre la race du bétail, située dans la lune, celle des plantes, que le Yt. XII place dans les étoiles, et celle de l'homme, dont l'affinité avec le soleil est une croyance très ancienne. Si cette dernière n'est pas directement attestée dans l'Avesta, cela tient à ce que, aussi haut que remontent nos textes, le sacrifice humain s'était effacé, *comme rite,* devant le sacrifice animal.

Mais son souvenir a persisté, *comme mythe,* côte à côte avec l'immolation du bœuf. Cela apparaît dans les légendes — consignées en pehlevi — relatives à une catégorie particulière, et spécialement importante, de sacrifices: les sacrifices — humains ou animaux — de fondation.

Parallèlement au Bœuf primordial, dont le sang et la semence ont donné naissance aux plantes et aux animaux, un Homme primordial a été sacrifié: de son corps surgirent les métaux, de sa semence une

6) Conception facilitée, semble-t-il, par l'ambiguïté du mot iranien *čiθra-,* qui veut dire à la fois „visible, patent, manifeste" (comparer skr. *citrá-* „brillant") et „race", c'est-à-dire „apparence" (comparer *espèce,* lat. *species*). Le scepticisme de BARTHOLOMAE quant à l'identité des deux termes me paraît injustifié.

plante d'où naquit le premier couple. Le nom pehlevi de cet Homme primordial, *Gayomart*, est relativement récent: ou sait avec précision, depuis la thèse de Hartman, *Gayomart*, Uppsala 1953, qu'il est né de l'exégèse d'un passage gâthique [7]). Mais le mythe était sans doute ancien, puisqu'il se retrouve dans le Véda — sacrifice et dépeçage du Puruṣa —, chez les Germains — meurtre de Ymir —, en Grèce, qu'on en a l'homologue chez les Babyloniens et qu'il s'agit en somme d'une conception peut-être aussi banale que la pratique même du sacrifice humain [8]).

Plusieurs noms d'„hommes primordiaux" sont restituables, par la comparaison, à la mythologie indo-iranienne, notamment Yama et Manu. Le second, qui a fait fortune dans l'Inde, n'a subsisté dans la tradition iranienne qu'à l'état de survivance, dans le nom composé *Manuščiθra-*, littéralement „race de Manu" (voir à son sujet Christensen, in *Festschrift Andreas*, 1916). Le premier est devenu dans l'Inde le roi des morts, tandis qu'il survit en Iran comme premier roi, instituteur du sacrifice bovin, etc. De part et d'autre, il est le fils de *Vivásvant-* (av. *Vīvaŋhan-*), personnage dont on ne sait rien si ce n'est que son nom est, en sanskrit, l'un de ceux du soleil. Cette affinité solaire de Yama se confirme, du côté iranien, par l'épithète constante de *xšaēta-*, qu'il ne partage qu'avec *hvar-*, autre nom du soleil (d'où pers. *xoršīd* „soleil") et avec Mithra, dieu solaire. Sur le double sens, à la fois „royal" et „splendide", d'av. *xšaēta-*, skr. *kṣaítavant-*, la lumière a été faite pas Wikander, *Studia Linguistica*, 1951.

Cette solarité de Yama doit être mise en relation avec la donnée du Bundahišn, mentionnée plus haut, selon laquelle l'espèce humaine est conservée dans le soleil et elle en fournit, me semble-t-il, la clé. Il est naturel, en effet, que le premier homme, l'ancêtre des ancêtres, ait été le chef de ses premiers descendants, leur roi. En tant que roi, il était issu du soleil, selon une conception répandue un peu partout dans

---

7) V. ci-dessous, p. 106.

8) Sur les Indo-iraniens et les Germains, V. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1925; sur Dionysos, v. Rönnow, cité par Olerud, *L'Idée de Microcosme et de macrocosme*, Uppsala 1951, où il est également question de la Chine; sur les peuples archaïques, v. Ad. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, 1949. On trouvera dans mon petit livre *Ormazd et Ahriman*, 1952, une brève discussion de la thèse de Götze et Reitzenstein sur le micro-macrocosme en Iran et en Grèce. — Selon Zaehner, *Zurvan*, p. 137, le mythe du dépècement cosmogonique est un emprunt à l'Inde, d'époque sassanide.

le monde et attestée déjà en Babylonie et en Egypte. Mais cette qualité solaire, qu'il devait à sa fonction, ne fut pas séparée de sa personne. Aussi, lorsque Gaya- marətan- lui sera substitué en tant que premier homme, présentera-t-il cette même qualité, qu'il transmet à toute la race [9]).

Cet ensemble mythico-rituel, ou du moins ce qui en survivait de son temps, Zarathustra l'a rejeté. Il ne cite Yama (av. *Yima-*) que pour le blâmer d'avoir „le premier donné à manger des parts du bœuf".

C'est qu'il ne veut retenir qu'une seule forme de sacrifice, celui du feu, en lequel est symbolisée la justice (*aša-*) d'Ahura Mazdâh. Le mythe cosmogonique prend une forme nouvelle et très différente, celle du Choix des deux Esprits primordiaux, en même temps qu'au mythe du bœuf sacrifié se substitue le drame de la „Plainte du Bœuf", mis en scène Y. 29 et qui fonde le pacte social entre éleveurs, guerriers et prêtres.

En élaborant son mythe dualiste du Choix, qui tient une si grande place dans sa doctrine et y commande l'eschatologie comme la cosmogonie, Zarathustra puisait à des traditions existantes: les jumeaux dont il parle, Y. 30. 3, sont supposés connus. De fait, les traces d'une ancienne cosmogonie impliquant deux jumeaux merveilleux — cosmogonie comme il s'en trouve chez maint peuple — subsistent en Iran, d'abord dans le personnage même de Yima, puisque, dans l'Iran comme dans l'Inde, il a une sœur jumelle et puisque son nom, déjà, a dû signifier „le jumeau", à moins que ce ne soit, comme le veut Güntert, „le double", monstre dans lequel les deux sexes étaient encore réunis (cf. Alföldi, *Der iranische Weltriese, Jahrb. der schweizer. Ges. f. Urgesch.*, 1949/50); la paire de jumeaux se retrouve dans la légende plus tardive, sous la forme du couple issu de Gayomart; et il y a peut-être un souvenir de la „duplicité" originelle de Yima dans le récit, auquel fait déjà allusion l'Avesta, selon lequel il a été scié en deux

---

9) Voir encore ci-dessous, p. 106.

10) Wikander songe au contraire à la castration d'Ouranos (*Hethistiske Myter hos Greker och Perser, Vetenskaps-societetens i Lund Årsbok*, 1951, p. 37 sq., et *Histoire des Ouranides*, in *Cahiers du Sud*, 1951).

Widengren, *Religionens Värld*, [2]1953, p. 71, fait état du parallèle indien: *Prájāpati* sacrifiant, comme Zervan, pour avoir une progéniture. Ceci ne prouve que l'ancienneté du mythe, contre l'opinion soutenue par Schaeder, *ZDMG*, 1941, p. 290, mais non, comme le veut Widengren, que le progéniteur ait été, avant une date relativement basse, Zervan.

— si du moins il est permis de songer à l'androgyne du Banquet de Platon [10]); enfin, un vieux mythe de jumeaux cosmogoniques est conservé dans le célèbre histoire de Zervan engendrant Ormazd et Ahriman: mythe attesté seulement à partir du IIIe siècle de notre ère (Henning, *Zoroaster*, p. 50), mais qui doit avoir été plus ancien qu'aucun des trois personnages qui y figurèrent ensuite.

Dans le récit primitif, les jumeaux peuvent avoir été la Lumière et les Ténèbres, comme l'a supposé Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, p. 109, ou bien ils peuvent avoir représenté le double aspect, l'ambiguïté essentielle du grand dieu Vâyu, un dieu des commencements — admirablement étudié par Wikander et Dumézil et dont l'homologue, à Rome, était Janus *bifrons*. En ce cas, leur père ne serait autre, probablement, que Vâyu lui-même.

Nous voyons donc assez clairement que Zarathustra connaissait deux jumeaux primordiaux, fils du grand dieu — pour lui: Ahura Mazdâh —, et en même temps deux esprits appuyant le dieu Vâyu (qu'il veut ignorer) dans son ambivalence.

De toute façon, il accusa l'opposition des deux jumeaux — des deux esprits — pour en faire un clivage majeur qui allait commander toutes les autres oppositions: lumière et ténèbres, vie et non-vie, bien et mal — pour ne rien dire des ahura et des daeva. Cette division en deux camps s'étend aux entités qui étaient liées à chacune des fonctions sociales: chacune d'elles est mobilisée pour ou contre Ahura Mazdâh et ainsi se fissionne en deux moitiés: en face de la Bonne Pensée nous avons maintenant la Mauvaise, etc.

Le mythe du choix, modèle de la décision à laquelle tout homme est appelé, met en évidence un côté particulier de l'homme, que désigne un terme noveau, la *daēnā*. Celle-ci figure notamment dans l'énumération Y. 45. 2, par laquelle l'un des deux esprits signifie à l'autre qu'ils diffèrent en tout: „Ni nos pensées, ni nos doctrines, ni nos intelligences, ni nos choix, ni nos paroles, ni nos actes, ni nos *daēnā*, ni nos âmes ne sont d'accord." La daēnā est sans doute, avec la fravaši, le terme iranien qui a le plus prêté à controverse. Il admet deux sens qui ne paraissent pas immédiatement conciliables: dans l'un, il s'agit d'une partie de l'individu, notamment dans le passage gâthique que nous venons de citer, ou dans le célèbre récit du Haδoxt Nask sur la rencontre que fait l'âme, après la mort, de „sa propre daēnā"

venue au devant d'elle sous la forme d'une belle jeune fille [11]) ; dans l'autre signification, daēnā désigne „la religion". Mais les deux ne sont pourtant pas inconciliables. Tout d'abord, Nyberg a bien vu, *Religionen*, p. 81, que le cas est parallèle à celui de *čisti-* „pensée", mot qu'emploie aussi Zarathustra et qui présente également deux sens. Mais, pour Nyberg, la distinction, dans un cas comme dans l'autre, est entre sens individuel et sens collectif : interprétation malheureusement solidaire d'un système général qui ne rend pas compte du fait que, pour la plupart des termes étudiés, leur structure morphologique les dénonce comme abstraits. En réalité, la dualité de sens de daēnā doit s'apprécier de la même façon que celle, dont il a été question ci-dessus, des entités, tantôt vertus personnelles, tantot aspects divins. Ainsi daēnā sera, ad libitum et selon le contexte, la faculté de „voyance" [12]) ou l'objet de cette voyance.

La daēnā ayant fait son choix „à l'origine" entre le bien et le mal, on serait tenté de se demander, avec Lommel, *Relig. Zarath.*, p. 149, ce qui subsiste de la liberté de l'homme, qui semblerait absolument prédestiné. Ce serait se méprendre [13]) sur ce que c'est qu'un mythe, action exemplaire accomplie en dehors du temps et non dans la réalité particulière. Le récit mythique ne fait que servir de modèle au choix que chacun est exhorté de faire actuellement. (Cf. Y. 30. 2, 3, 5 ; 31. 2, etc.)

L'Iran ne s'est posé que plus tard le problème de la prédestination et du libre-arbitre, et il l'a résolu très commodément, grâce à la distinction, devenue générale à l'époque médiévale, entre le monde matériel et le monde spirituel [13a]) : dans le premier, tout se passe selon le sort (*pa baxt*), dans l'autre selon l'effort (*pa kunišn*), comme dit lapidairement le Videvdat pehlevi, 5. 9 (33), cité par Tavadia, *Pahlavi Passages on free Will, ZII*, 8, p. 127.

L'Avesta récent porte la marque d'un syncrétisme entre la doctrine de Zarathustra, qui ignore les fravaši, et la tradition, indépendante de sa réforme, où il n'était sans doute pas question de daēnā.

---

11) La daēnā est distincte de l'âme. Elle peut aussi en être synonyme, comme il ressort des deux passages Videvdât 10. 18 et 5. 21, rapprochés par LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, 1930, p, 167, qui parlent indifféremment de sanctifier la *daēvā* ou l'*urvan*. Mais ceci est tardif.

12) Rac. *dī-*, skr. *dhī-* „voir, contempler".

13) Comme l'a entrevu LOMMEL en un tardif repentir, p. 157.

13a) Distinction peut-être empruntée aux Grecs : elle est déjà, en tout cas, dans Posidonius cf. NILSSON, *Gesch. der griech. Religion*, II (1950), p. 484 et 573.

C'est ainsi que Yt. 13. 149, en une formule trois fois répétée ailleurs, analyse la part impérissable de l'homme en *ahū-* „vie", *daēnā-*, *baoδah-* „connaissance" (< gâthique *xratu-*), *urvan-* „âme" et *fravaši-*. La présence simultanée [14]) de *daēnā-* et de *fravaši-* dans une même liste devait embarrasser les commentateurs (Lommel, *Rel.*, p. 168, von Wesendonck, *Urmensch und Seele*, 1924, p. 192) tant qu'on pouvait voir dans la fravaši une sorte de doublet de la daēnā, personnifiant comme elle l'acte du choix [15]). Cette difficulté disparaît aujourd'hui, depuis qu'a été établi, comme on l'a vu, le sens propre de *fravaši-* „force protective", très différent de celui de la daēnā. En outre, cette interprétation rend compte de l'absence de la fravaši dans les gâthâs: une telle notion tombait sous la réprobation dont Zarathustra a frappé tout ce qui touchait à la fonction guerrière: culte de Mithra, sacrifice du haoma, etc. Par la suite, la fravaši, désormais zoroastrisée et apanage des seuls justes (*ašavan-*), aura pour fonction, quand elle se réunit à l'âme après la mort, de la défendre contre les attaques du mal: souvenir évident, quoique altéré, de sa nature „protective".

Quant à la *daēnā*, on la voit s'effacer de l'usage avestique, en ce qui concerne son acception individuelle: la liste donnée par Y. 55. 1 l'ignore. Il s'agit pourtant d'une énumération systématique, allant du plus matériel à ce qui l'est moins: *gaēθa-* „vivant", *tanu-* avec *asti-* „corps avec os", *uštāna-* „âme de vie" (qui ne survit pas), *kəhrp-* „forme", *təvīšī-* „puissance", *baoδah-* „connaissance", *urvan-* „âme", *fravaši-* „protection".

En revanche, la daēnā figure encore, on l'a vu plus haut, dans le récit, Haδoxt nask, de la rencontre de l'âme avec „sa propre daēnā". Mais les paraphrases pehlevies (Gr. Bund. 201 sq. et Mēnōk ī Xrat 2. 123 sq.) de ce récit lui substituent kunišn (cf. skr. *kárman-*) et non *dēn*, qui tend à se limiter au sens non-individuel de „religion" [16]). Zātspram la remplace par *ruvān ī rās* (Bailey, *Zor. Probl.*, p. 115).

Elle ne figure dans aucune des analyses pehlevies des „organes de l'âme". Ceux-ci sont le plus souvent au nombre de quatre. (On les

14) Déjà dans le Yasna haptaŋhāti.

15) Qu'*ahū-* et *daēnā-* soient parfois données pour équivalentes, cf. ci-dessus, ou bien *urvan-* et *fravaši-*, Y. 26. 7, n'entraînait pas le même embarras, car il s'agissait d'équivalence occasionnelle, et d'ailleurs attestée tardivement.

16) Dans le Škand-gumānīk Vičār, 1, *dēn* est un principe intervenant dans la création, avec *dānākīh* (autre terme abstrait), etc., non un des „organes de l'âme" énumérés ensuite.

distingue nettement, comme appartenant au monde mēnōk, de tout ce qui est corporel et relève du monde gētīk.) C'est ainsi que Dk. 241. 13 sq. (Bailey, p. 98 sq.) donne: *ruvān* (av. *urvan-*) identique à *axv* (av. *ahū-*) „âme", *ǰān* „sans quoi le corps meurt" (remplace av. *uštāna-*, quoique continuant étymologiquement gâthique *vyānā-* „respiration"), *fravahr* „sans quoi le corps s'étiole" (av. *fravaši-*, faussement étymologisée par le verbe fravart „nourrir"), *bōδ* „sans quoi le corps est insensible" (av. *baoδah-*). Ce dernier terme manque dans l'analyse figurant Gr. Bund. 34. 4, qui comporte en revanche *aδvēnak*. Les termes y sont ordonnés, comme dans Y. 55. 1 cité ci-dessus, du plus au moins matériel (en y incluant le corps): *tan, ǰān, ruvān, aδvēnak, fravahr*. *J̌ān*, entre le corps et l'âme, est le principe vital qui ne survit pas; *aδvēnak*, supérieur à l'âme, mais inférieur à la *fravahr*, est le „type" conservé dans le soleil. C'est donc l'équivalent médiéval de l'avestique *čiθra-* mentionné plus haut. (Un autre équivalent du même terme est *rōšnih*, Gr. Bund. 233. 9: la *rošnīh* „splendeur" de Gayomart est conservée dans le soleil.)

Le mythe astrobiologique survit donc, étendant à tout homme la qualité solaire du roi primordial [16a]). — Quant aux plantes, leur *karp* (leur forme, moins matérielle que *tan*, cf. Tavadia, *ZII*, 10, p. 197) va dans les étoiles. Quant aux animaux, enfin, le corps et le type (*tan ut aδvēnak*) du bœuf primordial furent, à sa mort, placés dans la lune (Gr. Bund., 72. 1-2); cependant, quand meurent maintenant les animaux (356. 7), leur *aδvēnak* va dans la lune mais leur *mēnōk*, „pour préserver l'espèce", se rend auprès de Vahman. Ceci nous fait l'effet d'une „fausse fenêtre", faite pour compléter le parallélisme avec ce qui est enseigné de l'homme.

Celui-ci, en effet, par sa fravahr, suprême partie de lui-même, est dans la présence d'Ormazd. Le parallélisme avec l'animal est encore accentué dans le ŠgV, 5. 82, où il est dit que la *fravaš* est ce qui maintient le čihr (av. *čiθra-*) du corps: ce faisant, ce texte ravale la fravaš au rang qu'occupait l'aδvēnak dans le passage du Gr. Bund. cité plus haut.

16a) Il subsiste apparemment dans un passage de l'*Artāy Vīrāf* une trace de l'ancienne conception selon laquelle la solarité était le privilège des rois ou autres chefs: „voici la voie du soleil; et ces âmes sont celles qui, dans le monde, ont exercé bonne souveraineté, commandement et fonction de chef (*hupataxšāyīh uδ dahyupatīh uδ sardārīh*).

C'est que *fravaš* a été ici faussement étymologisée par *fravaxš* „accroître", de même qu'elle l'a été par *parvart* „nourrir" dans les Sélections de Zatspram et dans le Dēnkart, ouvrages dans lesquels Bailey a, par ailleurs, décelé des emprunts à la Grèce.

Le même savant a aussi noté que ces textes contredisent le Gr. Bund., qui plaçait la fravahr, on vient de le voir, dans la présence d'Ormazd et racontait, en outre, en un passage fameux (38. 12), l'épisode où les fravahr se voient offrir par Ormazd le choix entre continuer à exister, éternellement à l'abri des atteintes de l'Adversaire, et être créées dans le monde visible pour y lutter sous forme corporelle, jusqu'au triomphe final, contre la druž. Elles choisissent de descendre dans le monde visible. Elles préexistaient donc dans le ciel.

Ce récit a été comparé au mythe gnostique de la Chute de l'Ame. Reitzenstein concluait à une origine iranienne de ce mythe. Mais, d'un côté, les fravaši se décident librement, de l'autre, l'âme tombe malgré elle dans la matière: c'est toute la différence entre un choix et une chute! Elle mesure la distance séparant la religion mazdéenne de la mystique gnostique.

On ne peut terminer une esquisse de l'anthropologie iranienne sans revenir sur la doctrine de l'Homme cosmique.

Le mythe a toute chance, nous l'avons vu, d'être ancien, mais cela ne veut pas dire que *tout* y soit ancien. Ainsi, lorsque, dans le Bundahišn, Gayomart reparaît à la fin du monde, premier ressuscité comme il avait été le premier créé, est-ce là l'amorce, ou au contraire le reflet de l'idée gnostique du nouvel Adam? La notion d'un sauveur unique, sujet d'incarnations successives, est-elle vraiment présente dans la formule, Yt. 13. 145, „de *Gaya marətan* au *Saošyant*"? Il n'y a filiation qu'entre Zarathustra et le Saošyant [17]).

Sans doute, on peut soutenir que le rôle eschatologique de Gayomart était nécessairement impliqué dans son rôle de victime cosmogonique: l'idéologie du sacrifice, comme le rappelle Olerud, *Microcosme*, p. 143, comporte un trait final, la „reconstitution de la victime", qu'a étudiée spécialement Rönnow. Mais avons-nous le doit de poser cette idéologie

17) Quant à la légende qui situe Zarathustra 6000 ans avant Platon, elle prouve tout au plus que la naissance du prophète passait pour avoir suivi de ce nombre d'années celle de sa fravaši, et non qu'il ait été censé réincarner Gayomart. Cf. *Ormazd et Ahriman*, p. 8 sq.

comme présente au complet dès l'origine et se survivant telle quelle, même voilée par l'insuffisance de nos sources?

Une difficulté analogue surgit des traditions juives relatives au „Fils de l'Homme". Ici, c'est le rôle eschatologique qui est seul sûrement attesté anciennement; car le premier homme dont parlent Job 15. 7 et Ezéchiel 21. 12 sq. et qui vit comme au paradis sur la montagne des dieux, n'a peut-être rien eu à voir [18]) avec le Fils de l'Homme qui, selon Enoch, etc., prépare le salut du monde, jusqu'au moment où la spéculation de caractère gnostique identifia les deux personnages.

Ces problèmes importants, qui touchent à la méthode, ne peuvent être ici qu'effleurés. Du moins peut-on montrer, à la suite de Hartman, comment s'est formé le *nom* de Gayomart, qu'a pris l'homme primordial à partir d'un certain moment de la tradition.

Le point de départ est dans l'exégèse zervanite de deux passages gâthiques: „les deux esprits établirent à l'origine la *vie* (*gaya-*) et la non-vie" (Y. 30. 4) et „les daēva coururent s'unir à la Fureur, afin de corrompre par elle l'existence de *l'homme* (*marətan-*)" (Y. 30. 6). En combinant les mots soulignés, les commentateurs zervanites, qui croient que le monde a d'abord existé à l'état menok, ont tiré de ces deux termes — bel exemple de pétrification lexicale — le personnage *Gaya- marətan-*: c'est-à-dire un homme (*marətan-*) qu'Ormazd (devenu, dans le système, l'esprit bon, subordonné à Zervan) a contribué à créer en lui conférant l'élément *gaya*, la vie préexistante. *Gaya*, comme *Gaya marətan*, est en relation avec le soleil et Mithra (Hartman, *Gayomart*, p. 15 et 65-68), affinité dont héritera Gayomart et qu'attesteront les livres pehlevis, déjà cités.

Mieux: on a lieu de croire, avec Hartman, que *Gaya marətan* n'est en somme rien d'autre qu'un nouveau nom donné par les zervanites à Mithra [19]). L'abaissement de Mithra que ceci présuppose, au point qu'il ait pu faire figure de premier homme et mériter d'être appelé „Vie mortelle" peut surprendre; il est pourtant naturel dans le système zervanite: le Temps y étant devenu Dieu, les anciens dieux devaient descendre d'un rang. C'est ce qui advint à Ormazd aussi bien qu'à

18) Malgré RINGGREN, *Word and Wisdom*, Lund 1947, p. 90 et WIDENGREN, *Religionens Värld*, ^{2}363.

19) Le caractère „premier homme" de Mithra a déjà été aperçu par PETTAZZONI, *Misteri*, 1923, p. 258, comme présupposé par son rôle de sacrificateur du „premier bœuf".

Mithra (son ancien „associé"), comme on le voit dans le prolongement zervanite qu'est le manichéisme: Ormazd y est notoirement le nom de l'Homme primordial, Mihr ou Mihryazd celui d'un des envoyés-sauveurs.

D'autre part, la tradition mazdéenne, à l'époque des livres pehlevis, détache Mithra de Gayomart sous forme d'un fils de celui-ci, *Mihr* (< Miθra-), auquel est associée une sœur jumelle *Mihryān*, personnages en lesquels se perpétue en quelque façon l'androgynie de Mithra. Leur naissance est racontée au chapitre XIV du Gr. Bundahišn: ils sont issus d'une rhubarbe née elle-même de la semence de Gayomart, à la mort de celui-ci. Hartman leur a restitué leur identité, longtemps masquée par une graphie défectueuse qui les faisait confondre avec un autre couple, *Mašyak* et *Mašyānak*, né de „l'arbre à dix fruits" et dont la légende, de caractère pessimiste, s'apparente à celle du premier couple humain dans le manichéisme. (Hartman, *Gayomart*, p. 58).

Le sperme de *Gayomart*, à sa mort, n'est pas simplement tombé à terre; les traditions, à ce sujet, ne concordent pas (Gr. Bund., Zātspram, Maqdīsī, cités par Hartman, p. 55). Dans leur complication apparemment inutile, elles combinaient plusieurs mythes anciens (dont deux étudiés ci-dessus): le soleil réceptacle de la race humaine (mythe astrobiologique), les daēva s'attaquant à l'homme, à l'origine, pour le corrompre (mythe gâthique du choix), origine végétale de l'espèce humaine et naissance de Mithra jaillissant de terre [20]).

---

20) Lors de la correction des épreuves, j'ai reçu le riche et intelligent ouvrage de R. C. ZAEHNER, *Zurvan* (Oxford, 1955). On y trouvera notamment, p. 256, une autre classification anthropologique, donnée par le Dēnkart et qui reparaît chez Ghazzālī, celle de l'activité humaine en cinq catégories: Le sort, l'action ou effort, la nature ou habitude, le caractère et l'hérédité. — Le départ entre le destin et la liberté semble avoir été réellement un problème, comme il appert des diverses solutions qui en ont été données. D'une façon générale, ZAEHNER a réussi à présenter, du conflit entre le mazdéisme orthodoxe et l'hérésie zervanite, fataliste, une peinture dramatique et vivante, qui vient heureusement corriger le jugement, trop négatif, porté au commencement du présent article sur la „vie intellectuelle" de l'Iran ancien.

L'INITIATION MAZDÉENNE

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Liège

L'initiation mazdéenne est dépourvue de la riche symbolique du baptêmechrétien, sur laquelle le professeur BRANDON, dès le premier jour du colloque, et d'autres orateurs ensuite ont attiré notre attention; elle ignore aussi les variations si diverses que connaît l'hindouisme dans les rituels de la *dikṣā*.

A première vue, l'initiation parsie n'est pas un rite de renaissance; elle n'a rien d'ésotérique; il semble lui manquer les caractères les plus frappants de ce qu'on appelle, à la suite de VAN GENNEP, rite de passage et enfin, presque totalement, ce qu'on pourrait appeler la dimension cosmique.

Elle diffère évidemment, à cet égard, du mithraïsme. Dans celui-ci, on distinguait sept degrés, placés chacun sous la protection d'une planète et dont chacun entretenait une relation particulière avec Mithra. Au lieu de ces sept degrés, l'initiation parsie n'en connaît que trois, dont le premier est seul commun à tous les fidèles, tandis que les deux autres concernent les deux catégories de prêtres, *herbad* et *mobad*.

Le fidèle de Mithra avait certainement conscience d'être initié à un mystère, à un secret — quels que fussent les moyens employés: baptême de l'eau, baptême du sang. Dans le mazdéisme, seule la légende garde témoignage de révélations obtenues par des moyens particuliers: Arda Viraf, pour connaître le monde de l'au-delà, prend un narcotique, et son âme s'en va dans le séjour d'après la mort, dont elle nous rapporte une description qui est comme le premier état de la Divina Commedia.

Vištasp aussi, le protecteur et patron de Zarathuštra, but, selon la légende, un mélange stupéfiant pour connaître l'histoire du monde, passé et futur, substance de l'apocalypse qui porte son nom.

L'initiation du premier degré, qui concerne tout jeune mazdéen à sept ans dans l'Inde, à dix ans en Perse, s'appelle dans l'Inde *naojōt*,

mot dont nous étudierons ci-dessous l'étymologie, et en Perse *ǰašn i sadre puštī* ‚fête du revêtement de la chemise'.

La cérémonie consiste essentiellement à investir l'enfant d'une chemise, *sadre*, et d'un cordon, *kustī*. On peut y distinguer des préliminaires, la cérémonie proprement dite et un rite supplémentaire.

Préliminaires.

1) Le premier acte est une ablution (*nahn*), ce qui met en évidence le caractère de purification et rappelle la lustration juive, d'où est sorti le baptême chrétien.

2) Caractère d'épreuve: il est aujourd'hui effacé, mais, jusqu'à récemment, l'enfant devait jeûner depuis le matin jusqu'à l'achèvement de la cérémonie.

3) Caractère cosmique: on assied l'enfant face à l'est.

4) Caractère d'une conversion: l'enfant peut réciter le Patēt; en tous les cas, les assistants le font pour lui.

Cérémonie proprement dite.

1) Avant de revetir la chemise, l'enfant invoque la religion personnifiée, *Dēn*, et récite une formule de profession de fois envers la loi mazdéenne, don de Mazda. En revêtant la chemise, il récite la prière *Ahunvar*.

2) Le prêtre se tient debout derrière l'enfant assis, tous deux face au soleil. Avant de passer le cordon, l'enfant récite le commencement du Yašt à Mazda, un bref sommaire de la doctrine mazdéenne et une confession.

3) Il récite enfin le Fravarāne ou grande profession de foi avestique, adhésion aux bonnes pensées, paroles, actions.

Rite supplémentaire.

On administre à l'enfant le *kunkun*, dont il sera parlé ci-dessous, et une bénédiction finale, qui s'accompagne de présents: noix de coco, fleurs, feuilles de bétel, noix, etc.

Analyse. A part ce rite supplémentaire, qui est de fécondité, l'initiation parsie consiste essentiellement en une admission à la Religion, *Dēn*, car elle fait pour toujours de l'enfant un *beh-dēn* ‚appartenant à la bonne religion'. La *Dēn* est un ensemble de croyances et de pratiques: ceci se traduit, comme nous allons le voir, dans le symbolisme du *kustī*.

En étudiant ce symbolisme, il ne faut pas se laisser égarer par diverses interprétations adventices du *kustī*. Deux d'entre elles jouent sur l'étymologie (visiblement fausse) de ce mot: *kustī*, dit-on, est ce qui montre la bonne direction (persan *kušt*); ou bien c'est un bateau,

persan *kašti*, qui nous conduit au havre bienheureux. Ces deux interprétations sont récentes, puisqu'elles présupposent le persan moderne. Deux autres interprétations ont plus d'autorité, puisqu'elles figurent dans le traité pehlevi *Cīm i Kustīk*: selon l'une, le *kustī* est le signe de l'obéissance, puisqu'un serviteur, pour exécuter un ordre, se ceint les reins; c'est, selon l'autre, le symbole de la division du corps entre une part noble au dessus et une part ignoble, au-dessous. Ces deux interprétations ne sont pas à dédaigner, mais elles doivent se comprendre en fonction d'une troisième, laquelle se trouve dans plusieurs livres pehlevis et a déjà pour elle, en outre, l'autorité de l'Avesta.

Selon l'Avesta, la ceinture *est* la religion mazdéenne, formule très forte en sa simplicité: on ne dit pas que la ceinture représente la religion, on les met tout simplement en apposition l'une à l'autre. Vue à la lumière de cette équation, l'une des deux interprétations précédemment citées apparaît comme un effort pour comprendre l'origine de cette identité: si la ceinture est la religion, c'est parce qu'elle est le signe de l'obéissance.[1])

L'autre interprétation reflète une spéculation morale qui subordonnait le ventre et le bas-ventre au cœur et à la tête. Je serais enclin à ne voir dans ces deux interprétations que des prolongements de l'équivalence fondamentale

$$kustī(k) = dēn.$$

L'importance de celle-ci est confirmée par diverses correspondances de détail, qui en donnent en quelque sorte, comme dirait Malraux, la monnaie. Les 72 brins qui composent le *kustī* symbolisent les 72 hās ou chapitres du Yasna; les six tresses, de 12 brins chacune, représentent les 6 devoirs religieux d'un zoroastrien (célébration des fêtes saisonnières, des cérémonies funéraires, prières 3 fois le jour en l'honneur du soleil, 3 fois la nuit en l'honneur de la lune, etc.). En outre, la *Dēn* est conçue de façon en quelque sorte spatiale. En effet, la ceinture, à laquelle elle est identifiée, a un équivalent cosmique: la Voie Lactée — qui semble ceinturer le ciel comme le *kustī* ceinture l'initié. De plus, le creux du brin symbolise l'espace entre ce monde-ci et l'autre, et le fait de plier en deux le cordon symbolise la connexion entre le monde actuel et le monde futur. Modi, à qui nous empruntons ces détails, ajoute, *Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay ²1937, p. 179, que le tressage final des 72 brins symbolise la fraternité ou union universelle. On peut dire que pénétrer dans la

[1]) Geo Widengren a étudié, en une conférence faite à l'Université de Liège mais demeurée inédite, le symbolisme de la ceinture comme signe de vasselage.

Dēn, c'est accéder à un univers. Rappelons que l'initié, par l'orientation vers le soleil, est placé en connexion avec cet astre.

Précisons encore: en recevant la *Dēn*, l'initié reçoit ce qu'il appelle expressément un don de Mazda. Ce don sacré est un secret, puisque l'Avesta prescrit de ne transmettre la parole sacrée que de père en fils.

Ce caractère ésotérique n'est pas accentué dans le cérémonial, mais c'est peut-être seulement parce qu'il est suffisamment sous-entendu? Peut-être la ceinture est-elle l'image appropriée d'un monde fermé?

Par la ceinture, en tout cas, l'initié a accès aux doctrines, aux cérémonies, au droit de contempler le feu sacré — privilège refusé aux étrangers. Cependant, il ne ressort pas manifestement de la cérémonie que l'initié entre dans un groupe.

La cérémonie d'initiation n'est-elle pas encore autre chose? Etudions-en le nom. Elle s'appelle, chez les Parsis, comme nous l'avons vu, *naojōt*. Selon l'étymologie la plus plausible, le *naojōt* est une renaissance. Cette étymologie, déjà indiquée par WEST, SBE XXIV, 262, est confirmée — comme l'a montré JUNKER, *Der wissbegierige Sohn*, 1959, 27 sq. — par le texte pehlevi du *Šāyast nē Šāyast*, chap. 13, où on lit qu'un jeune homme de 15 ans qui veut devenir prêtre, confesse ses fautes an grand-prêtre, récite les gâthâs et accomplit la cérémonie de *navēt-zātīh*, littéralement ‚nouvelle naissance'.

Or, la prononciation s'est altérée de *nauzāt* en *naozōt*, jusqu'à effacer le souvenir même du sens du mot. Modi interprète celui-ci comme *navō zaotā*, nouveau prêtre', ce qui n'a guère de sens puisque l'initiation concerne n'importe quel fidèle et non pas seulement ceux qui veulent accéder à la prêtrise. Il est donc évident que l'idée de renaissance n'a pas retenu l'attention des Parsis.

Cette carence résulte peut-être d'une épuration — si du moins on admet avec WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, 62 sq., qu'autrefois les grottes servaient à symboliser la renaissance de l'initié, lequel, plongé d'abord dans la nuit de la grotte, sortait ensuite de celle-ci comme d'un sein maternel. Mais cette interprétation reflète peut-être seulement nos propres rêveries freudiennes.

Les Iraniens, mithraïstes ou mazdéens, n'ont peut-être jamais vu si loin. Ou peut-être ont-ils tenu à effacer une allusion trop grossièrement physiologique et par là indécente. La parsisme est une religion chaste, pudique.

On trouverait confirmation de ceci dans le fait que lorsqu'un usage étranger, de caractère évidemment sexuel, s'est imposé aux Parsis — je

veux parler de l'usage du *kunkun*, qui consiste à marquer le front de l'enfant d'un trait rouge si c'est un garçon, d'un point si c'est une fille — les Parsis tendent à voiler par l'allégorie le caractère sexuel de cet usage: „The red pigment on the forehead of a girl is always round and that on the forehead of a boy always long and vertical, explique Modi, *Ceremonies*, 22. The reason is this: the long vertical mark of the male symbolizes a ray of the sun, and the round mark of the female symbolizes the moon. A handsome man is compared by oriental writers with the sun, but the beauty of a woman is always compared with that of the moon. The sun is always represented in ancient pictures as a round disc with shooting rays. Again, the sun, through its rays, is a fructifying agent, but the moon is represented as a conceiving agent. She absorbs the rays of the sun. Just as the sun is a fructifying agent and the moon a conceiving agent, so is man in his relation to woman. Hence it is that the mark on a man's forehead is long and vertical like the rays of the sun and that on a woman's forehead round like the moon."

Quoi qu'il en soit, il ne reste dans le rite parsi, pour symboliser la renaissance, que l'ablution, la chemise et les vêtements neufs. D'autre part, le caractère d'épreuve physique et morale, nous l'avons vu, manque aujourd'hui totalement à l'initiation parsie — du moins à celle du premier degré. Il n'y reste que l'épreuve d'intelligence ou de mémoire que constitue la récitation de formules de profession de foi.

Le caractère d'épreuve est plus développé dans les initiations du deuxième et du troisième degré, celles qui élèvent le candidat au rang de *herbad* et de *mobad*.

Ces initiations, en effet, durent tout un mois et comportent une retraite, un jeûne sévère, ainsi qu'un abstinence sexuelle qui s'étend même jusqu'à l'interdiction de *pollutio nocturna*.

D'autre part, le candidat prouve sa capacité en récitant presque tous les textes liturgiques: le Yasna, le baj, l'afringan, etc. Le troisième degré, qui fait les prêtres du degré supérieur, diffère seulement par l'addition du Videvdat. Ce troisième degré qualifié le candidat à accomplir le yasna et les baj.

Il est curieux, et d'abord inexplicable, que le seul texte qui l'habilite à cela soit le Videvdat. Mais ceci s'expliquera plus loin. Il faut d'abord parler du *barešnūm*.

Le trait le plus important des cérémonies des deux degrés supérieurs, c'est le *barešnūm*, qui se présente évidemment comme une purification,

puisque le candidat y est frotté d'eau, de sable et d'urine de bœuf, au dessus de trous faits dans le sol et par où est censée disparaître l'impureté. Mais je me demande si ce rite n'avait pas autrefois une autre valeur. En effet, tandis que le candidat est lavé à l'urine, à l'eau et au sable, le prêtre récite, et le candidat répète après lui, une formule d'hommage à l'entité *Armaiti*. Modi ne voit dans celle-ci que ‚la pureté de pensée', comme il dit. Il me semble que cette interprétation néglige l'essentiel: *Spentā Armaiti* était (aussi) la patronne de la Terre. Il est donc naturel qu'on l'invoque au moment où les impuretés sont, par les trous rituels, évacuées dans la terre. L'invocation veut-elle propitier la Terre au moment où on lui fait cette injure? Je ne sais. Il y a peut-être ici plutôt trace d'une véritable offrande à la Terre, ou plus exactement d'un sacrifice, c'est-à-dire d'un sacrement d'union à la Terre, lequel ferait pendant aux sacrifices offerts devant le feu aux divinités du ciel. Rappelons-nous la présence du feu au naojot.

C'est là une hypothèse, mais elle aurait le mérite d'expliquer un terme qui ne l'a pas encore été jusqu'à présent. Je veux parler du mot *maγa* qui, dans la langue de l'Avesta récent, désigne le trou rituel. On a longtemps hésité, malgré l'identité de forme (la différence phonétique tenant à la différence de dialecte), à rapprocher ce mot du gâthique *maga*, qui veut dire ‚l'union, le don rituel, le sacrement'. Il me semble que si l'on admet que le *barešnūm* était primitivement un sacrifice chtonien, on trouvera naturel que le trou, *maγa*, qui en était l'instrument porte le nom même, *maga*, qui désignait plus généralement un sacrement.

Le *barešnūm* serait ainsi une union aux puissances divines de la Terre? En tout cas, voici un fait: le candidat doit dormir à même le sol.

Et voici encore un trait qui manquait jusqu'ici à notre description et dont l'absence était de nature à nous gêner (si nous pensions à ce qu'est, dans l'hindouisme, la *dikṣā*: accès à des vérités, incorporation à une société, union à un dieu). Le candidat mazdéen à la prêtrise est gratifié d'une massue: *gurz*. Par là, il est assimilé à un dieu, car la massue n'était pas seulement l'attribut d'anciens héros tueurs de démon, tel *Frētōn*, mais il l'était aussi de Mithra. (Signalons en passant que l'importance décisive du Videvdat pour habiliter le prêtre à célébrer le yasna trouve ici son explication: le Videvdat, code antidémoniaque, est l'arme qui lui permettra, comme la massue, d'abattre les démons).

Mithra a encore ici la place — c'est-à-dire la première — qu'il

partageait jadis, semble-t-il, avec un autre ahura, avec celui qui, par l'action de Zarathustra, a tendu, sans jamais y parvenir complètement — à règner seul dans le ciel: Ahura Mazda, le Seigneur Sage.

D'autre part, le temple dans lequel l'initié est admis comme prêtre s'appelle *dar i mihr* ‚porte ou maison de Mithra'. Il me semble assez remarquable que, quand on examine les rites et non pas seulement les formules, on s'aperçoive que ce n'est pas Ahura Mazda qui est en jeu, mais Mithra, le Soleil, et Spenta Armaiti, la Terre.

En résumé, l'initiation mazdéenne se présente, au terme de cette analyse, avec les caratères suivants:

1) c'est une épreuve, bien que le caractère d'épreuve physique soit, au premier degré, entièrement aboli;

2) c'est une renaissance; sans doute, le caractère sexuel ou biologique fait défaut, mais le symbolisme de renaissance est cependant exprimé par l'ablution et les vêtements neufs;

3) c'est une purification: ablutions et *barešnūm*;

4) (ceci est le trait central): c'est une adhésion ou incorporation à un univers spirituel, par suite d'une conversion-confession; cet univers spirituel, la *Dēn*, est conçu comme un ensemble de vétités et de devoirs, et aussi comme une réalité cosmique;

5) cet univers est un monde fermé, interdit aux profanes; mais ceci n'est pas souligné;

6) enfin l'initiation mazdéenne comporte union à des dieux qui sont plus anciens que Mazda, à savoir: le Soleil et la Terre; et, en ce qui concerne l'initiation des prêtres, l'assimilation à l'un de ces dieux, Mithra.

L'initiation parsie n'est peut-être, après tout, pas si pauvre qu'on l'aurait cru.

RITUEL ET ESCHATOLOGIE DANS LE MAZDEISME: STRUCTURE ET EVOLUTION

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Je suis prié de commenter l'article de Marian Molé: *Rituel et eschatologie dans le mazdéisme*. Sans doute est-ce pour avoir publiquement souligné, au Congrès de Munich, en 1957, l'importance et la nouveauté de sa thèse.

J'ai pu en discuter avec lui, à ce moment-là et lors de sa soutenance en Sorbonne, en juillet 1958. L'article qu'il vient de nous donner fait apparaître mieux que jamais la ligne de sa recherche, les proportions de sa doctrine.

Molé me paraît avoir établi le caractère eschatologique du sacrifice mazdéen, selon l'Avesta récent et les livres pehlevis. Il a extrait de ces textes une théorie du sacrifice comparable — malgré des différences — à celle que contiennent les Brāhmaṇas. On peut y distinguer trois aspects:

1. Le yasna est la commémoration d'une cosmogonie; il en est la réactivation annuelle, ou quotidienne;

2. en même temps, il annonce une eschatologie et l'anticipe;

3. de plus, il rappelle l'événement central de l'histoire — à égale distance du Commencement et de la Fin —: la venue de Zarathuštra, révélateur de la vraie religion.

Cette valeur ou fonction du sacrifice, reflétée par certains textes non-gâthiques et par des commentateurs pehlevis, est-elle déjà visible dans les gâthâs? C'est ici que je ne puis plus suivre M. Molé. Quand il écrit, p. 152, que „les Gâthâs forment un ensemble parfaitement cohérent", il me semble exprimer ce qu'il aimerait plutôt que ce qu'il a pu constater.

„A voir les choses de très haut", écrit-il un peu plus loin — de façon déjà moins compromettante — les gâthâs s'organisent selon le schéma *Origines-Révélation-Rénovation*. Or, admettons qu'à une cer-

taine époque — quand l'Avesta a été mis dans l'ordre où nous l'avons — on ait tendu à imposer ce schéma: celui-ci ressort assez clairement, Molé l'a montré, des trois premières gâthâs. Mais qu'en est-il de la quatrième, et surtout de la cinquième? Elles font l'effet de textes peu appropriés à un cadre auquel elles préexistaient. Et pourquoi, par exemple, Vištāspa, déjà nommé dans la première gâthâ et mis en vedette dans la deuxième (Y 46), ce qui s'explique bien si celle-ci concerne principalement la Révélation, pourquoi est-il de nouveau l'objet — et l'objet central — de toute la quatrième gâthâ (Y 51)? Quant à la cinquième, nous y reviendrons ci-dessous.

N'est-il pas étonnant, si les gâthâs se succédaient en un ordre logique et clair, que cette succession ait été interrompue, et par deux fois, pour faire place à des textes, Y. 35 à 42 et Y. 52, qui certainement sont étrangers à cet ordre?

Davantage: l'idéologie ritualiste qui paraît avoir commandé l'arrangement des gâthâs, au moins en partie, n'a pas affecté le rite lui-même. Car, dans le déroulement de la cérémonie du yasna, la récitation des gâthâs est à peu près sans aucun rapport avec les gestes de l'officiant. „Il est licite de s'imaginer, écrit Molé, p. 152, que la récitation des gâthâs accompagnait autrefois des opérations rituelles et que peu à peu, d'autres textes qui leur furent ajoutés par la suite les ont supplantées." Il est licite de l'imaginer, mais pourquoi, si un lien exista jamais entre les gestes et les gâthâs, pourquoi, aujourd'hui, les gestes cessent-ils au moment précis, Y. 28, où les gâthâs commencent?

Celles-ci ont peut-être toujours eu un caractère rituel, nous allons y revenir, mais ne sommes-nous pas amenés à penser qu'il s'agissait d'un rituel différent de celui auquel elles ont été, après coup, ajoutées, sans jamais s'y intégrer vraiment? Nous sommes confrontés, bon gré mal gré, avec un problème génétique.

M. Molé ne nie pas ici — comme il le faissait dans sa thèse — l'existence historique de Zarathuštra. Sans doute a-t-il eu raison de s'élever contre les ambitieuses reconstructions historiques dont la personne et la carrière de Zarathuštra ont été l'objet, en notre siècle encore. „Il nous importe davantage, écrit-il p. 153, de déterminer le sens de l'ensemble (du sacrifice)", et c'est son droit et même son mérite. Mais nous, il nous faut nous demander, puisqu'on ne songe plus à éliminer le Zarathuštra historique, quel a été son rôle dans le développement de la religion.

Les gâthâs, le seul document dont on puisse faire usage pour tenter de l'atteindre dans sa réalité d'homme, sont des textes liturgiques et non pas, comme on l'a longtemps soutenu jusqu'à Barr, jusqu'à Humbach et Molé, des prédications. Mais cela ne les empêche pas d'être aussi des instruments polémiques. „Écartons par la langue les impies!" s'écrie celui qui parle dans le Y 28. Et, au Y 49, il demande la mort de Bəndva. Au Y 32, „le grəhma et les kavis livrent leur esprit aux liens (à la justice) du prophète d'Ahura Mazdā en prenant place (au sacrifice) pour nourrir le trompeur et pour nourrir, en frappant à mort la vache, le haoma..." Sans cesse, Zarathuštra — pardon! l'auteur des gâthâs s'élève contre le culte des daēvas. On peut dire que sa préoccupation majeure est de s'opposer à ce culte et d'en préconiser un autre.

Cet autre est évidemment le culte d'Ahura Mazdā et de son cortège d'entités, culte rendu devant le feu qui est symbole de justice et instrument d'ordalie. Un jugement est annoncé, qui récompensera ceux qui auront pris le parti de cette justice et châtiera les autres.

Cette doctrine n'est pas énoncée comme une froide spéculation: c'est un *message*, réellement apporté aux hommes par un homme. Cet homme doute parfois de son succès: il sait pourquoi il ne réussit pas, c'est qu'il a peu de troupeaux et peu d'hommes (Y 46, 2); il demande refuge au Seigneur Sage, à sa Justice et à sa Bonne Pensée (Y 50) contre ceux qui lui refusent „la vache et le soleil". Tous ces traits sont vivants et témoignant d'un conflit réel de doctrines, de rituels, de personnes. Citons seulement encore (Y 51, 12): Vištāspa n'imitera pas le mauvais prince Vaēpya, qui au pont de l'hiver n'accueillit pas Zarathuštra et ses bêtes de trait grelottantes de froid, ce qui lui vaudra à lui-même, pour s'être écarté du chemin de la Justice, de se tourmenter au pont du Rétributeur. Il en sera de même des princes de son espèce et des sacrificateurs qui en veulent à la vache.

De tels traits nous dissuadent de chercher dans Zarathuštra une émanation ou personnification du rite. Et il faut se féliciter de voir Molé faire maintenant allusion, fût-ce discrètement, à un Zarathuštra vivant quand, p. 153, à propos de Y 53, il parle de „l'époque du Prophète" qui „semble désormais passée."

Étant donné l'existence de Zarathuštra et son attitude polémique, il faut bien admettre que la doctrine de l'Avesta non-gâthique représente en partie un reflux de la religion qu'avait combattue le prophète.

Sans parler de Mithra, on y trouve des notions qu'il avait ignorées, telle celle de *fravaši*, esprit protecteur.

Grâce à ces textes, et notamment au Yasna 9, on peut se faire une idée de ce qu'était le rite du haoma. Ce rite avait pour but d'assurer une progéniture, la santé, la victoire sur le mal. Tout l'ensemble du yasna, où avec le haoma sont employés l'eau, la grenade, le lait, etc., est visiblement un rite de fécondité, mais dirigé contre les démons. Pour mieux le comprendre, ce sacrifice, on peut le rapprocher du sacrifice védique, comme le faisait déjà Victor Henry dans son *Esquisse d'une liturgie indo-éranienne* (Appendice à Caland, *L'Agniṣṭoma*, 1907, 467 sq.). C'est là un important problème, et bien du chemin a été parcouru à ce sujet en un demi-siècle. Une thèse récente, dont F. Kuiper a commencé la démonstration (IIJ 1960, 217 sq.), me semble aller à la rencontre de celle de Molé sur le sacrifice mazdéen, sans toutefois la rejoindre.

Kuiper tente de montrer que le sacrifice védique (dont on attendait 1. la fécondité et les biens matériels, 2. la victoire à la course ou au combat ou au jeu, 3. l'inspiration donnant victoire dans le débat) était essentiellement une cérémonie de nouvel-an: un mythe cosmogonique était, au solstice d'hiver, commémoré et réactivé.

Ce mythe, dans l'Inde, racontait la victoire des devas sur les anciens dieux, les asuras, et l'acte démiurgique du deva par excellence, Indra. Celui-ci était secondé notamment par Uṣas, l'Aurore, qui repoussait les puissances des ténèbres et du mal: *tamas* „ténèbre", *dveṣas* „hostilité", *durita* „malheur", *druh* „tromperie", etc. On le voit, les devas ont pris dans l'Inde un rôle exactement semblable à celui qu'ont eu en Iran leurs adversaires.

En Iran, après Zarathuštra, la religion a subi des développements dont trois nous intéressent particulièrement. Il suffira de les énumérer. L'un, par l'amalgamation du message du prophète à l'ancienne religion, fut l'insertion d'une récitation de ses gâthâs dans la cérémonie du sacrifice. Un second trait fut le développement, encouragé par la vénération croissante dont la personne du prophète devint l'objet, d'une doctrine des sauveurs à venir, d'une eschatologie de plus en plus détaillée et concrète.

Le troisième trait, conséquence ou complément, si l'on veut, des deux autres, est, dans la spéculation sur l'efficacité du sacrifice — spéculation parallèle à celle des Brāhmanas dans l'Inde — l'infléchisse-

ment de la valeur de ce rite dans le sens de l'eschatologie. Ce déplacement d'accent, de la cosmogonie (dont l'importance, atténuée relativement, a pourtant subsisté, comme l'a rappelé Molé en se fondant sur un passage du Bundahišn, 3, 20) à l'eschatologie, cette réinterprétation s'est produite, sans doute, dès avant la rédaction des commentaires pehlevis, (comme semblent l'indiquer les passages de l'Avesta récent relevés par Molé), mais après celle des gâthâs.

Telle est la perspective qui, pour être traditionnelle — chez les savants européens! — ne m'en paraît pas moins valable. La vision des théologiens parsis — que Molé a mise excellemment en évidence — ne saurait prévaloir contre notre curiosité d'historiens.

Structure, sans doute; mais aussi: évolution!

DE LA DICÉPHALIE DANS L'ICONOGRAPHIE MAZDÉENNE

Par J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Au tome I de la présente revue, HERMAN LOMMEL publiait en 1939, avec la collaboration de M. WEYERSBERG, un article intitulé « *Regenkamm und Himmelsrind* »[1], où s'illustrent l'ampleur de vues et la richesse de méthode du savant que nous fêtons.

L'indianisme, l'archéologie de l'Asie occidentale et l'ethnologie s'y prêtent un mutuel concours. Aditi, la vache-taureau à deux têtes qui représente le ciel dans la mythologie hindoue, y est rapprochée de figurations de Suse, Nehâvend, Tepe Giyan, Mohenjo-daro, etc., dont la signification magique est assurée, d'autre part, par l'usage de peuplades américaines ou africaines d'aujourd'hui. La pluie est figurée physiquement par des raies verticales et métaphoriquement conçue comme le lait d'une vache. D'où l'idée de vache céleste. Cette vache peut cumuler avec sa puissance nourricière la force fécondante du taureau: c'est ce qu'indique la dicéphalie.

Ces faits viennent s'inscrire en dehors du cadre tracé par le regretté PETTAZZONI, qui dans ses livres sur «*L'Onniscienza di Dio*», 1955 (The All-knowing God, 1956) et «*L'Essere supremo nelle religioni primitive*», 1957, semble avoir indûment restreint la dicéphalie (et plus généralement la polycéphalie) à l'expression de l'omniscience, soit du Ciel-père, soit de la Terre-mère, soit du Seigneur des bêtes. L'accroissement de puissance représenté, en dehors de toute idée d'omniscience, par la bisexualité (dont la dicéphalie est un signe) a été étudié amplement par HERMANN BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht*, 1955, ouvrage dont PETTAZZONI n'a pas tenu compte[2].

Une troisième valeur semble pouvoir se dégager de documents récemment publiés, si on les rapproche d'autres déjà connus mais insuffisamment interprétés jusqu'à présent.

ERICH SCHMIDT, au t. II de sa monumentale *Persepolis*, Chicago 1957, a fait connaître quantité de sceaux et empreintes de sceaux achéménides, dont la figuration n'a pas encore été exhaustivement étudiée. Un point est bien établi: l'appartenance de plusieurs de ces sceaux à la religion mazdéenne. Ceci est prouvé, pour le sceau 20, par l'association, en une même scène, de l'autel du feu, du mortier à haoma (semblable à ceux dont on a retrouvé des débris), du « mage » et du disque ailé dominant la scène; pour le sceau 23, par le sommet crénelé d'une « tour du feu » encadrée de deux personnages et surmontée, encore, du disque ailé[3]. Celui-ci représente donc Ahura Mazda[4], comme d'ailleurs sur les grands reliefs de Persépolis

[1] Paideuma, I, p. 120 sq.

[2] MARIE DELCOURT, *Hermaphrodite*, 1958, signale l'ouvrage dans sa bibliographie, sans avoir pu l'utiliser.

[3] Un sceau semblable était connu, *Survey of Persian Art*, IV, 123 F.

[4] Seuls les Parsis peuvent encore douter aujourd'hui de cette identification. Leur seul argument est que le grand dieu Ahura Mazda n'est pas représentable. Mais ils doivent bien admettre

et de Behistun, et nous pouvons conclure qu'il en est de même sur tous les autres sceaux de la même série où il figure, notamment sur les sceaux 18 et 19 qui nous intéressent particulièrement et où le disque est supporté, respectivement, par deux cavaliers et par deux hommes-taureaux ailés à deux visages.

Il serait, certes, imprudent d'interpréter chaque détail de toute cette série de sceaux par la religion mazdéenne. Le disque ailé est un motif hérité de la vieille iconographie de l'Asie occidentale. Il vient en dernière analyse d'Egypte, en passant par les Hittites, les Mitanniens et les Assyriens, comme l'a démontré, après mon compatriote GOBLET D'ALVIELLA (dans sa *Migration des Symboles*) et avec l'appui de documents nouveaux, H. FRANKFORT, *Cylinder-Seals*, 1939, suivi par BOSSERT, *Meine Sonne*, in Analecta Orientalia, 1957. Or, ce disque ailé a pu amener avec lui d'autres motifs de l'iconographie traditionnelle, tel l'arbre de vie, éminemment caractéristique du dieu Assur et qui figure sur plusieurs de nos sceaux: 5, 8, 24, 25, 32. D'autres motifs, tel le héros maîtrisant deux bêtes plus ou moins fantastiques, n'ont rien de spécifiquement mazdéen.

Il faut donc considérer tous ces sceaux, et notamment les n°s 18 et 19, sans partipris, pour tâcher d'y faire la part exacte du mazdéisme.

Le motif du ciel soutenu par des personnages aux bras levés, coudes écartés, appartient, lui aussi, à l'iconographie banale. On le trouve sur les reliefs hittites, notamment sur le sceau en hématite de Dresde[5]; à Tell-Halaf[6]; dans l'art moyen-assyrien[7] et assyrien[8].

C'est de là qu'il a passé aux Achéménides[9].

Ces scènes paraissent illustrer un mythe comme celui d'Atlas ou, plus généralement, un mythe de séparation du ciel et de la terre, tel que l'Egypte en donnait un modèle dans la scène du dieu Šu soutenant, par le ventre et les seins, une femme nue arquée au dessus de lui et figurant la voûte du ciel nocturne.

Que sont ces personnages-Atlas ? Les caractères communs que, dans leur variété, ils présentent, d'avoir souvent des parties animales et d'être presque toujours ailés, vont-ils nous permettre de les identifier ? A priori, quels dieux, démons ou génies peuvent avoir mission de soutenir le ciel, sinon des dieux, démons ou génies de l'atmosphère, de l'air, du vent ? En fait, la clé paraît bien fournie par le mythe égyptien, où le dieu-Atlas est précisément le dieu de l'air, Šu.

qu'il fut représenté sur les reliefs sassanides, et déjà sur les monnaies kushanes (cf. ci-dessous). Rien n'empêche donc d'admettre que c'est lui, dieu du ciel, qui a succédé au dieu Assur des figurations assyriennes, comme l'a montré Frankfort, art. cité ci-dessous.

[5] L. MESSERSCHMIDT, *Corp. Inscr. Hett.* 1900, XLIII. 4; BOSSERT, *Janus und der Mann mit der Adler- oder Greifenmaske*, 1959, fig. 8.

[6] OPPENHEIM, *Tell Halaf*, pl. 8 B; PRITCHARD, *The ancient Near-East in Pictures*, 1954, 653.

[7] FRANKFORT, *Cylinder-Seals*, fig. 57; EDITH PORADA, *Corpus of ancient near-eastern Seals in American Collections*, 690 E.

[8] FRANKFORT, XXXIII, b, e; Porada, 771 E.

[9] PORADA, 817; *Survey of Persian Art* IV 124 V; DIEULAFOY, *L'Art antique de la Perse*, fig. 251; et nos sceaux Persepolis II, 18 et 19. Un sceau inédit du Metropolitan Museum, que m'a fait voir CHARLES WILKINSON, est d'attribution incertaine.

Par là s'expliquent immédiatement les ailes ou la tête d'oiseau[10].

L'autre trait fréquent, les parties animales, est moins immédiatement intelligible. Pourquoi des sphinx[11] ou des hommes-taureaux[12] pour soutenir le ciel ? Il suffit cependant, pour en rendre compte, de songer à la constante association des dieux atmosphériques avec des animaux. Par exemple, dans l'Inde, Indra et les Maruts, en Iran Vərəθraγna sont incarnés en animaux, ou comparés à des animaux[13]. Quant aux taureaux en particulier, je me demande si, vu le contexte, il ne faut pas les interpréter comme représentant, avec leur mugissement, l'orage[14]. On songe aussi à Zeus, dont les métamorphoses animales seraient liées à son caractère de dieu de l'orage.

Les cadres qui viennent d'être tracés doivent pouvoir nous fournir l'interprétation des sceaux 18 et 19. Pour commencer par le second, qu'est-ce que veut dire l'homme-taureau à deux visages ? En soi, la dicéphalie est susceptible d'exégèses diverses. Elle est fréquente dans l'iconographie de l'Asie antérieure, où elle appartient certainement, comme un caractère essentiel, au dieu sumérien Isimu, en akkadien Uṣmu, en hittite Izzummi, ministre du dieu Ea à qui il présente divers personnages, notamment l'homme-oiseau, etc. On a voulu, sur la foi de certains textes, multiplier les dieux babyloniens à deux têtes ou à deux visages, en attribuant ce trait à Marduk, Assur, Nimurta, Šamaš, Enlil et Tiamat. Mais Furlani a montré, dans un article sur les *Dei e demoni bifronti e bicefali dell'Asia occidentale antica*[15], qu'il s'agit tantôt de deux constellations de même nom, tantôt de façons de parler, notamment d'un usage linguistique qui met au duel le mot « tête » par analogie de parties du corps qui vont par deux. La dicéphalie ne se retrouverait, à part ce dieu Uṣmu, que chez divers démons à corps d'animal, qu'ils soient babyloniens, syro-hittites ou chypriotes. Quoi qu'il en soit, il faut relever non seulement la fréquence avec laquelle la dicéphalie s'associe avec des traits animaux, mais l'association d'Uṣmu lui-même avec des animaux. Bossert a étudié récemment cette association dans son ouvrage *Janus und der Mann mit der Adler- oder Greifenmaske*, Istanbul 1959[16], ou on lit notamment : « Ce ne peut être un hasard si des hommes-aigles ou des hommes-griffons apparaissent sur de nombreux monuments qui montrent aussi Janus. »

[10] Ailes : griffons, Frankfort 57 ; sphinx ailés : Porada 817, Dieulafoy 251, Persepolis II 19. Tête d'oiseau : sceau de Dresde, Frankfort 57, Porada 818 (oiseaux).

[11] Porada 817, Dieulafoy 251.

[12] Pritchard 653, Porada 771 E, Persepolis II 19.

[13] Lommel, *Der arische Kriegsgott*, 1939, p. 74 ; Dumezil, Rev. Hitt. et Asian. 1950 p. 24 sq.

[14] On notera aussi que les hommes-taureaux, bien que n'ayant généralement que quatre membres, ont parfois, en outre, à leur buste d'homme, deux bras, ainsi sur le sceau Persepolis II 36, ce qui fait penser aux Centaures. Or ceux-ci, même si on les sépare des gandharvas indiens, ont de claires connexions atmosphériques, ne fût-ce que dans leur naissance à partir d'une nuée.

[15] Analecta orientalia, 1935, p. 136 sq.

[16] Nederlands Histor.-archaeol. Inst. in het nabije Oosten. L'auteur s'étonne que Füruza Kinal, dans une communication au congrès d'Istanbul de 1951 intitulée *Ist die Herkunft des Janus Mesopotamien*, ignore le dieu tricéphale de Mohenjo-daro. Mais lui-même paraît ignorer les riches études de Pettazzoni dont l'une au moins, *L'Onniscienza di Dio*, avait paru quand il écrivait.

Ces associations nous ramènent au caractère atmosphérique des être porteurs de ciel. Et nous pouvons supposer que c'est comme génies de l'atmosphère, du vent ou de l'orage que nos hommes-taureaux du sceau 19 ont deux visages. Plusieurs faits confirment cette hypothèse. En Grèce, on a, sur un vase à figures rouges de Chiusi[17], un Borée à deux visages. Un dessin du XVIIe siècle représente également avec deux visages l'ancien dieu du vent des Vieux-Prussiens[18]. En Iran, enfin, le dieu Vayu était double. Certes, aucun texte, aucune image ne nous dit explicitement qu'il ait eu deux têtes, mais ne faut-il pas le supposer quand nous lisons dans l'Avesta (Yt 15. 5 et ailleurs) qu'une partie seulement de Vayu appartient à l'Esprit bienfaisant



(l'autre à l'Esprit mauvais) ? Ne lui fallait-il pas pour cela deux bouches, deux visages ? La fission est ensuite devenue totale et l'on a, dans les livres pehlevis, un bon Vay et un mauvais Vay.

A part ce développement particulier, qu'est-ce que peut représenter, chez un dieu du vent, la dicéphalie, sinon la rapidité, la quasi-ubiquité suggérée par l'indication simultanée de la direction d'où il vient et de celle où il va ? C'est la troisième valeur que nous proposons de reconnaître (à côté de l'omniscience et de la surpuissance de fécondité) à la dicéphalie.

Cette interprétation du sceau 19 rejaillit sur celle du sceau 18, dont les atlas-cavaliers nous évoquent un passage des gâthâs où semble subsister, comme un souvenir, un mythe de séparation du ciel et de la terre (Y. 44, 4): Qui a fixé la terre en bas et empêche la voûte nuageuse de tomber ? Qui a fixé les eaux et les plantes ? Qui a attelé au vent et aux nuages leurs coursiers ?

Le motif de la dicéphalie se retrouve, assez inopinément, associé à celui du cheval, sur un monument ultérieur de la religion mazdéenne, qui lui non plus n'a pas encore été interprété.

Il s'agit de l'une des deux seules monnaies kushanes où figure Ahura Mazda. C'est une belle pièce d'or de la Numismatic Society of America. Publiée autrefois par CUNNINGHAM, reprise par GÖBL[19], elle n'a jamais été étudiée comme elle le mérite, et la reproduction qu'en donne GÖBL n'en fait pas voir tout l'intérêt.

Ahura Mazda y est figuré à cheval, et son cheval a deux têtes. L'identité du dieu est garantie par la légende, Μοζδοοαγο, qu'il faut lire Mozdo vano, c'est-à-dire

[17] Annali dell'Instituto, 1860, tav. d'agg. LM, cité PETTAZZONI, *Onnisc. di Dio*, p. 232 sq. avec les interprétations de Stark (1860) et de Stephani (1871).

[18] P. SARASIN, *Helios und Keraunos*, Innsbruck 1924, p. 169, cité PETTAZZONI, *L'Essere supremo nelle relig. primit.*, fig. 27.

[19] Apud ALTHEIM-STIEHL, *Finanzgeschichte der Spätantike*, 1957, n° 58.

avestique *mazdå vanō* «Mazda vainqueur», et serait confirmée, si besoin était, par la légende de l'autre pièce kushane où il est représenté – debout cette fois, et sans monture – et qu'on lit Ωοροµοζδο[20].

C'est la première fois qu'Ahura Mazda est représenté, autrement que par le disque solaire avec ou sans buste[21]. Le fait qu'il soit à cheval (sur l'une des deux monnaies) ne peut être insignifiant, car le cheval n'apparaît que rarement sur les monnaies kushanes: en fait, seulement deux autres fois (GÖBL 57, 224), les deux fois comme monture de Λροοασπο, c'est-à-dire d'une divinité dont l'association avec le cheval est essentielle. Mais, dans le cas d'Ahura Mazda, la raison d'une telle association n'apparaît pas immédiatement. Songera-t-on à un symbole solaire[22] – que justifierait la prochaine identification, en Iran oriental précisément, d'Ormazd avec le soleil: «soleil» se dit en effet, en saka de Khotan, *urmaysde*. Ou bien mettra-t-on le cheval en rapport avec la légende de la pièce, pour y voir un symbole de victoire? L'un n'exclut pas l'autre. Et les deux hypothèses permettront l'une comme l'autre d'expliquer pourquoi ce cheval a deux têtes[23]. En effet, s'il est un symbole solaire, la polycéphalie lui convient comme un signe d'omnivoyance: on peut fort bien avoir transféré à la monture le trait caractéristique de la divinité, trait attesté chez les Hittites[24], les Phéniciens (le dieu El à quatre yeux[25]) et sur une monnaie de Mallos en Cilicie[26].

D'autre part, la dicéphalie a peut-être, en l'occurrence, une valeur différente, celle-là même que nous reconnaissions, en commençant, à la dicéphalie d'Aditi. C'est ce que donnerait à penser la comparaison avec d'autres cas analogues. Aucun n'est, à vrai dire, exactement comparable à notre monnaie. On trouve à Carchemish[27] une bête fantastique à deux têtes, mais dont l'une est animale, l'autre humaine. Sur le relief hittite de Maltaya[28], où est représentée une procession de dieux debout sur des animaux, deux de ces dieux ont deux montures chacun au lieu d'une. Mais ce sont deux montures, non une monture à deux têtes. Il en est de même sur la

[20] Références dans A. MARICQ, Journ. Asiat. 1958, p. 423 et 425, où est annoncée la présente étude. Je dois à l'obligeance de J. M. UNVALA d'avoir eu communication, en photocopie, de l'article d'ALTEKAR où est étudiée la pièce au Mazda debout.

[21] Les deux légendes de ces pièces garantissent la transcription moderne *Ormuzd*, traditionnelle à côté d'*Ormazd* et du parthe *Ohrmizd*. On voit que la voyelle primitive a tantôt été maintenue (*Ormazd*), tantôt influencée par le *z* suivant (*Ohrmizd*), tantôt par l'*m* précédent (Μοζδοοαγο, Ωοροµοζδο, *Ormuzd*). Ces dernières formes auraient fait plaisir à ANDREAS – dont LOMMEL avait adopté la théorie ...

[22] Mon collègue G. DOSSIN a consacré à ce sujet: le cheval symbole solaire, une communication, encore inédite, faite à la société Théonoé, Bruxelles, en janvier 1960.

[23] Un examen minutieux de la pièce, fait en compagnie de GEORGE MILES, l'aimable et savant conservateur de la Numismatic Society, m'a permis de constater qu'il ne s'agit pas d'une frappe défectueuse. Le cheval a, bel et bien, deux têtes.

[24] PETTAZZONI, *L'Onniscienza*, p. 164 sq.; *L'Essere supremo*, p. 53.

[25] PETTAZZONI, *L'Onniscienza*, p. 127 sq.

[26] PETTAZZONI, *L'Onniscienza*, p. 128 sq. et fig. 15; *L'Essere*, p. 206 et fig. 7.

[27] PRITCHARD, *The ancient Near East in pictures*, 644.

[28] PRITCHARD, 537.

scène figurée au dos d'un miroir étrusque[29]. Artémis y est assise en amazone sur un cerf entièrement double, tête, corps et pattes: dédoublement qui semble strictement inutile, car la déesse n'est visiblement assise que sur l'une des deux bêtes. Ce dédoublement ne paraît donc avoir qu'une valeur symbolique: il signifierait une amplification, une exaltation des qualités habituelles de la monture. On rejoindrait ainsi le symbolisme que nous avons cru pouvoir reconnaître à la dicéphalie du Vent: signe de rapidité.

La monture dicéphale dont on a occasionnellement gratifié Ormuzd s'interpréterait dans le même sens: digne auxiliaire d'un seigneur victorieux, *Mozdo vano*.

Il n'est sans doute pas insignifiant non plus que le dieu paraisse pour la première fois à cheval sur une monnaie kushane, c'est-à-dire chez un peuple conquérant venu de la steppe et en un temps qui est aussi celui du dieu-cavalier thrace. Ceci nous replace, à première vue, dans la sphère des conceptions solaires. Le dieu ou héros thrace est en effet un dieu ou héros solaire, et c'est à ce titre, selon PETTAZZONI[30], qu'il est souvent figuré avec trois visages. Mais «dieu solaire» est peut-être trop simple. Car il est aussi un dieu chasseur, un dieu vainqueur d'animaux[31].

Il faut comprendre que le cheval, d'autre part, n'est pas purement un symbole solaire; qu'il a pu notamment, se charger par transfert de significations différentes. Chez les Kirghizes, selon RADLOFF[32], le Bovin primordial, fondement de l'univers selon la conception iranienne, est devenu un Cheval primordial. Ceci donne à croire que le cheval dicéphale d'Ormuzd est peut-être une lointaine métamorphose de l'Aditi à deux têtes dont nous parlions pour commencer.

S'il est permis de terminer sur une conclusion plus générale, la dicéphalie s'interpréterait, non pas uniformément comme le voulait PETTAZZONI, mais — dumézilienne-ment — à trois niveaux différents:

1. Omnivoyance, omniscience. Type dieu suprême, souverain.
2. Rapidité extrême, victorieuse. Type Borée, Vayu.
3. Surpuissance fécondante, avec ou sans bi-sexualité. Type Aditi.

[29] Coll. Castellani à Rome. DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire*, fig. 2399. Cité L.-I. RINGBOM, *Paradisus Terrestris*, 1959, fig. 63.

[30] L'Onniscienza, p. 259 sq.

[31] On se souviendra de ce qu'écrivait LOMMEL, *Der Arische Kriegsgott*, à propos d'Indra, du danger de «définir» un dieu.

[32] *Proben der Volkslit.* III, 384, cité BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht*, p. 260.

Prof. Dr. J. Duchesne-Guillemin, 54, Avenue de l'Observatoire, Liège, Belgien

L'EXPANSION DE *BAGA*

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN — Liège

A part son association avec Varuṇa, certainement de date indo-iranienne, Mitra avait, comme l'a montré DUMÉZIL[1]), deux compagnons, Aryaman et Bhaga. Il ressort de textes védiques qu'Aryaman s'occupait spécialement des personnes, du mariage, etc., Bhaga des biens. Ceci est confirmé par l'étymologie, *Aryaman* dérivant d'*Arya* et *Bhaga* signifiant littéralement 'distributeur, généreux'. L'existence d'Airyaman dans l' Avesta, avec une allusion suffisamment claire à ses attributions matrimoniales, puisque Yasna 54 l'invoque "au secours des hommes et des femmes (disciples) de Zarathustra", permet de remonter pour ce dieu à l'indo-iranien et de conjecturer que tout le groupe, comme certainement le couple Mitra-Varuṇa, était de date indo-iranienne. Mais il manquait, en Iran, le correspondant du Bhaga indien.

Ce correspondant vient d'être découvert par HENNING[2]), qui en a reconnu l'existence, sous la forme attendue $\beta\gamma < Baga$, dans deux textes sogdiens.

Cependant, les attributions de ce dieu ne sont pas ce que faisaient prévoir les faits védiques[3]) et l'étymologie: dans les deux passages où il figure[4]), c'est un dieu du mariage, non un dieu de la richesse. Comment expliquer cela?

On sait que *baga* était, dans certains dialectes iraniens, un nom commun signifiant en vieux-perse 'dieu' et appliqué, dans l'Avesta récent, à

---

[1]) *Le Troisième Souverain, Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman*, 1949; *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, 47ff.; *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, 1958, 68.

[2]) '*A Sogdian God*', *BSOAS* 28, 1965, 242ff.

[3]) même si bhaga signifie parfois l'amour (I. 163, 8; X. 11, 6), ce qui ne prouve rien car ce sens dérive vraisemblablement de 'faveur', et même si Bhaga figure dans l'hymne nuptial X. 85 et dans l'hymne matrimonial VIII. 31, ce qui ne prouve pas davantage puisqu'il y est cité à côté de Puṣan, de Savitr et de Puraṃdhi, divinités de l'abondance des biens, qu'il est naturel d'invoquer dans le mariage, comme donneuses de prospérité matérielle. C'est décidément Aryaman (invoqué notamment dans X. 86 et VIII. 31) qui patronne proprement le mariage, comme l'a démontré exhaustivement DUMÉZIL.

[4]) sans parler du calendrier de Mugh, qui ne nous apprend rien sur les attributions du dieu.

certains dieux: Ahura Mazda, le dieu-lune et Mithra. Ceci avait suggéré à certains lecteurs de MARKWART une explication du fait que, dans quelques cas, le nom de Mithra semble avoir été remplacé par le terme *Baga*: la grande fête de Mithra, en pehlevi *mihragān*, est appelée en sogdien *bayagān* et il y avait un temple de Mithra dans le village arménien de *Bagayarič*. Pour ces savants[5]), cela signifiait que Mithra était désigné par le terme générique de *baga*, comme le dieu par excellence: un nom commun, *baga* 'dieu', était promu au rang de nom propre, *Baga* 'Dieu'. Mais il s'agissait toujours de Mithra.

HENNING a maintenant montré que Baga et Mithra étaient deux dieux distincts, remontant respectivement à Bhaga et Mitra. Et il a reformulé comme suit l'explication des faits relevés par MARKWART: "In Sogdiane, at any rate, Baga and Mithra were not 'identical' with each other, but rather a pair of close companions, perhaps competitors for popular favour, and of the two Baga came to be more highly esteemed. Thus it came to pass that the feast of Mithra which was called *Miθrakāna* in Persia was dedicated to Baga in Sogdiane and hence named **Bagakāna*; which then supplied the name of the seventh month in Sogdian (*βγkʾn*)."[6])

Cette éviction de Mithra fournit un joli parallèle à ce qui a dû arriver à Airyaman: puisque Airyaman n'existe pas en sogdien, il semble qu'il ait été vaincu dans la faveur populaire par Baga, qui le remplaça en lui prenant sa fonction de dieu du mariage, oblitérant ainsi l'ancienne distinction entre un dieu du mariage et un dieu de la richesse.

---

[5]) contre lesquels s'était déjà élevé HENNING dans un article du *JRAS*, 1944, 133ff.

[6]) *BSOAS* 28, 1965, 250.

AHRIMAN ET LE DIEU SUPRÊME *

DANS LES MYSTÈRES DE MITHRA

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Liège

Depuis Zoega et à la suite de Cumont, presque personne n'a mis en doute que les statues léontocéphales des mystères de Mithra représentent un dieu du Temps, dieu suprême du mithriacisme et reflet du *Zruvan akarana* iranien.

Toutefois S. Wikander, *Etudes sur les Mystères de Mithra*, I, 1950, nous a appris à douter: „Cumont appelle cette figure Saturne-Kronos et l'identifie à la divinité iranienne Zervan. On ne contestera pas ici cette appellation, mais on peut se demander si cette figure, en tant que divinité mithriaque, dérive vraiment de l'Iran." Pour Wikander, l'origine de cette figure n'est pas à chercher en Iran, mais dans l'orphisme. En effet, le seul texte mentionnant explicitement la tête de lion «et qui permette de classer cette curieuse image dans un système religieux» est indiscutablement orphique: c'est la notice de Damascius, d'après Hellanicus et Hieronymus, sur le Chronos des Orphiques: δράκοντα εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά. Mais ceci ne fait que reculer le problème de savoir d'où provient cette tête de lion. Viendrait-elle tout de même, en dernière analyse, de Zervan, par l'entremise de l'orphisme?

Cumont avoue, *Textes*, I, p. 79, qu' „il est aussi difficile de deviner pourquoi l'on a donné, en Asie, une tête de lion au dieu du temps que d'expliquer la chimère".

Pettazzoni, dans l'*Antiquité Classique* de 1949 [1]) (commémoration

---

* Conférence donnée au VIIIe Congrès international d'histoire des religions, Rome, avril 1955.

1) *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*; reproduit dans *Essays on the History of religions*, 1955.

Cumont à l'Académie Belge de Rome), a prouvé l'origine égyptienne du type iconographique, inspiré de statues de Bès ou Harmerti.

Mais d'où venait la conception?

L'identification à Zervan fait plusieurs difficultés:

1. Aucun texte ni monument iranien ne donne de Zervan une telle description;

2. Si Zervan était le dieu suprême de la religion des mystères, pourquoi son nom n'a-t-il pas été adopté en occident, comme celui de Mithra?

3. Le zervanisme est un fatalisme astrologique, ce n'est pas une religion de responsibilité morale et de salut. D'autre part, le léontocéphale est un dieu méchant et laid; dans tous les cas où nous pouvons en juger, il était placé en dehors de l'adyton (Cumont, II, p. 370 sq.): il est tout autre chose qu'un dieu suprême.

(Ne parlons pas de l'absence de sexe apparent, rappelant, selon Zoega, suivi par Cumont, l'hermaphrodisme de Zervan. Car la majorité des léontocéphales sont au contraire, sans aucun doute possible, des mâles bien pourvus.)

En présence de ces difficultés, j'ai posé la question, dans mon livre *Ormazd et Ahriman*, 1952, de savoir si le léontocéphale ne dériverait pas du démon mazdéen. Zaehner, dans son récent livre sur *Zurvan*, paru il y a un mois ou deux, pense qu'il n'y a pas à hésiter — et je lui trouve après coup un précurseur en la personne de Legge, *Proceedings of the Biblical Society*, 1912, qui avait mis en avant le témoignage du *Fihrist* sur le Démon manichéen: „Sa tête était celle d'un lion, son tronc celui d'un dragon, ses ailes celles d'un oiseau; il avait la queue d'un gros poisson et des pieds de reptile."

On sait que, parmi les monuments des mystères, figurent trois ou quatre dédicaces DEO ARIMANIO. *C'est le seul dieu iranien, à part Mithra, dont le nom se soit transmis à l'occident.* Zaehner en conclut (dans le c. r. qu'il a fait de mon livre dans le *BSOAS*, 1954, p. 602) qu'il est a priori probable que c'était là le nom du léontocéphale.

En tout état de cause, ces dédicaces prouvent que les mystères de Mithra proviennent d'une secte *daēvayasna* comme on sait qu'il y en a eu de tout temps en Iran, où leur existence est attestée depuis l'époque des gâthâs, en passant par le Vīdēvdāt, l'inscription de Xerxès,

celle de Kartīr (Ka'ba, l. 2 et ll. 9-10), Plutarque, le Dēnkart, la Xᵛastvanīft, etc. (Zaehner, p. 14, 15).

A la description de Plutarque, en particulier — sacrifices de loups —, correspond fidèlement la présence d'os de loup au voisinage de sanctuaires mithriaques [2]).

Il faut ajouter un témoignage important allégué par Zaehner dans son c. r. déjà cité: Gr. Bd. 49. 6: le lion et le loup sont ahrimaniens. (Quant au serpent, on le sait de reste).

Or, depuis quand le lion est-il ahrimanien? — Il n'y a pas de lion dans l'Avesta. Ne peut-on penser à une origine babylonienne? Sur les reliefs achéménides le roi est souvent représenté, selon le vieux mythe de Gilgameš, tuant ou étouffant un lion. Or, le roi est le champion d'Auramazda et l'adversaire du mal.

En fait, comment était représenté Ahriman? — Ses plus anciens „portraits" paraissent être deux reliefs de Hatra récemment édités par Ingholt, *Memoirs of Connecticut Acad.*, 1954, où l'on voit Nergal-Hadès-Ahriman, aux cheveux abondants et hirsutes lui donnant un aspect quasi-léonin. Il est accompagné de serpents et, de plus, sur l'un des deux reliefs, de Cerbère. Ce dernier trait rappelle le Cerbère de Serapis, qui avait, selon Macrobe, des têtes de loup, de lion et de chien (ce qui, selon le même auteur, signifiait les trois moments du temps, cf. Pettazzoni, *Ant. Cl.*, 1949, p. 273).

Comment passer de ces représentations à notre léontocéphale? On ne le peut que moyennant deux modifications, peut-être concomitantes: D'une part, le lion ahrimanien a „donné sa tête" au dieu, sans doute en Egypte, à l'imitation de dieux égyptiens thériocéphales.

D'autre part, le dieu a été conçu comme maître du monde, d'où les attributs cosmiques, signes du zodiaque, clés, quatre ailes (= quatre saisons): il est devenu „prince de ce monde", au sens du IVe évangile, de l'Epître aux Ephésiens, des Reconnaissances pseudoclémentines. (Cf. *Ormazd et Ahriman*, p. 110).

Cette conception était-elle déjà iranienne? Zaehner, à la p. IX de la préface à son *Zurvan*, fait état de Šahrastāni (Haarbrücker, p. 277), selon lequel, à la naissance des deux Jumeaux, Ahriman sortit et maîtrisa le monde. Hormizd cependant resta quelque temps sans pou-

2) Le rite décrit par Plutarque n'est pas une preuve de zervanisme — Plutarque n'aurait pas manqué, en ce cas, de citer Zervan —, mais seulement d'hétérodoxie, de sorcellerie (*yātūkīh*, DkM 153, ZAEHNER, 13).

voir sur lui. Et Zaehner ajoute: „Ahriman as master of this world would inevitably become adorned with the signs of the Zodiac and the Planets: he would in fact be assimilated to Zurvan of the Long Dominion just as Ormazd is assimilated to the Infinite Zervan in many texts."

L'essentiel est que le léontocéphale ne soit pas le Temps Infini, ne soit pas le Dieu suprême. C'est un dieu de l'εἱμαρμένη, de la fatalité cosmique. A ce titre, il équivaut à l'Αἰών, dont Nilsson a fait observer, *Gesch. d. griech. Religion,* II, p. 480, que sa religion ne répond en rien à la conception de *Zruvan akarana.* C'est l'αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, comme dit l'épître aux Ephésiens, 2. 1.

Un tableau fera voir d'un coup d'œil en quoi notre conception de l'origine du léontocéphale diffère de la théorie de Cumont:

Zruvān akarana	Ahriman
↓	↓
= Chronos-Kronos-Saturnus	= Zrvān i dērang-xvatāy
	↓
	= Aiôn, Chronos orphique, (p.-ê. aussi Kronos-Saturnus)

Quelle valeur faut-il donner au signe = dans le tableau ci-dessus, ce qui revient à se demander quel était le nom du dieu léontocéphale?

Ne confondons pas théocrasie et identité, et relisons Nock, *Camb. Anc. History,* XII, p. 437: „Greek thinkers had from early times supposed that the pantheons of all nations consisted of gods performing like functions and that these divine persons corresponded to one another, that Ammon was Zeus, and so forth. This theory did not in the popular mind destroy differences of identity; Alexander paid a visit to Ammon as Ammon and not as Zeus."

Kronos-Saturnus est distinct du léontocéphale: à Osterburken et ailleurs, on voit un personnage qui ne peut être que Kronos transmettre ses pouvoirs à un dieu solaire. Or ce Kronos est purement anthropomorphe. Dès lors, comme nom propre pour le léontocéphale, il ne reste le choix qu'entre Aiôn, Chronos et Ahriman. Seul le troisième de ces noms étant attesté, on doit au moins provisoirement lui donner la préférence.

Une preuve matérielle est peut-être fournie par une statue

d'Eburacum (York), qu'a connue Cumont (II, p. 160) mais dont l'interprétation est douteuse. La tête manque; ce qui reste correspond à la forme du léontocéphale telle que la donnent plusieurs reliefs et statues: pieds griffus, pagne, serpents à la ceinture, ailes, clés. Or, le socle de la statue porte une inscription [3]):

D | VOL IRE
ARIMAN`

Cumont interprète: D(eo)... Vol(usii) Ire(naeus et) Ariman(ius) posuerunt.

Hübner, précédemment, avait suppléé Aevo ou Aeoni, mais, dit Cumont, "cette restitution est impossible: le dieu mithriaque Eon n'a jamais existé que dans l'imagination de Zoega." Et il ajoute ceci, qui est un aveu et une rétractation implicite de ce qu'il affirme habituellement: "Le nom que portait dans les mystères la divinité léontocéphale est encore inconnu."

"Il est peu probable, ajoute encore Cumont, que le reste doive être complété *Volusius Irenaeus Arimani(o) v(otum) (solvit).*" Mais, on ne voit pas en quoi cette lecture, qui est celle qu'adoptera Legge, est peu probable. — Ce qui est invraisemblable, en revanche, c'est qu'un homme s'appelle Arimanius. De cela, aucun exemple dans l'*Iranisches Namenbuch* de Justi.

En réalite, on ne voit pas ce que fait ici le mot *Arimanius* (à quelque cas qu'il faille le lire), si ce n'est comme nom de dieu, donc du dieu représenté au dessus.

Conséquence de notre identification pour l'histoire religieuse.

Le daiva Ahriman paraît ainsi, dans les mystères de Mithra, avoir été le maître du cosmos. Les hommes vertueux devaient donc aspirer à être délivrés de son empire. Comment? — Grâce au sacrifice du taureau.

Ce sacrifice a une efficace eschatologique, mais c'est aussi et d'abord un drame d'avant le temps, de *l'Urzeit*. A ce sacrifice, Ahriman est présent par ses suppôts: le scorpion, le serpent et parfois aussi le lion.

---

3) Une photographie de la statue avec son socle a été publiée dans l'*Annual Report* pour 1875 de la Yorkshire Philosophical Soc. J'en ai eu communication grâce à l'obligeance de M. G. F. Willmot, conservateur du musée d'York.

Par eux, il s'empare [4]) de la vie animale et devient maître de la source de vie, de la génération. On voit la valeur morale du mythe ; le mithraïsme est une religion de chasteté, ennemie de la chair — religion de soldats, obligés comme Mithra de tuer et faisant de chasteté vertu.

Qu'est-ce, alors, qui mettra fin à ce règne d'Ahriman ? Un gage de la révolution à venir, c'est l'épi, symbole banal — depuis Eleusis — de la renaissance à une vie nouvelle. En ceci, le sacrifice a une valeur sotériologique, eschatologique. Mithra inaugure l'aiôn nouveau, il est le *Mithras saecularis*.

Quel est enfin le dieu suprême, dont le règne sera ainsi introduit, succédant à celui du dieu léontocéphale, reflet d'Ahriman, dont la domination n'aura eu qu'un temps ? Ce devait être le Ciel, *Caelus, Jupiter exsuperantissimus,* reflet occidental d'Ormazd.

Certes, ce dieu, quoique suprême, est beaucoup moins en vedette que le sauveur et médiateur Mithra ; mais il en va de même dans le christianisme où, si l'on en juge par l'iconographie, Dieu le Père paraît moins en honneur que le Christ.

En fait, aucun mithréum connu, jusqu'à ces dernières années, ne donnait au dieu suprême la place à laquelle il semblerait avoir droit. Le mithréum de Santa Prisca, à Rome [5]), nous apporte maintenant un témoignage unique et inestimable : la niche centrale, dont le fond paraît s'être ornée d'un relief de Mithra tauroctone, encadre une statue couchée en laquelle se reconnaît sans hésitation une figuration d'*Okeanos-Caelus*.

---

4) Saxl, *Mithras,* 1931, a bien vu qu'il y a réellement prise de possession et non simplement tentative.

5) Je dois à l'obligeance de M. Van Essen, directeur avec M. Vermaseren des fouilles de ce sanctuaire, d'avoir pu le visiter, lors du congrès d'histoire des religions de 1955.

Aiōn et le Léontocéphale, Mithras et Ahriman

L'Iran a-t-il joué un rôle dans la personnification et la divinisation de Chronos et de l'Aiōn? Entre les valeurs, courantes ou philosophiques, de ces termes et le culte et les figurations des dieux qu'ils désignèrent, l'écart est tel qu'il semble y avoir place pour une influence étrangère. La question a été souvent débattue et peut être résumée comme suit, à la lumière des travaux de Zepf, Nock, Benveniste et Festugière (1).

Le terme *αἰών* désigne étymologiquement et essentiellement la force de vie, la durée d'une vie particulière ; tandis que le *χρόνος* est une succession ou un laps. La différence reste sensible lorsque l'un et l'autre termes sont affectés de l'épithète *ἄπειρος*, comme sur le monument d'Antiochus de Commagène : ce roi souhaite que son corps repose *εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα*, c'est-à-dire qu'il subsiste indéfiniment, comme doué de vie éternelle ; d'autre part, la suite des générations sera établie dans le pays, selon la *μοῖρα* de chacun, par le *χρόνος ἄπειρος*, c'est-à-dire par le temps illimité, conçu comme le destin. Nock a bien vu qu'il est impossible de retrouver ici, avec Junker et Schaeder (2), le contraste entre Zurvan *akarana* et Zurvan *darəγō.xᵛaδāta*, entre Temps infini et Temps longuement autonome. On voit mal pourquoi ces deux aspects d'un même être auraient été traduits, non par un même substantif que qualifieraient deux épithètes distinctes, mais par deux substantifs différents (*αἰών-χρόνος*) pourvus d'une même épithète (*ἄπειρος*).

Pour les auteurs les plus anciens, le terme prédominant était *χρόνος*, non *αἰών* ; aussi Euripide pouvait-il dire : Aiōn fils de Chronos.

---

(1) Zepf, *Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie*, *ARW*, 1927, 225 sq. ; Nock, *Harvard Theolog. Rev.* 1934, 53 sq. ; Benveniste, *Expression indo-européenne de l'éternité*, *Bull. Soc. Lingu.*, 1937, 103 sq. ; Festugière, *Le Sens philosophique du mot Aion*, *La Parola del Passato*, 1949, 172 sq., et *La Révélation d'Hermes Trismégiste*, IV, 141 sq.

(2) Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, 1922, 148 ; Schaeder, *Urform u. Fortbildungen des manichaischen Systems*, 1927.

Phérécyde (selon la meilleure leçon des manuscrits (1)) ne mettait pourtant pas encore Chronos à l'origine de la cosmogonie. Il le fut ensuite par les Orphiques, qui tendaient à le confondre, par un facile jeu de mots, avec Kronos.

Dans le système tout abstrait de Platon, *αἰών* était le temps idéal, dont *χρόνος* était la copie dans le monde matériel. Aristote, repensant cette distinction avec son esprit réaliste, en vit le rapport avec la religion cosmique et astrale qui se développait. L'*αἰών* désignait l'existence de l'être immuable et le *χρόνος* mesurait le mouvement des choses changeantes ; mais surtout, l'*αἰών* était la vie du monde, de tout le ciel (*τοῦ παντὸς οὐρανοῦ*, *De Caelo*, I, 9, 279) connu comme divin, éternel et infini : aussi était-il lui-même infini. Comme vie du monde, il fut mis en rapport avec les saisons ; comme vie personnelle, il l'était avec les trois moments de la vie (2).

Aiōn est parfois le principe originel, le Dieu suprême. Dans l'un des oracles de Claros, la divinité principale est Aiōn, les divers dieux du culte sont une partie de lui ou ses anges (3). Quand le terme *αἰών* fut appliqué aux cycles successifs, on plaça parfois (4) au dessus d'eux un Aiōn unique et suprême.

L'Aiōn éternel, immuable et suprême est invoqué dans une inscription d'Eleusis datant de l'époque d'Auguste (5).

Mais Aiōn n'est pas toujours le dieu suprême. Dans la spéculation hermétique, il prend, comme « deuxième dieu », une position intermédiaire entre le dieu suprême, transcendant, et le monde. Dieu, dans l'hermétisme, crée l'Aiōn, celui-ci crée le Kosmos, celui-ci le temps (*χρόνος*), celui-ci la naissance (*γένεσις*). Dans les Oracles chaldaïques, de même, Aiōn est le deuxième dieu, car il est appelé « lumière née du père » (6). On l'identifia au soleil (7).

Dans la cosmologie de Sanchuniathon (rapportée par Philon de

---

(1) H. Schwabl, *Weltschöpfung*, in Pauly-Wissowa, *R. E.*, § 22 et 31 (tirage à part avant l'édition).

(2) Festugière, *Révélation*, IV, 177, n. 4.

(3) Buresch, *Klaros*, 97 sq., cité Nock, 83.

(4) Dans les papyrus magiques, notamment XII 238 sq.

(5) Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion*, II, 331.

(6) Nilsson, *Gesch.*, II, 480 ; Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, p. 99 sq., 201 sq.

(7) Ainsi dans la Vision de Mandulis Aiōn, Nock, *Harv. Theol. Rev.*, 1934, 64 sq.

Byblos), les deux premiers humains s'appellent Prōtogonos et Aiōn.

Ainsi, l'Aiōn suprême est avec Chronos ou avec les *αἰῶνες* dans un rapport analogue à celui qui, en philosophie, unit *αἰών* à *χρόνος* et à celui qui, dans la spéculation iranienne, distingue Zurvan *akarana* de Zurvan *darəγō.xᵛaδāta*. Mais ces proportions résultent de développements indépendants.

L'Aiōn cosmique et divin était fêté en Égypte, le jour de sa naissance ou épiphanie : fête décrite par Épiphane, *Panarion* 51, 22. Dans la légende d'Alexandre, chez le Pseudo-Callisthène, *Aiōn Plutonius* était la divinité patronne d'Alexandrie et équivalait par conséquent à Agathos Daimōn, lui-même titre descriptif appliqué au soleil par les papyrus magiques.

Un papyrus magique représente Aiōn avec une tête de lion et le corps entouré d'un serpent (1).

Ces exemples concrets — dans le culte et l'iconographie — sont isolés. Le mot *Αἰών*, en général, n'évoquait pas un ensemble d'idées bien particulier et communément accepté. Il était dans l'air (2), comme un nom prestigieux mais vague, capable d'être appliqué à toutes sortes de dieux : selon Messala, qui fut augure en 53 av. J.-C. et que cite Lydus, *De Mensibus*, Aiōn était le *Ianus quadrifrons* ; et celui-ci était le Ciel, car c'est pour illustrer la phrase *alii mundum, id est caelum, esse uoluerunt* (*Ianum*) que Macrobe cite une doxa de Messala (3). Aiōn était en outre assimilé à Hélios-Mithras, à Sarapis, à Phanès, à Sophia, à Adamas, à Mandulis : assimiler un dieu à Aiōn n'était peut-être pas beaucoup plus qu'affirmer l'éternité de ce dieu (4). Nous allons retrouver Aiōn dans le mithraïsme.

***

Les mystères de Mithra, répandus dans tout le monde romain et spécialement à Rome et aux frontières, nous sont connus par des témoignages fragmentaires, de provenance et de valeur diverses, mais

(1) *Pap. mag.*, I, 163 sq. (FESTUGIÈRE, *Révélation*, IV, 182).
(2) NOCK, 93.
(3) MACROBE, *Sat.*, I, 9, 14 (FESTUGIÈRE, *Révélation*, IV, 176).
(4) NOCK, 78 sq et particulièrement 98 sq. Sur les diverses assimilations, références dans FESTUGIÈRE, *Révélation*, IV, 146, n. 4.

aussi par une grande quantité de monuments, sanctuaires avec leurs statues, leurs bas-reliefs, leurs peintures, leurs inscriptions.

Le nombre de ces monuments mis au jour par les fouilles s'est fortement accru depuis la grande synthèse proposée par Cumont dans ses *Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles 1896-1899. Les éléments d'une synthèse nouvelle sont rassemblés par Vermaseren dans le *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye, 2 volumes (en anglais), dont le premier a paru en 1956 et dont le second est annoncé pour 1960. En attendant, un aperçu sommaire est donné par le même auteur dans *Mithras, de geheimzinnige God*, Amsterdam-Bruxelles, 1959 (1).

---

(1) V. ci-dessous. Arthur Nock, *The Genius of Mithraism*, *Journ. Roman Stud.*, 1937, 108 sq., a très bien caractérisé, en six points, le mithraïsme. Voir aussi l'exposé sommaire d'A. Grenier, *Les Religions étrusque et romaine*, Coll. Mana, 1948, 213 sq., et 229 sq. Le petit livre de Vermaseren est entaché de quelques fautes, qui devront être éliminées de toute synthèse future :

P. 14 : *Zarathushtra was een Magiër.* Rien ne le prouve. On sait seulement qu'à un moment indéterminé de leur histoire, les Mages, tribu mède devenue sous les Achéménides détentrice du monopole sacerdotal, se sont identifiés et ont été identifiés aux disciples de Zarathuštra. L'identité d'origine des uns et des autres a été soutenue de nos jours par le P. Messina, *Der Ursprung der Magier*, 1930, mais sa thèse ne peut être acceptée dans discussion.

P. 19 : *Messina heeft aangetoond...* Il avait de nombreux prédécesseurs : v. notamment Jackson, *Zoroaster*, 1898, 165 sq.

P. 20 : *de brug cinvât* : expression doublement erronée ; il fallait écrire : *de brug van de « cinvant »*.

P. 22 : Arsameia, la ville où Antiochus de Commagène honora son père Mithridate, n'est pas sur l'Oronte, mais sur le Nymphée.

P. 50 : *Nabarze.* Il n'est nullement certain que ce mot ait signifié *invictus*. L'explication proposée par Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, p. 116, n. 210, par *na* négation + *barz* « grand », donc « tel qu'il n'y en a pas de plus grand », suppose un type de composé dont il n'y a pas d'exemple. D'autre part, le rapprochement avec persan *nabard* « vainqueur » est phonétiquement impossible. Par conséquent, le parallélisme avec *inuictus* et *ἀνίκητος* est trompeur. La meilleure interprétation du terme est celle de Markwart, reprise par Zaehner, *BSOAS*, 1955, 240, comme équivalent d'av. *nā bərəzå* « vir magnus ».

P. 64 : lire Gayōmart.

P. 60 : *Harā bərəzaitī* n'est devenue l'Elburz qu'en vertu d'identifications secondaires, de date sassanide. Dans le yašt à Mithra, c'était une montagne de l'Iran oriental, probablement l'Hindu-Kuš.

P. 126 : *in de latere delen van de Avesta... heeft men de Amesha-spentas... met de zeven planeten gelijk gesteld.* Gros lapsus : ni dans l'Avesta, qui ignore complète-

Mithras pouvait être identifié à divers dieux, dont par ailleurs il estait distinct.

Divers reliefs illustrent ses rapports avec le soleil. Celui-ci ne lui est identique que par le jeu très souple des syncrétismes. Autrement, il lui est tantôt supérieur, tantôt inférieur, tantôt enfin il est son égal : tantôt il lui commande de tuer le taureau, tantôt il s'agenouille devant Mithras, ou reçoit de lui l'investitute chevaleresque (?) ; ailleurs, tous deux se serrent la main par dessus un autel ; le plus souvent, ils partagent un repas — scène qui ne le cède en importance qu'à la tauroctonie ; enfin, Mithra est sur le char que conduit le Soleil. L'inscription des thermes de Caracalla, dans sa seconde version (1), identifie Zeus, Mithras et Hélios.

A Neuenheim, Atlas, soutenant le monde, porte le bonnet phrygien, ce qui l'identifie à Mithras.

Saturne tend à Mithras sa serpe, ou le poignard dont il tuera le taureau. Mais, à Dieburg, Mithras est représenté en moissonneur, c'est-à-dire en nouveau Saturne, en roi d'un nouvel âge d'or, *Mithras saecularis.*

***

Les nombreux reliefs et statues d'un dieu à tête d'homme ou de lion, et au corps enroulé dans un serpent, représentent incontestablement Aiōn, suivant une iconographie qui, comme l'a démontré Pettazzoni (2), s'est fixée en Égypte. Le serpent, les signes du zodiaque, les clés pour ouvrir et fermer passage aux astres et aux âmes, les quatre ailes symbolisant les saisons ou les vents caractérisent un grand dieu cosmique ; et la tête de lion, avec le serpent, rappelle l'Aiōn des papyrus magiques (3).

On peut cependant se demander si, par le jeu d'équivalences dont il y a tant d'exemples, cet Aiōn n'est pas aussi autre chose. Toutes les

---

ment les planètes, ni dans la littérature ultérieure, elles n'ont été identifiées ou comparées aux Am. Sp.

(1) Où MITRAS a été substitué à SARAPIS, cf. CUMONT, *Les Religions orientales dans le Paganisme Romain,* 4 1929, p. 79 et n. 5.

(2) *La figura mostrusosa del Tempo nella religione mitriaca, Antiquité classique,* 1949, 1 sq. Voir de plus FESTUGIÈRE, *Rev. d'Égyptol.,* 1951, 63 sq.

(3) Ci-dessus, p. 93.

statues léontocéphales étaient placées, chaque fois que nous pouvons en juger, en dehors de l'adyton. N'est-ce pas la place d'un dieu méchant?

On sait que, parmi les monuments des mystères, figurent trois ou quatre dédicaces DEO ARIMANIO. C'est le seul dieu iranien, à part Mithra, dont le nom se soit transmis à l'Occident. Il est *a priori* probable que c'était là le nom du léontocéphale, d'autant plus qu'une inscription de Rome (Vermaseren, *Corpus*, 222) parle d'un *signum Arimanium* et qu'on ne voit pas à quel *signum* pourrait se rapporter cette mention, sinon au léontocéphale. Il est même possible que la statue d'Eburacum nous donne à la fois la figure et le nom, si on lit comme suit, avec Legg et malgré Cumont, l'inscription abîmée du socle : *Volusius Irenaeus Arimani(o) u(otum) (soluit)*. Ce qui reste de la finale d'*Ariman-* semble indiquer un nominatif (ou un accusatif) ; mais il n'existe aucun exemple d'*Arimanius* comme nom de personne ; on ne voit donc pas ce que fait ici ce nom (à quelque cas qu'il faille le lire), si ce n'est comme nom du dieu, donc de celui qui est représenté au dessus, avec sa tête à crinière, ses pieds griffus, ses serpents à la ceinture, ses ailes, ses clés.

Cette démonstration paraît affaiblie par la remarque de Mary Boyce (1), qui note que les statues en question ne sont pas « invariablement horrifiques », que celles à tête humaine, à Merida et à Modène, sont calmes et belles et que même les autres sont parfois d'aspect assez avenant, comme celle de Castel Gandolfo. Les horribles s'expliquent peut-être le mieux comme représentant le Temps sous son aspect menaçant ; et il est peut-être plus facile, conclut-elle, d'admettre beaucoup de statues horribles du Temps qu'une ou deux belles du Diable.

Ces remarques pertinentes laïssent sans réponse la question de savoir à quelles figurations correspondait le nom *Arimanius* des dédicaces ; quel était le *signum Arimanium?*

Le léontocéphale peut occuper, à la clé de voûte (au Mithræum Barberini) la même position que Sarapis (à Dura-Europos). Cela ne nous surprend pas si nous voyons dans le léontocéphale une figuration d'Aiōn et si nous nous rappelons que celui-ci était identifié à Sarapis ; mais l'équivalence léontocéphale-Sarapis n'est pas non plus incompatible avec une interprétation du premier comme Ahriman, car on sait

(1) *Some reflections on Zurvanism*, *BSOAS*, 1957, 316.

que Sarapis était Osiris, c'est-à-dire à la fois Hélios, ou Zeus, et Hadès (1). Or Hadès, comme l'a observé Plutarque (*De Iside et Osiride*, 46 et 47), était un nom d'Ahriman.

La conclusion est que l'Arimanius du mithriacisme, cruel sans doute, n'a pourtant plus le caractère démoniaque qui était le sien dans le système dualiste de la religion iranienne. Les dédicaces le désignent sans ambiguïté comme un dieu : ce n'est plus comme démon, c'est seulement comme dieu — dieu des enfers — qu'il a subsisté dans les Mystères. En s'identifiant à Sarapis, il se confondait à Zeus et à Mithras. Les figurations à tête humaine (Modène et Merida — dans lesquelles Vermaseren reconnaît Mithras —) et celles à tête de lion ne sont donc que deux variations sur le thème de l'identité Aiōn-Sarapis-Zeus-Hélios-Mithras-Hadès-Ahriman etc., sans opposition dualiste (2). On cherche donc en vain dans le mithriacisme un reflet du système iranien, soit mazdéen, soit zurvaniste.

Ces observations apportent peut-être la clé d'un des problèmes les plus débattus de l'iranistique : quel rapport y a-t-il entre les reliefs de Mithras tauroctone et les textes pehlevis selon lesquels le meurtre du Taureau primordial est l'œuvre d'Ahriman? On a émis de nos jours l'opinion que les reliefs, plus anciens de sept siècles que les textes pehlevis datables, représentent aussi la doctrine la plus ancienne : Mithra aurait été primitivement le tauroctone, puis, par suite de la condamnation du sacrifice sanglant dans le zoroastrisme, ce rôle aurait été transféré à Ahriman. Mais, tout récemment, Gershevitch (3) a donné de bonnes raisons de revenir à l'interprétation courante, qu'avait admise Cumont : le rôle de meurtrier du taureau, primitivement dévolu à Ahriman, passa à Mithras considéré comme donneur de vie.

Cette interprétation me paraît maintenant confirmée par ce qui a été dit ci-dessus de l'identification de Mithras à Ahriman. Car il devient clair que, de même que le relief de Mithras moissonneur figure Mithras en tant que Saturne, ou que ceux de Mithras portant le monde

(1) On disait de même *Aiōn plutonius*. Sur l'identification du Soleil aux trois niveaux cosmiques, aux quatre éléments, saisons, points cardinaux, périodes cosmiques, cf. E. Peterson, *Εἷς Θεός*, Göttingen, 1926, p. 248. Sur le caractère chtonien de Sarapis, *ibidem*, p. 237.

(2) Il resterait tout de même à expliquer pourquoi les léontocéphales trouvés *in situ* sont en dehors de l'adyton.

(3) *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, p. 62 sq.

évoquent un Mithras-Atlas, de même, Mithras tauroctone assume une fonction d'Ahriman (1).

Ce serait encore une erreur, semble-t-il, de chercher dans le mithriacisme un dieu suprême situé au delà du monde (2). Jupiter-Caelus, même appelé *summus exsuperantissimus* (ce qui traduit le grec ὕψιστος), reste un dieu cosmique, de même que la mystique de l'Aiōn est une mystique cosmique (3).

Il serait tout aussi erroné, enfin, de chercher à ce grand dieu un nom unique. Conformément au caractère syncrétiste du Mithriacisme, il en avait beaucoup. Mais rien ne dit que Zurvan ait été l'un d'eux.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

---

(1) On peut dire qu'en ce sens Mithra a contribué à une « mögliche Beseitigung des Dualismus », selon l'expression de HUMBACH, *Festgabe Lommel*, Frankfurt 1960, p. 79, et que c'était peut-être une raison de l'appeler μεσίτης (PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 46). Mais cet article de Humbach est, dans son ensemble, vicié par une fausse interprétation de *Moζδooαvo* : cf., dans le même volume, J. D.-G., *De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne*, p. 35 sq.

(2) Comme le « Père inconnu » des Gnostiques. Cf. P. GRANT, *Gnosticism and early Christianity*, New York, 1959.

(3) Cf., pour le premier, CUMONT, *ARW*, 1906, 236 sq., et, pour le second, ZEPF, *ibid.*, 1927, 225 sq.

THE "FORM OF FIRE"

By

J. Duchesne-Guillemin

Several Pahlavi passages dealing with the creation speak of the intermediate stage between Infinite Light and the creatures.[1]

This stage is called in *Great Bundahišn*, Anklesaria 11, 2-4 (cf. Zaehner, *Zurvan*, 1955, p. 281), a 'form of fire': *karp i dāmān i 'x^{v}ēš frāc brēhēnıt pat ātaxš karp i rōšn i spēt, girt, frāc paytāk* "the form of his creatures he (Ohrmazd) created in a form of fire, bright, white, round, and visible from afar."

In the same way the *Pahlavi Rivāyat*, Dhabhar p. 128 (Zaehner, *Zurvan*, p. 361), speaks of the creation, starting from Infinite Light *(hac 'ān i asar rōšnīh)*, of a luminous instrument of fire: *awzār būt cēgōn x^{v}arag i ātaxš i 'pat rōšnīh 'pāk*, and goes on to say that out of this instrument all creatures were fashioned.

Now in another passage of the *Great Bundahišn*, 12, 7–11, we read that from Infinite Light a form was created which is described, according to several manuscripts either as *asar* or *asrak* or *asrōk*. However we interpret this word it is obvious that we have to do with the same intermediate stage, already described earlier on, between Infinite Light and the creatures, for not only is this form made out of infinite light, but it is stated further on that Ohrmazd created all creatures within this form: *dāmic hamāk 'andar asar karpak bē 'dāt*. It is therefore apparent that *ātaxš karp* and *asar(ōk) karp(ak)* are two expressions for the same thing. This has been recognized

1. This subject has been dealt with briefly as part of lecture given in Rome at the ISME) (Istituto per il medio ed estremo oriente) and published in *East and West*, 1962. Gherardo Gnoli, a promising new-comer in our field, has drawn my attention to the crucial Dk 349 passage. Prof. Pagliaro has run through some of the texts with me and approved my conclusion. I have also submitted the problem by letter to Prof. Henning and although we failed to agree, his remarks have been, as always, illuminating.

by Zaehner who in his latest book, "*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*", 1961, p. 249, simply equates the two descriptions :

"This Endless form, he writes (for so does he read and interpret *asar karp*), ... is ..... a form of fire (*ātaxš karp*), bright, white, round, and manifest afar." This identity is confirmed by a passage in the Dātastan i Dēnīk, K_{35} 177 v: *Ohrmazd i visp x^{v}atāy 'hac 'ān i asar rōšnīh brēhēnīt asrōk karp..... 'u rōšnīh 'ān i ātaxš.....būt* "Ohrmazd the almighty created from Infinite Light an *asrōk karp*.....and (its) light was that of fire, etc."

Now the question occurs, why should the same thing bear two different names : on the one hand *ātaxš karp*, clearly meaning 'form of fire', on the other the dubious *asar* or *asrak* or *as(a)rōk karp(ak)*? This second expression must be examined more closely. Traditionally it was interpreted in Europe as 'priestly form', until Nyberg in his *Hilfsbuch des Pehlevi*, 1931, p. 22, then Zaehner, *Zurvan*, 1955, p. 316 sq., etc., adopted the reading *asar* and translated, respectively, 'anfanglose Form' and 'endless form'. However, we fail to grasp the meaning of this adjective. It appears again in *Dātastan i Dēnīk*, as we have seen, and commenting on this passage Zaehner seeks again to eliminate what he humorously calls 'that awful body of a priest' (*Bull. Sch. Or. and Afr. Stud.* 1959, p. 367), but he hesitates between 'infinite' and 'headless' form. His demonstration has not convinced Molé who sticks to 'forme de prêtre' (*La Naissance du Monde*, 1959, p. 320), an attitude which Zaehner finds 'both wrong and perverse' (*Dawn and Twilight*, p. 334).

Now, it certainly is wrong to assume that *asrōk* is derived from *asrōn* 'priest', which would only yield, in parallel with *asrōnīh* (*asrōnih brahm* in *Dēnkart* 204, 4), **asrōnīk* or **asrōnak* or the like. On the other hand, it must be observed that our word occurs again two lines further on in the *Dātastan* passage, but this time written  : *'andar 'ān*

asrōn karp dāt martōm 'x^{v}ānēhīt stig "in this a. k. he created the entity called Man". This adds another spelling, *asrōn*, to the one, *asrōk*, already unaccounted for in Zaehner's interpretation, whereas on the contrary it would be very plausible to admit that *asrōk* in the best ms., TD_1, (a copy of which is available in the Bibliothèque Nationale) and *asrōn* were, as *lectiones difficiliores*, occasionally replaced, under the influence of *asar rōšnīh*, by asar.

It should by now be apparent that neither 'priestly' nor 'endless' nor 'headless' will do. Since, on the other hand, the form in question is also described, as we have seen, as a 'form of fire', we must consider whether *asrōk*/*asrōn* is not simply another term for 'fire'; more precisely, could it not be an Avestan term preserved in the sacred tradition besides its Pahlavi translation *ātaxš*?

This logical conclusion is borne out in fact by another passage, *Dēnkart* 349, 4–5, which tells us that *asrōk karpak* is indeed the Avestan term for the Instrument which Ohrmazd created from Infinite Light, in other words, for the 'form of fire'; *'i-š apistākik 'nām asrōk karpak* "its Avestan name is *asrōk karpak*". The final *k* in both words is characteristic of transcriptions from an Avestan original. Zaehner saw this (*Zurvan*, p. 372), but failed to draw the proper conclusion for the reconstruction of the original; this is obviously *āθrō kərp-*, with *θ* normally noted *s*, and *-ōk* noting final *ō*.[1]

In the light of this interpretation we can now explain 𐬀𐬭𐬎 in *Dātastan* 177 v. 2 as *āsrō* + vertical separation stroke —whereas an *asrōn* ‹ Av. *aθravan-* 'priest' should normally have been written 𐬀𐬭𐬌, and is indeed so written, see Dinshah Kapadia, *Glossary of the Pahlavi Vendidad*, Bombay 1953, p. 235. This in turn gives the clue to the Pahlavi translation of Av. *āθravaṯ* (Vd. 3. 2), a term which, describing the house deemed the happiest place on earth, certainly means

1. Zaehner seems to imply that *asrōk* represents an Avestan **asarō*. But in the Avesta we have only *asāra-*, which would have been noted with long *ā*.

'provided with fire', although Darmesteter, on the faith of the Pahlavi rendering, translated 'avec prêtre'. The Pahlavi has in fact [illegible], which must, in the light of our discussion, be read, with D. Kapadia (following Behramgore Anklesaria), *Glossary*, p. 235, *asrō-ōmand*, evidently a scholarly term containing 'Avestan' *āsrō* (for *āθrō*).

In conclusion, there was one intermediate stage between 'Infinite Light' and 'all the creatures'; it was a form of fire (*ātaxš karp*), whose technical name, Avestan *āθrō kəhrp-*, was preserved in Pahlavi and noted either *asrō(n)* or *asrō(k)*.

As for *asar*, it must be a *lectio facilior*, and *asrak* a mistake.

THE SIX ORIGINAL CREATIONS

By

J. Duchesne-Guillemin

Prof. Jacques Duchesne-Guillemin received the degree of Docteur of Philosophie et Lettres from the University of Louvain in 1931 and pursued his studies in Paris, 1931–33. He was charge de cours at the University of Liège in 1938 and has been Professor there since 1943. He has published Les Composés de l'Avesta, Zoroastre, Hymns of Zarathustra, Ormazd et Ahriman, The Western Response to Zoroaster, Symbolik des Parsismus, and La Religion de l'Iran ancien.

According to Bundahišn, 18, 5 sq., and, allusively, Dēnkart, 278, 7, the material creation took place in the following order: the sky, water, the earth, the tree, the bull, and man.

Now, in his excellent *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961,[1] p. 258, R. C. Zaehner confesses to finding this order puzzling as it does not tally with the correspondences between the Amshaspands and the material creation. I think the difficulty can be solved as follows.

The Amshaspands and their material counterparts reflect an analysis of the world in its present state and, we may add, on the basis of the old socio-religious tri-partition,[2] whereas the other series, that of the six original creations— is a genetic one, telling how the world was produced. "The sky, for one thing", Zaehner writes comparing the two orders, "has no counterpart among the Entities, whereas the metals, the counterpart of the Kingdom, and, much more strangely, fire, the counterpart of Truth, do not appear among the original six creations at all". Now, the sky does not appear among the Entities because, I think, they *are* the sky, so to speak, or at least are all of them *in* it. Similarly fire is absent from the 'six original creations' because it is the very

1. For a detailed review, see *Indo-Iranian Journal*, 1964.

2 cf. Dumézil, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1938. The same doctrine is expounded in English in my *Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958 (Ratanbai Katrak lectures) and, more briefly, in my *Hymns of Zarathustra*, 1952 (now a paper-back, Beacon Press, 1968).

basis of them and is in fact present in each. Here is how it works: *fire* is present, notably in the form of lightning, in the *sky*, which is called *asrōk karp* 'the fire-form'[1] it comes down as rain —as a result of the fight between the Vazišta fire and the demon of storm, Spənjagrya— in the form of *water*, which falls down on to the *earth*, on which grow the fire-containing *plants*[2]; then it passes into the *animals* and *man*, at once because they feed on plants and because of the fiery semen which is the source of their animal warmth.

That Fire was the creative principle is told in Yt. 19, 10: it is through the *x^{v}arənah*, whose fiery nature I have recently vindicated[3], that Ahura Mazdā creates the universe.

As for the metals, since they have no active part to play in the gradual unfolding of life, they are not counted among the 'six original creations' and only mentioned, Bundahišn, 20, 3, as pertaining to the earth.

The enumeration in Y. 19, 2, although it seems at first glance to be the basis of the doctrine reflected in the Bundashišn, is in fact something different Its purport is to proclaim that the Ahuna vairya existed before anything else: "What is the word, O Ahura Mazda", it says, "which thou hast told me before the existence of the sky, of the water, of the earth, etc." But it does not have strictly to adhere to the order of the original creations: it can go on to enumerate, in a more detailed if less systematic fashion, the various creatures, including the Bull, fire, the demons, all of them posterior to the divine word.

---

1. On this interpretation of *asrōk karp*, see my article in the *Unvala Memorial Volume*, Bombay.

2. Pahlavi Rivāyat, 52: the eighth difficult thing for Ohrmazd to do was that *andar urvarān ātaxš bē dāt*.

3. In detail, in French, in the AION (*Annali Istituto Orientale Napoli*), sez. linguistica, V, 1963, 19; more succinctly, in English, in *East and West* (Journal of the Istituto per lo studio del Medio ed Estremo Oriente, Rome), 13, 1962, p. 198. See also Gherardo Gnoli in AION, sez. Orientale, 12, 1962, p. 95, and Dumézil, Le Puits do Nechtan, *Celtica*, VI (1963), p. 50.

[Hans Schwabl.]

Anhang: Iranische Kosmogonien.

1. Nach den achämenidischen Inschriften ist Ahuramazda Schöpfer von Himmel und Erde (vgl. Clemen o. Suppl.-Bd. V S. 686. 692, Z. 8ff.).

2. Die gleiche Anschauung kommt in den Gathas Zarathuštras zum Ausdruck, besonders Y(asna) 44, 3—5, wo die Welt beschrieben ist. Das Schöpfungswerk wird durch die Vermittelung von Wesenheiten vollbracht, deren Vater Ahura Mazdā ist: Aša ‚Ordnung oder Wahrheit' (die Vaterschaft A. M.s bezeugt Y 47, 2) hat die freien Räume mit Licht erfüllt (Y 31, 7; Übersetzung von Humbach Die Gathas, 1959), während die Druj ‚Täuschung, Lüge' und ihr Gefolge (Y 46, 4) sich Aša und dem Aufgehen der Morgenröte entgegenstellen wollen. Durch Aša sind die Sonne, die Gestirne und der Mond (Y 44, 3) geschaffen, und es ist Aša, das die Phasen des Mondes (sowie jede geordnete Bewegung der Welt) aufrecht erhält. Vohu Manah, gleichfalls Sohn A. M.s (Y 31, 8), hat sich der Erde, der Wolkendecke, der Wasser und Pflanzen, der Winde und Wolken angenommen (Y 44, 4). Licht und Finsternis, Schlaf und Wachen, Morgen, Mittag und Abend, die den Verantwortlichen ihre Aufgabe anzeigen (Y 44, 5), haben ihren ersten Ursprung in A. M.

Außerdem hat sich von den beiden ursprünglichen Geistern, die als Zwillinge (Y 30, 3) aufgefaßt werden, der eine auf die Seite des Aša gestellt, der andere das Böse gewählt. Der erste heißt ‚der angetan ist mit den festesten Himmeln' (Y 30, 5), und das sichert ihm den Charakter einer Hypostase, auch wenn er gleichermaßen eine menschliche Eigenschaft bezeichnen kann. Wir sehen daraus, daß die Gathas zwar, wie das Humbach zurecht festgestellt hat, niemals ausdrücklich Kosmogonien sind, daß sie aber eine Kosmogonie als Grundlage voraussetzen.

Die Wahl am Anbeginn ist das Vorbild der Wahl, die die Menschen (wie auch die daevas oder Dämonen) zwischen dem Guten und dem Bösen (Y 30, 3—6 u. ö.), zwischen dem Leben und dem Nichtleben treffen.

Jede der Wesenheiten steht einem Teil der

Welt vor: Aša ‚Ordnung oder Wahrheit' dem Feuer; Vohu Manah ‚Guter Sinn' dem Rind; Ārmaiti ‚Entsprechendes Denken; Ergebenheit' der Erde; Xšathra ‚Herrschaft' dem Metall; Haurvatāt und Amərətāt ‚Gesundheit und Unsterblichkeit' dem Wasser und den Pflanzen. Außerdem steht, es läßt sich das allerdings nur erschließen, Spənta Mainyu ‚Wohltätiger Geist' dem Winde vor. Einer jeden dieser Wesenheiten entspricht eine entgegengesetzte Wesenheit in der Welt des Bösen.

3. Nach Zarathuštra liegt der Gegensatz nicht mehr zwischen Spenta Mainyu und Aŋra Mainyu, die beide aus Ahura Mazda hervorgegangen sind, sondern zwischen diesem selbst (indem er dem Wohltätigen Geist substituiert wird) und dem Zerstörenden Geist: vgl. Y 19, 15 mit Y 30, 3. 45,2. Ahura Mazda und Aŋra Mainyu sind gleich-ewig, und alles, was der eine schafft, wird vom anderen durch eine Gegenschöpfung beantwortet (Vidēvdāt 1).

In den Gathas wird Yima (skr. Yama) nicht als Urmensch angeführt. Auf Gaya marətan ‚Sterbliches Leben' wird kaum in Y 30, 4—6 angespielt; er ist in Indien mit Mārtāṇḍa vergleichbar (Hoffmann Münch. Spr. Stud. XI 85), also vermutlich schon urarisch. Für später läßt sich Manu, ein anderer Urmensch, den Indien kennt, freilich nur indirekt, durch den Eigennamen Manuščithra ‚Geschlecht des Manu' belegen. Auch von einem Urrind wird gesprochen; sein Same ist im Mond bewahrt, so wie, nach späten Texten, der des Gaya Marətan (Gayomart) in der Sonne.

Desgleichen gibt es in den Gathas keine Erwähnung der Fravašis, der Totenseelen und Schutzgeister. Der jüngere Avesta weiß von ihrer Existenz vor der Geburt, und spätere Texte lassen sie dann Teil der geistigen Schöpfung sein, die der materiellen vorausgeht.

Die von Plutarch, De Isid. 46f., teilweise nach Theopomp (Fr. Gr. Hist. 115 F 65) berichtete Kosmogonie und Zeitalterlehre spiegelt da und dort Ansichten des jüngeren Avesta wider und gestattet damit, diese ein wenig genauer zu datieren: Ormazd (*Ὡρομάζης*), geboren aus dem reinsten Licht, und Ahriman (*Ἀρειμάνιος*), geboren aus der Finsternis, kämpfen gegeneinander. Jeder schafft sich sechs Götter (die obengenannten Wesenheiten; vgl. Clemen o. Suppl.-Bd. V S. 693). Nach der Erwähnung der *ἀντίτεχνοι* Ahrimans heißt es: *εἶθ' ὁ μὲν Ὡρομάζης τρὶς ἑαυτὸν αὐξήσας ἀπέστησε τοῦ ἡλίου τοσοῦτον ὅσον ὁ ἥλιος τῆς γῆς ἀφέστηκε, καὶ τὸν οὐρανὸν ἄστροις ἐκόσμησεν.* Ormazd ist auch hier offenbar Schöpfer von Himmel und Erde, aber die mythischen Motive, in denen das angedeutet und ausgedrückt wird, verdienen festgehalten zu werden: die Selbstvergrößerung (vgl. dazu unten c) und die Entfernung des Schöpfergotts, der hier irgendwie auch mit dem Himmel zusammenfällt, läßt deutlich eine Variante der HET-Vorstellung (das Hinaufgehen des Himmelsgottes) konstatieren. Im weiteren schafft Ormazd dann noch 24 Götter, die er in ein Ei einschließt (das Folgende zeigt, daß das Ei letztlich Variante zu der im Vorangehenden geschilderten Bildung des Himmelsgewölbes sein muß). Ahriman und die entsprechende Zahl böser Götter öffnen das Ei, und so mischt sich das Gute mit dem Bösen.

Viel Ausführlicheres findet sich in den Pehlevi-Büchern, die zum Großteil im 9. Jhdt. n. Chr. redigiert sind, ganz besonders im Bundahišn (‚Grundlegung'). Doch ist das dort Vorgetragene bedeutend älter, da sich die Grundzüge im Veda finden lassen (Brown Journ. Am. Or. Soc. LXI 76—80 und LXII 85—98).

4. a) Das mehreren Göttern gegebene Epitheton Vərəθrajan entspricht dem skr. Vṛtrahan, dem Beiwort des Indra, der den Drachen tötet, und so die Wasser befreit, die zugleich Kühe und Morgenröten sind (Brown a. O. LXII S. 97). Dieser Ausdruck scheint also wie für Indien so auch für den Iran einen demiurgischen Mythos widerzuspiegeln, den man sich dem indischen analog denken darf (Kuiper Indo-Iran. Journ. III S. 214) und der der Reform des Zarathuštra vorausliegt.

b) Die Gathas bewahren eine leichte Spur eines Himmel-Erde-Trennungs-Mythos, wenn Z. fragt (Y 44, 3), wer die Erde unten festmacht (oder: festgemacht hat) und wer die Wolkendecke am Fallen hindert. Das scheint durch achämenidische Siegelabdrücke illustriert (E. Schmidt Persepolis II fig. 16—19), wo man die (den Himmel versinnbildlichende) Flügelsonne von verschiedenen Gestalten hochgehalten sieht. Es ist das ein ikonographisches Motiv, das aus Kleinasien (Hethiter, Tell-Halaf usw.) kommt und zu allerletzt aus Ägypten herzuleiten ist (zur Stützung des Sonnengotts durch Nut und Schu vgl. o. § 38 geg. E.). Persepolis bietet dazu interessante Varianten: die geflügelten Gestalten, die die Flügelsonne halten, haben zwei Gesichter, worin sich der doppelte Charakter des Vayu auszudrücken scheint; zweimal sind sie zu Pferde, und das läßt an die Fortsetzung der oben zit. Gathastelle denken: ‚Wer hat die Winde und die Wolken mit Rennern versehen?' (Duchesne-Guillemin Festschr. Lommel, 1960). Natürlich aber wird in den Gathas, im Geiste der Reform Zarathuštras, jede Initiative Ahura Mazda zugeschrieben, vor dem der alte HET-mythos verblassen muß: der Yt. 13, 2 läßt ihn, unterstützt von den Fravašis, die Trennung von Himmel und Erde aufrecht erhalten. Vgl. auch oben zu Plutarchs Bericht.

c) Yima hat, nach Videvdat 2, 11f., dreimal die Erde vergrößert, was an die drei Schritte Vishnus in Indien erinnert und fernerliegend an die dreifache Selbstvergrößerung des Ohrmazd und die dabei sich ergebenden abgemessenen Entfernungen zwischen den Weltteilen (Himmel, Sonne, Erde), von denen Plutarch de Is. 47, 370 a (vgl. o.) spricht.

5. Nach dem Bundahišn hat Ohrmazd dem Ahriman, da er anders nicht siegen konnte, einen Vertrag vorgeschlagen, auf den Ahriman einging: ihr Kampf sollte neuntausend Jahre dauern (vgl. Theopomp bei Plut. de Is. 47, 370 BC). Bis dahin hatte die Schöpfung nur im Menok-zustand (geistig-himmlisch-embryonal) durch dreitausend Jahre existiert. Trotz einer Übereinstimmung in einem Detail mit den vier Zeitaltern der indischen Kosmogonie läßt sich daraus nicht mit Widengren (Stand und

Aufgaben der iran. Rel.Gesch. 1955, 42) ein pantheistischer Grundansatz des Mythos feststellen, noch auch auf seinen indo-iranischen Ursprung schließen.

6. Die Lehre vom Menschen als Mikrokosmos, die in Griechenland in der Schrift von der Siebenzahl und auch sonst erscheint (Kranz Kosmos u. Mensch, GGN 1938, 121—161) findet sich gleichermaßen im Iran, besonders Bundahišn Kap. 28. Trotz Götze und Reitzenstein wird man bei dieser griechisch-iranischen Parallele nicht an Entlehnung aus dem Iran denken dürfen, sondern eher an gemeinsames indogermanisches Erbe (J. Duchesne-Guillemin Harv. Theol. Rev. 1956, 115ff.; vgl. auch Bonfante Die Sprache 1959, 1ff.). Es gibt im Iran im übrigen noch manche andere Spur der Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos, auf die sich noch hinweisen ließe. So ist Yima, zur Strafe für seine Vergehen, in zwei Hälften geschnitten worden; sein Name bezeichnet den ‚Zwilling' oder ‚Doppelten'. Man denkt dabei an den Mythos des Aristophanes bei Plat. Symp. 190 d, wo der kugelrunde Urmensch entzweigeschnitten wird ‚wie man ein Ei teilt'. Tatsächlich wird Gayomart, das zoroastrische Substitut des Yima, in Bund. 1 gleich breit wie hoch genannt, was doch wohl auch die Idee der vollkommenen Rundung zum Ausdruck bringt.

Diese sphairische Gestalt des Urmenschen ahmt gewissermaßen die der Welt nach, wie das K. Ziegler (Menschen- u. Weltenwerden, N. Jahrb. 1913, 529ff.) zum griechischen Mythos ausgeführt hat. Die Welt ist rund, zumindest am Beginn: nach Bundahišn 1, 43 hat der Himmel die Gestalt eines kristallenen Eies; und nach dem § 26 desselben Kap. hat Ohrmazd ‚aus seinem eigenen Wesen, das das materielle Licht ist, die Gestalt seiner Schöpfungen hervorgebracht: ‚eine feurige, helle, weiße, runde, weithin sichtbare Gestalt'.

Wie der Urmensch die Gestalt der Welt hat, deren Rundung er nachahmt, so hat die Welt umgekehrt die Gestalt des Menschen. Im § 29 liest man, daß Ohrmazd aus dem unendlichen Licht eine ‚Priestergestalt' (asrok karp) hervorgebracht hat (Zaehner glaubt in asar karp ‚unendliche Gestalt' ändern zu müssen, doch siehe J. Duchesne-Guillemin East and West, 1962). Nach dem § 38 trägt Ohrmazd, wie eine Mutter ihr Kind, die Menok-gestalt der Welt in sich. Nach der Pehlevi-Rivayat hat das unendliche Licht einen Riesenleib hervorgebracht, dessen Glieder zu den Teilen der Welt wurden. Deutlicher noch ist, was Jayhani beibringt (Menasce Donum Nyberg 1954, 52); da sagt Ormuzd:, ich habe die Welt ganz aus mir selbst geschaffen; die Seelen der Gerechten aus den Haaren meines Hauptes, usw.' Das 46. Kap. des Datastan i Denik läßt uns wissen, daß die ‚Priester-Gestalt' Ohrmazd hieß. Das letzte erinnert an Bund. 3, 4, wo Ohrmazd das weiße Gewand der Priester anlegt, und die zwei Stellen des Denkart, die von der Investitur Ahrimans handeln. Ein Zusammenhang ergibt sich, wie Zaehner (Zurvan 1956, 118ff.) erkannt hat, aus diesen Stellen nur dann, wenn man davon ausgeht, daß in der ursprünglichen Form dieses Mythos Zurvan es war, der Ohrmazd und Ahriman zusammen mit ihrem Gewande bedachte.

Das weiße priesterliche Gewand des Ohrmazd ist nichts anderes als die ‚lichte, weiße, runde und weithin sichtbare Gestalt' (vgl. oben), und es ergibt sich im ganzen die Identität des Himmelsgewölbes mit dem Gewand des Ohrmazd (das ein weißes, priesterliches Gewand ist) und der ‚Priester-Gestalt': die Welt in ihrem Beginn ist aufgefaßt als sphärischer Riese.

Indes kann Ohrmazd als Name dieses Wesens befremden. Was soll Ohrmazd, der einen Leib des Namens Ohrmazd schafft? Alles wird klar, wenn man sich daran erinnert, daß im Manichäismus (der zurvanistische Spekulationen widerspiegelt) Ohrmazd der kosmische Mensch ist, Sohn des Gottes Zurvan.

7. Zurvan scheint zuerst im Westen des Iran bezeugt zu sein: auf den Nuzi-Tafeln (13.—12. Jhdt.) und auf einer Darstellung aus Luristan (Ghirshman Artibus Asiae 1958, 37f.). Der erste genügend deutliche und relativ gut datierte Text ist jedoch die Notiz des Eudemos v. Rhodos bei Damaskios de princ. 1254 bis (= frg. 150 Wehrli). Dieser stellt sich in einer Synopsis früherer Theologie die Frage, was seinem *νοητὸν ἄπαν, ἡνωμένον* bei den alten Iraniern entsprach und gibt nach Eudemos zur Antwort, die einen nennten es ‚Raum', andere ‚Zeit': *οἱ μὲν Τόπον, οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἄπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν, ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἑνίους λέγειν. κτλ.*

Im jüngeren Avesta wird Zurvan einmal (Vd 19, 29) als Urheber der ins Jenseits führenden Wege erwähnt, dann (Vd 19, 13 u. 16) als die unendliche Zeit zusammen mit Thwāša ‚Raum' und Vayu ‚dem Leeren'. Darüber hinaus wird Yasna 72, 10 unterschieden zwischen Zurvan akarana ‚unendliche Zeit' und Zurvan daraγō. xᵛaδāta ‚langhin autonome Zeit'. Das setzt eine ganz bestimmte Theorie der Zeitentstehung voraus, die wir in den Pehlevi-schriften (Bd. 1, 20 u. DkM 282) finden: danach geht die ‚Zeit der langen Dauer' aus der unendlichen Zeit hervor, dauert 12 000 Jahre und kehrt in sie wieder zurück (Zaehner Zurvan 1955, 106ff.).

In zurvanistischer Spekulation nimmt die Vorstellung einer göttlichen Vierheit einen bedeutenden Platz ein: die syrischen Zeugnisse zitieren an der Seite Zurvans drei weitere Namen; zusammen ergeben sie den tetraprosopos theos (Migne Patrol. gr. I 1461; Kessler Mani 1889, 403).

Eine Stelle des Denkart (M 829) verdammt die Auffassung, Ohrmazd und Ahriman wären zwei Brüder im Leib derselben Mutter gewesen. Ein manichäischer Hymnus schon des 3. Jhdts. tut dasselbe. Aber ihren obersten Gott nannten die Manichäer Zurvan: ihr Prophet predigte in einem Iran, in dem Zurvan und nicht Ohrmazd diese Stellung hatte. Das bringt uns zur Frage nach dem Verhältnis von Zurvanismus und Mazdaismus.

Diese Frage ist jüngst besonders durch R. Frye (Harv. Theol. Rev. 1959, 63ff.) gefördert worden: der Zurvanismus war eine Spekulation, die während der Sassaniden-Dynastie

bei den herrschenden Schichten im Schwange war und gleichzeitig mit dem Erliegen dieser Dynastie auch selbst fast vollständig zum Erlöschen kam. Sie hatte keine praktische Bedeutung, da der Zurvanismus ohne Einfluß auf den Kult blieb, auf den es allein ankam. Unter den Sassaniden handelt es sich also dabei weder um eine Sekte noch um eine Häresie. Anders wird das erst unter der muselmanischen Herrschaft, als der Mazdaismus gezwungen war, sich in der Auseinandersetzung mit dem Islam zu definieren, um ihm widerstehen zu können. Darum verdammt dann der Denkart den Zurvanismus, und darum kann Šahrastani von Sekten sprechen.

Der Zurvanismus an sich hätte innerhalb des Mazdaismus unbegrenzt geduldet werden können, wie er das unter den Sassaniden gewesen war. Um das zu verstehen, muß man eine Unterscheidung festhalten, an die Bianchi erinnert (Dios Aisa, 1953, und Zaman i Ohrmazd, 1958, 242), die aber schon auf Aristoteles zurückgeht (Metaph. XIV 4, 1091 b 4ff.), die Unterscheidung zwischen den ersten und den herrschenden Göttern. Und in der Tat läßt sich Zurvans Verhältnis zu Ohrmazd analog dem Verhältnis der früheren Götter und Potenzen zu Zeus auffassen. Wie diese war Zurvan, wie es scheint, nie Gegenstand eines Kultes (er erscheint nicht auf Münzen und selten in theophoren Namen). Er war Teil der theologischen Spekulation, das jedoch nicht erst spät, sondern schon vor der Zeit des Eudemos.

Für die Mazdaisten ergaben sich zwei Möglichkeiten einer Anpassung des Zurvanismus. Die einen übernehmen und modifizieren die zurvanistische Quadrinität und lassen die Zeit eine der vier Formen des Ohrmazd sein. Andere wahren die Distanz gegenüber dem Zurvanismus stärker und lassen keinerlei Kompromiß zwischen Zurvan und Ohrmazd zu: für sie sind allein Zeit und Raum unendlich, Ohrmazd wie Ahriman aber nicht unendlich. Das ist die Auffassung in Bund. 1, 5 und beim Autor des Škand gumanik Vicar.

Für die Personifizierung und Vergöttlichung von Chronos und Aion hat der Iran keine beweisbare Rolle gespielt. Die von Antiochos von Kommagene (Inschr. vom Nimrud Dagh, s. Vermaseren Corp. Inscr. et Mon. Rel. Mithriacae I [1956] 54ff.) zwischen *ἄπειρος αἰών* und *χρόνος ἄπειρος* gemachte Unterscheidung hat mit den zwei Formen des Zurvan (akarana und darəγō. xᵛaδāta) nichts zu tun, vgl. Nock Harv. Theol. Rev. 1934, 53ff. Auch ist nirgendwo in der Liste der Götter, ebenda, Zurvan zu verstehen.

Aion war bald höchster Gott, bald *δεύτερος θεός*; er wurde Ianus, Caelus, Helios-Mithra, Sarapis, Phanes, Mandulis usw. geglichen. Die Gleichung eines Gottes mit Aion besagte aber nicht viel mehr als Prädikation der Ewigkeit (Nock ebd. 54).

Zu meiner Auffassung des ‚Aion' in den Mithrasmysterien vgl. Nouv. Clio 1960.

8. In den Pehlevi-Büchern ist nicht mehr von einer Wahl die Rede, die die beiden Geister am Anfang zwischen Gut und Böse trafen. An die Stelle des alten Gegeneinanders von Spənta Mainyu und Anra Mainyu ist ja (vgl. schon oben 3) seit Yasne 19, 15 und Videvdat 1, 1 der Gegensatz von Ahura Mazda und Anra Mainyu getreten. Der Bundahišn zeigt uns Ohrmazd und Ahriman von Anfang an in ihrer gegensätzlichen und unvereinbaren Natur, den einen lichthaft und den anderen dunkel, den einen in der Höhe und den anderen in der Tiefe, getrennt durch den Raum und das Leere (Vāy). Es ist das der Zustand, in dem sie seit aller Ewigkeit existiert zu haben scheinen, als der neidische Angriff Ahrimans die Dinge ins Rollen bringt. Wie bei der Gayomarthiya (ein Kompromiß zwischen Zurvanismus und Mazdaismus in Šahrastanis Notiz über die Sekten der Magier, 12. Jhdt.), so wird schon im Denkart (M. 282, 21ff.) nur Gott (Yazdan) bzw. Ohrmazd als ewig gefaßt; erst aus seinem unwürdigen Denken bzw. aus seiner Unfähigkeit, seiner selbst völlig bewußt zu werden, sind die Finsternis und der Böse hervorgegangen (Zaehner X. Kongr. d. Religionsgesch. 1960).

Die Schöpfung wurde zunächst nicht materiell, sondern im Menok-zustand hervorgebracht. Dieser Ausdruck läßt sich weder durch ‚geistig', noch durch ‚himmlisch' noch auch durch ‚unsichtbar' adäquat übersetzen. Sieht man von dieser Schwierigkeit ab, so scheint dieser Ausdruck, jedenfalls soweit damit der Urzustand der Schöpfung bezeichnet wird, zwei sehr verschiedene Werte in sich zu vereinen. Denn der Urzustand ist bald als etwas Vollkommenes, bald aber im Gegenteil als das noch Unentwickelte, als Embryo, aufgefaßt.

Die erste Vorstellung ist ohne Zweifel die bedeutend subtilere, obgleich der alte Mythos vom Goldenen Zeitalter sich dabei mitbegreifen läßt. Es kommt dabei, wie wir sagen würden, der ‚Primat des Geistigen' zum Ausdruck. Dergleichen spricht sich in der (zurvanistischen) Auffassung des Hervorgehens der Zeit (s. oben) aus, wonach die Welt sozusagen nur eine Parenthese in der Ewigkeit ist. Es ist möglich, daß bei dieser Vorstellung griechisches Gut, das im hellenisierten Orient umlief, mit im Spiele ist.

Die zweite Vorstellung, in der auch der alte Mythos von der Befreiung der Wasser seinen Platz findet, ist die gewiß primitivere, da die Schöpfung hier implizit als Schwangerschaft verstanden wird. Doch scheint auch hier griechischer Einfluß mitzuspielen, indem im Denkart, wie Zaehner a. O. gezeigt hat, das Menok mitunter als eine aristotelische Materia Prima verstanden wurde, nämlich ein Zustand des undeterminierten Seins, aus welchem die ganze Evolution hervorgeht.

Die Fravašis bilden einen Teil der ‚geistigen' Schöpfung. Sie und im besonderen die des Zarathuštra sind 3000 Jahre vor dem Angriff (d. h. 6000 Jahre vor der Geburt Zarathuštras, eine Zahl, auf die die Zeitbestimmung des Propheten bei griechischen Autoren zurückgeht) geschaffen. Vor dem Ansturm Ahrimans wurden sie von Ohrmazd vor die Wahl gestellt (Bund. 3, 23f.), entweder in Sicherheit in der geistigen Welt zu bleiben, oder in die materielle Welt hinabzusteigen, um dort den guten Kampf zu kämpfen.

Sie wählten den zweiten Teil, in dem Wissen, daß Ahriman am Ende überwunden würde.

In der Darstellung der materiellen Schöpfung im Bundahišn stehen mehrere Auffassungen nebeneinander. Die eine davon ist ganz offenkundig griechisch: aus dem unendlichen Licht (der idealen Form) entsteht das Feuer (die erste der materiellen Formen), das seinerseits (durch fortschreitende Verdichtung) den Wind, dann das Wasser und schließlich die Erde hervorbringt.

Diese rein physikalische Theorie scheint auch in einer anderen Darstellung durch, nach der die Formen einander der Reihe nach hervorbringen, angefangen mit dem Himmel (der die Gestalt eines kristallenen Eies hat), der das Wasser (und den Wind) entstehen läßt, wie dann weiter das Wasser die Erde hervorbringt, diese die Pflanzen, diese wieder die Tiere und schließlich den Menschen: sechs Etappen, die den sechs Jahreszeiten entsprechen; allerdings geht der Same der Tiere und des Menschen direkt aus dem (dem Himmel entsprungenen) Feuer hervor, und der (gleichfalls aus dem Himmel entstandene) Wind belebt und erhält das All.

9. Dann greift Ahriman die Schöpfung des Ohrmazd an. Er überschwemmt sie mit seinen eigenen Kreaturen, alle ungeheuer und schadenbringend, von den Reptilien bis zu den Planeten (für die Erinnerung an den Welteimythos bei Plutarch, vgl. oben S. 1583, 64ff.).

Ahriman tötet den Urstier, aus dessen Mark die Nähr- und Heilpflanzen entstehen, während sein im Mond gesammelter Same schließlich die nützlichen Tiere hervorbringt. Die Beziehung zwischen diesem Mythos und dem des Mithras ταυροκτόνος ist umstritten (Gershevitch The Avestan Hymn to Mithra, 1959, 62ff. Duchesne-Guillemin Nouv. Clio 1960).

Dann tötet Ahriman Gayomart, der zur Erde fällt. Aus seinem Leichnam entstehen die Metalle. Sein Same aber wird hierauf in der Sonne gereinigt; zwei Drittel davon bewahrt der Gott Neriosang, doch das letzte Drittel fällt auf die Erde und läßt den Rhabarber entstehen, aus dem das erste Menschenpaar hervorgehen wird.

[J. Duchesne-Guillemin.]



Dualismus.

A. Allgemeines. – B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Philosophie 336 (1. Jonier 336. 2. Pythagoreer 337. 3. Platon 337. 4. Aristoteles, Stoiker 338. 5. Kaiserzeitl. Philosophie 339. 6. Mittelplatonismus, Neupythagoreer 339. 7. Plotinos 340. 8. Porphyrios 340. 9. Zusammenfassung 340). b. Religiosität (1. Homerische, klassische u. hellenistische Zeit 341. 2. Kaiserzeit 341). II. Iranisch 342. III. Israel. a. Gott u. Mittelwesen 345. b. Gott u. Satan 345. c. Guter u. böser Geist 346. – C. Christlich. I. Neues Testament 347. II. Gnostizismus 347. III. Nachwirkungen des Gnostizismus 349.

A. Allgemeines. Der Ausdruck D. wurde von Th. Hyde (Historia religionis veterum Persarum [Oxf. 1700]) zur Charakteristik der persischen Lehre geprägt, derzufolge es zwei oberste u. ewige Prinzipien gibt, das eine gut u. das andere böse. Bayle, dann Leibnitz griffen das Wort wieder auf. Chr. Wolff dehnte seinen Gebrauch auf das Gebiet der Metaphysik aus: er wandte es auf die Lehre von Descartes an, der im Gedanken u. in der Materie zwei voneinander unabhängige Substanzen sieht. Gegen diesen D. wandten sich

dann Kant (vor ihm schon Spinoza) mit dem Idealismus, die Positivisten mit dem Materialismus. Die Haltung des Descartes kann ihrerseits als eine Folge der platonischen Reaktion aufgefaßt werden, die in der Renaissance die aristotelische Scholastik ablöste. – Die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie erscheint gleichsam als eine Wechselfolge von D. u. Monismus. Aristoteles bekämpfte den D. Platons; auf den Monismus des Aristoteles u. der Stoiker folgte bei Heiden u. Christen eine dualistische Tendenz, die bis zur aristotelischen Erneuerung des 12. Jh. anhielt. Platon selbst hatte seinen D. keineswegs in allen Stücken selbst erfunden; er kündigt sich schon bei Empedokles, Anaxagoras, den Orphikern u. den Pythagoreern an. – Außerhalb Europas tritt der D. in der saṃkhyā-Philosophie der Inder auf; er wird aber in anderen Systemen hier durch den Satz von der advaita, der ‚Nicht-Zweiheit', bestritten oder überwunden. In China ist die ursprüngliche Erscheinungsform des D. der Gegensatz von Yin u. Yang. Von hier aus ist eine Zusammenordnung von Gegensatzpaaren erfolgt, die der pythagoreischen Gegensatztafel (vgl. u. Sp. 337) überraschend ähnelt. Daneben u. danach entstanden vielfältige weitere Ausprägungen des D. in China. – Ganz allgemein ist dualistische Betrachtungsweise möglich auf allen Gebieten der Philosophie u. der Religiosität: in der Kosmologie, Anthropologie, Ethik, Erkenntnistheorie u. vor allem in der Gottesauffassung mit Einschluß der Teufelsvorstellungen. Mit Recht hat S. Pètrement als besonders wichtige Erscheinungsform des D. den transzendentalen D. hervorgehoben; das bedeutet den Gegensatz eines als transzendent erkannten Göttlichen zu dem im Diesseits verkörperten Bösen oder Wider-Göttlichen. Nach S. Pètrement ist dieser D. kennzeichnend für das Erwachen des philosophischen Bewußtseins, worauf im allgemeinen eine Periode des Erstarrens der Metaphysik folgt, das mit der monistischen Tendenz zusammenhängt u. bis zur nächsten Erneuerung des D. anhält. Da nun aber ein solcher D. in der Philosophie nur auftritt, wenn zugleich das religiöse Bewußtsein vom transzendenten D. erfüllt ist, scheint folgende Formulierung besser geeignet: Dualistische Aspekte in der Philosophie treten auf, wenn diese versucht, Aussagen über das Transzendente zu machen. Tritt aber das Interesse am Transzendenten zurück (Aristoteles, Stoa), oder wird das Überlogische logisiert (Proklos, Spätscholastik), so überwiegt bald der aller Philosophie innewohnende Monismus. Primär u. der Substanz nach ist der transzendentale D. Sache des religiösen Bewußtseins; nur akzidentiell u. als Begleiterscheinung manifestiert er sich im Philosophischen. – Im Bereich der Religion begegnet der D. in gleicher Verbreitung u. Mannigfaltigkeit. Die meisten Völker kennen ihn in rudimentärer Form: das Schicksal des Menschen scheint verschiedenen Einflüssen unterworfen, die teils gut, teils böse sind (so zB. die Indianer). Diese können sich zu wohltätigen u. übeltätigen Dämonen konkretisieren (so besonders bei den Ainu, den Kelten, den Slaven). Der Konflikt zwischen den guten Kräften der Ordnung u. den bösen Kräften des Chaos spielt eine wichtige Rolle in der babylonischen Kosmogonie (Marduk-Tiâmat) u. im griechischen Mythos (Zeus u. die Titanen). Er beherrscht auch die ägyptische Religion, wo er eine sowohl kosmische wie politisch-militärische Bedeutung hat: Rê (die Sonne), welcher gegen Anophis, u. Osiris, welcher gegen Seth kämpft, sind die Urbilder des gegen die Rebellion, die Unordnung, das Böse streitenden Pharao. – In der iranischen Religion erscheint der D. in seiner radikalsten u. zugleich berühmtesten Gestalt. Der iranische D. scheint zur Umformung der Religion Israels beigetragen zu haben, ohne daß man die Intensität dieser Durchdringung präzisieren könnte. Diese Umformung wiederum ist bei der Entstehung des Christentums u. des Essenismus Voraussetzung; u. iranische Elemente haben auch bei der Bildung des Manichäismus u. bei gnostischen Spekulationen eine Rolle gespielt. – Zunächst sind zwei simplifizierende Auffassungen auszuschalten: die eine hält den D. für eine notwendige Etappe der linearen Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus. Nach der anderen Konzeption entsteht der D. aus einem Widerspruch gegen den Monotheismus.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Philosophie. Der Gegensatz D. – Monismus, auf die griech. Philosophie angewendet, ist irreführend; wohl gibt es mehrere Richtungen (Stoa, Neuplatonismus), die im modernen Sinne vollauf monistisch sind; aber es gab keine Philosophenschule, die einen radikalen D. vertrat. Sondern es können an verschiedenen Richtungen lediglich dualistische Aspekte hervorgehoben werden.

1. Ionier. Die ionische Naturphilosophie er-

scheint als ‚monistisch', weil die Antwort auf die zahlreichen Fragen, welche die Naturbeobachtung aufgab, von Einem Prinzip oder Einer Formel her erwartet wurde. Doch zeigt schon die These Heraklits, der Wechsel sei das Beständige, daß man auf die einander ausschließende Gegensätzlichkeit vieler Phänomene gestoßen war: sie können nicht miteinander, sondern nur im wechselvollen Kampf gegeneinander bestehen; ja, dieser Kampf ist schöpferisch. Ähnlich erklärte Empedokles das Geschehen in der Welt durch die Spannung zwischen Gleichartigkeit u. Verschiedenheit, d. h. φιλία u. νεῖκος. – Alle derartigen Gedankengänge haben ein Moment des D. an sich: nämlich da, wo das Denken auf Gegensätze stieß, die sich nicht leichthin auflösen lassen. Es gab aber keine Philosophie, die den D. als real bestehend u. unüberwindbar anerkannte, sondern es wirkt in jedem philosophischen D. auch eine Tendenz zu seiner Überwindung und Aufhebung.

2. Pythagoreer. Das gilt insbesondere für die Pythagoreer, wiewohl deren D. mehrfach (Platon, Neuplatonismus) Vorbild u. Ausgangspunkt wurde. Bei den Pythagoreern verbindet sich der D. mit dem Gegensatz von ungeraden u. geraden Zahlen. In ihrer Naturlehre machen die Pythagoreer den Versuch, alle übrigen auffälligen Gegensätze unter diesen fundamentalen Gegensatz zu subsumieren. Dabei ordnete man Begriffe wie ‚begrenzt', ‚rechts', ‚männlich', ‚ruhend', ‚gradlinig', ‚licht' zusammen u. glaubte, damit Aussagen über das Wesen des einen Prinzips zu gewinnen; die Gegenteile galten vom entgegengesetzten Prinzip. So wurden dem ‚Geraden' die Prädikate ‚weiblich', ‚dunkel' usw. zugeordnet. Wohl erfolgt eine Einordnung auch des Gegensatzes von Gut und Böse in diese συστοιχία, doch sind Gut u. Böse nicht wie im iranischen System die Hauptbegriffe. Es blieb lange umstritten, wie die Eins (ἕν) aufzufassen ist. Ursprünglich ist das ἕν wohl Glied der συστοιχία (Arist. Met. A 5, 986a 15ff). Vollkommenheit liegt in der ἁρμονία, in welcher die Gegensätze vereint werden. Auch dieser D. ist aus der Abstraktion gewonnen u. eigentlich nur da, um die nie verwirklichten Extreme aufzuzeigen.

3. Platon. Für Platon stehen der Bereich der Wahrnehmung u. der Bereich des Denkens in (scheinbar unvereinbarem) D. einander gegenüber. Durch Schlüsse aus der Wahrnehmung kann nichts Gültiges über das Intelligible ausgesagt werden. Indes besteht eine Analogie zwischen Denken u. Wahrnehmen: so wie die Einzeldinge die Idee unvollkommen, ja schattenhaft widerspiegeln, so ist die Wahrnehmung das unvollkommene, stets fehlerhafte Analogon zum Denken. Der D. ist durch die Ideenlehre gemildert zu der Konzeption, daß wie die Einzeldinge, so die auf sie bezogene Wahrnehmung unvollkommene, im Erkenntniswert stark geminderte Abbildung eines Vollkommenen ist. Das vollkommene Denken dagegen hat nur vollkommene Gegenstände. – Platons Dualismus in der Natur- und Welterklärung war von den Pythagoreern her beeinflußt: der Demiurg des Timaios vermittelt der Welt Form und Ordnung und steht damit in unvereinbarem Gegensatz zum ungeformten Stoff. Der Gott bildet im Mythos des Timaios die Weltseele, u. es ist kein Zufall, daß hier die Lehre von der Seele als Trägerin der Harmonie erscheint. Ihr überträgt der Schöpfer, der als νοῦς die Materie nicht berühren kann (Tim. 30B), die Aufgabe, die Schöpfung zu vollenden. Aus der Überwindung des physikalischen D. erwächst schon bei Platon die Vorstellung vom gestuften Kosmos, wobei die Stufung der Nähe bzw. Entfernung vom begründenden Prinzip entspricht. – Wie die Pythagoreer, so meidet es auch Platon, den Stoff an sich als schlecht zu bezeichnen. Ja, der Schöpfer als Funktion des Guten hat kein kontradiktorisches Gegenteil. Hierbei kommt Platon zur Ausbildung seines Begriffes von der Materie, die insofern nicht seiend ist, als sie vollkommen passiv ist. – Das Moment der Widersetzlichkeit u. der Formfeindlichkeit ergibt sich erst bei einer höheren Stufe der Formung: böse kann nur ein Tun, nicht der Stoff selbst sein; u. die Bosheit entsteht, wenn eine Seele aus Überheblichkeit oder Übersättigung dem ihr eingefügten λογιστικόν nicht folgt. Einen D. zwischen Gut u. Böse gibt es mithin nur im Bereich der Seele, d. h. des Diesseits. Nur hier trifft es zu, daß das Gute ein Gegenteil hat (Theaet. 176D). Wo Platon nur den Aspekt der realen Welt (in welcher die ‚Gesetze' nicht eine ideale, wohl aber eine bestmögliche Ordnung bewirken wollen) im Auge hat, da kann er vom D. der guten u. bösen Weltseele sprechen (leg. 10, 896E. 898C). Doch dieser Aspekt zerfällt, sowie sich die Betrachtung auf die Ebene der νοῦς-Erkenntnis erhebt.

4. Aristoteles, Stoiker. Aristot. hat alle Ansätze zum D., die er bei Platon fand, scharf

kritisiert; sein eigenes Forschen war jedem D. völlig abgewandt. Noch schärfer gilt das für die Stoiker, denen die Materie das einzig Seiende u. die φύσις das einzig Vernünftige war. In der hellenistischen Epoche kann von einem D. bei den Griechen nicht gesprochen werden. Erst Poseidonios stellte die bisher umumschränkt anerkannte Gültigkeit der φύσις als Maß aller Werte in Frage.

5. Kaiserzeitl. Philosophie. Die Belebung des D. in den Philosophien der Kaiserzeit kam vom Religiösen her: in kurzer Zeit setzte sich die Vorstellung von einem höchsten Wesen von ausgeprägter Transzendenz durch. Diese Wendung, die sich zu Ciceros Zeiten anbahnt u. im 1. Jh. nC. mit starken Impulsen alle ganz u. halb philosophischen Richtungen ergreift, ist das eigentliche geistesgeschichtliche Rätsel jener Epoche. Jene Vorstellung von einem transzendenten, alles begründenden Göttlichen war so zwingend, daß sie keines Beweises bedurfte (die Platoniker erwiesen seine Unkörperlichkeit). Die mit allen Mitteln der Sprache u. des Empfindens betonte Jenseitigkeit des Göttlichen schien in einem dem Verstande nicht mehr faßbaren Gegensatz zum Diesseits zu stehen. Es ist dies ein D., der sich nicht aus Abstraktion ergab, sondern der aus einem starken Gefühl für das unsagbare Anderssein des Göttlichen floß. Aber gerade dieser D. schloß die Forderung nach seiner Überwindung ein, und das religiöse wie das philosophische Bestreben der Kaiserzeit ging dahin, diese Kluft zu überbrücken. Das geschah durch Einführung von Mittelwesen.

6. Mittelplatonismus, Neupythagoreer. Im Mittelplatonismus ist dieses Bestreben gekoppelt mit dem Bemühen, aus den Schriften Platons u. aus der Metaphysik des Aristoteles Auskunft zu erhalten über das Wesen des Transzendenten: Albinos sucht es als das Höchste Denkbare u. als die vollkommene Abstraktion zu umreißen (s. Festugière, Rév. d'Hermès 4). Hinter dem, was der menschliche Verstand zu abstrahieren vermag, wird ein noch Höheres vermutet (did. 10), aber noch nicht vorausgesetzt. Das Höchste ist νοῦς. – Bei Plutarch u. Attikos findet sich neben der guten auch eine böse Weltseele. – Dagegen erfolgte die philosophisch-theologische Überwindung des D. vom Neu-Pythagoreismus aus. Hier ist an Numenios von Apamea zu erinnern. Hier führte man die beiden Seiten der altüberlieferten Gegensatztafel auf ein Höchstes zurück, dessen Transzendenz so hoch gespannt war, daß ihm nur symbolisch der Name der ausdehnungslosen Eins gegeben werden konnte (Moderatos bei Porphyr. v. Pyth. 49). Damit wurde das alte Problem Eins-Vielheit ein Analogon zu der drängenden Frage, wie sich das Diesseitige aus dem Transzendenten herleitet. An der nachmaligen neuplatonischen Lösung ist soviel pythagoreisch, daß die Eins die ihr nachgeordneten Wesen (νοῦς u. Seele) mit der übernatürlichen Fähigkeit begabt, Einung zu bewirken u. sich dem Anderen beizugesellen; dies ist die Einungsformel des Ammonios, der nachmals Sakkas zubenannt wurde.

7. Plotinos. Plotin vereinte diese Konzeption mit dem Lehrgut des Platonismus. Die drei Stufen des platonischen Kosmos, νοῦς, Seele u. Diesseits werden nun zu Hypostasen des Einen, das sich zu immer größerer Vielheit entfaltet. Die bisherige Gleichsetzung von νοῦς = Sein wird beibehalten, das Eine aber als überseiender Seinsgrund (oder: als das Gute ohne Gegenteil) wird in gesteigerter Transzendenz darüber hinaus gehoben. Jede Möglichkeit eines D. wird durch das Axiom der Ausschließlichkeit ausgeschaltet: es kann nichts bestehen, das nicht irgendwie dem Einen nachgeordnet wäre; damit ist eine Sonderexistenz des ‚Bösen' ausgeschlossen, das als Privation des Guten, als völliges Aufhören der Wirkung der Seinsquelle verstanden wird.

8. Porphyrios. Porphyrios stellt neben die bisher vorherrschende kausale die finale Betrachtungsweise: Die Übereinstimmung mit dem Höchsten, gipfelnd in der unio mystica, die Plotin mehrmals erlebte, wird zum Ziel erklärt; der Weg dazu ist eine auf pythagoreischen Reinheitsvorschriften basierende Askese. Jedes Abweichen davon ist Zersplitterung u. Seinsferne; jedes Hinneigen zu einem D. also die Todsünde des Neuplatonikers.

9. Zusammenfassung. In manchen Richtungen der griech. Philosophie spielt der D. eine bedeutsame Rolle. Je mehr aber Konsequenz u. logische Straffung Platz greifen, um so sicherer ist das Element des D. zum Verschwinden verurteilt. Keine Richtung hat sich zum D. hin entwickelt; stets ist der philosophische D. eine Aufgabe, die durch seine Überwindung gelöst wird.

b. Religiosität. Das Entgegengesetzte gilt für die religiösen Vorstellungen der Antike: in ihnen war ein gewisser D. stets lebendig. Wie

weit er durch Berührungen mit der iranischen Religion genährt wurde, läßt sich nicht sagen. Ein bestimmtes Wissen von Persien als der Heimat des D. hatte man durch viele Jahrhunderte; daß Pythagoras von den Magiern des Ostens im Sinne des D. belehrt sei, schien völlig gesichert.

1. Homerische, klassische u. hellenistische Zeit. Der Religiosität der homerischen wie der klassischen u. hellenistischen Zeit fehlt das Moment des D. nahezu völlig. Es besteht lebendiger, durch Gebet u. Opfer stets erneuerter Kontakt zwischen Menschen u. Göttern; indes wird das Anderssein der Götter u. ihre Machtfülle (die niemals Allmacht ist) nicht zu transzendierender Spannung gesteigert. Einzig die Orphik bringt im 6. Jh. ein Moment des D. in das religiöse Leben. Die im Leib gefangene Seele sehnt sich nach ihrer Befreiung u. nach der Existenz an einem besseren Ort. Diesem Wunsch, die Seele möchte aus dem Leibe heraustreten dürfen (ἐξίστασθαι ~ Ekstase), trugen die Mysterienkulte gewiß oft Rechnung. Hervorstechendes Merkmal aber war der D. bei den Griechen damals nicht.

2. Kaiserzeit. Das änderte sich, als im 1. Jh. vC. wiederum eine starke Ausrichtung des Denkens auf das Transzendente erfolgte. Das wirkte stark in der Philosophie (vgl. o. Sp. 339), noch stärker im religiösen Bereich. Damit war das Bewußtsein von der Gottferne des Menschen u. von seinem Ausgeliefertsein an die Mächte des Bösen gegeben, was einen nachhaltigen religiösen D. nach sich zog. Die Herleitungsversuche dieses Dualismus aus dem Iran sind alle zum Scheitern verurteilt. Denn die verschiedenen Erscheinungsformen des späthellenistischen D. muten durchaus griechisch an; so der Hermetismus, was die Substanz seiner Offenbarungen anlangt, u. zu einem guten Teil die Gnosis. (Zum Charakteristischen des iranischen D. s. Sp. 342ff) Ein Kronzeuge für den hellenischen Ursprung der neuen Weltsicht ist Philon. Er erhebt den monotheistischen Gottesbegriff des Judentums zu gesteigerter Transzendenz; dabei entnimmt er die begründenden Argumente (soweit er ihrer neben dem Schriftbeweis bedarf) vollständig dem griech. Erbe. An dieser durch Philon repräsentierten, alles aufs Transzendente beziehenden Weltsicht ist nicht der D. das Primäre. Sondern die Religiosität dieser Epoche wird dadurch bestimmt, daß, auch bei oft starker Spannung des D., immer wieder Stufen aufgezeigt werden, durch die sich der D. überwinden läßt, zB. durch eine Hierarchie von Zwischenwesen (Götter u. Dämonen; Engel = Boten; Aiones), was ein hervorstechendes Merkmal der kaiserzeitlichen Religiosität ist. Das Wesen des Höchsten galt als jede Erkenntnis übersteigend; wurde von ihm gesprochen, dann war dies Offenbarung u. blieb Geheimnis. Die gleiche Situation zeigt sich im Bereich der Philosophie (vgl. o. Sp. 339). Die dort gegebenen, durchaus theologisch verstandenen Bestimmungen vom Wesen des Höchsten können für die Erhellung der religiösen Grundtendenz der Zeit angewandt werden. Hier wie dort herrscht der Gedanke der unendlichen Gestuftheit des Göttlichen u. die Vorstellung von den Emanationen. Doch ist wichtig, daß Hermetismus wie Gnosis überlogisch sein wollten u. dabei weitgehend antilogisch werden mußten: Mit der Entgegensetzung von diskursiv gewonnener Erkenntnis u. Offenbarung oder unmittelbarer Schau tut sich ein neuer D. auf: die Wertung der diskursiven Ratio als irreführend, die Wertung der paralogischen Wege zur Erkenntnis (Allegorie, Prophetie, Offenbarung, Ekstase) als die direkten Wege der Gotterkenntnis. – Diese Religiosität ließ eine Fülle von Variationen u. Kombinationen zu; hier hat (vom Christentum abgesehen) die Spätantike keine Straffung oder Vereinfachung mehr erreicht. Bemerkenswert ist der Versuch des Kaisers Julian, der christl. Kirche eine ‚Kirche' entgegenzustellen, in welcher unter der Führung von Neuplatonikern die oben geschilderten Strömungen zusammengeschlossen sein sollten. Diese einen so starken D. enthaltende Religiosität der Spätantike war für die Entwicklung des Christentums von großer Bedeutung (vgl. u. Sp. 347f); denn in ihr wurzelte die überwiegende Mehrzahl der Menschen, die später Christen werden sollten.

II. Iranisch. Die Ursprünge des iranischen Dualismus reichen zur indoiranischen Epoche zurück u. selbst in noch ältere Zeiten. Das Indien der Veden kennt wie der alte Iran Dämonen, nämlich die druh-, avest. druj-, aber weder sie noch die Vrtra, rakshasa, gandharva unterstehen in Indien einem Führer u. Oberhaupt. Die Indoiranier scheinen unter ihren Göttern (daiva) eine Sonderklasse von geheimnisvollerem, magischerem Charakter unterschieden zu haben, die asura. Indien hat das Magische u. Bösartige an ihnen be-

tont u. sie zu Dämonen gemacht. Im Iran wiederum haftete den daiva das Bösartige an; ihr Kult wurde vornehmlich von Zarathustra, durch das Buch Vidêvdât u. von Xerxes bekämpft. Er wurde unaufhörlich verurteilt, was sein Bestehen bezeugt, zugunsten des Kultes der ahura (alt asura) oder baga (alt bhaga). So sind die vedischen Gottheiten Indra, Śarva, Nâsatya im Iran als Dämonen bezeugt. Der Gott Vâyu (kosmischer Wind) scheint im Iran das Gegenstück des lateinischen Janus gewesen zu sein: Gott der doppeldeutigen Anfänge, der Glück oder Unglück zu bringen vermochte. Im späten Zoroastrismus erscheint der Gott in zwei Hälften, eine gute u. eine böse, gespalten. Anderseits kannte der Iran vor Zarathustra einen kosmogonischen Mythos, wo ein Schöpfergott Zwillinge gebiert. Die Geburt findet als Folge eines Opfers statt u. dies erscheint wieder im indischen Mythos von Prajâpati, was das Alter des Glaubens bezeugt. Zarathustra durchdrang den D. mit seinem Kampf gegen den Kult der daiva (vor allem durch die Mitglieder der Kriegerkaste) u. setzte an die Stelle der beiden Vâyu zwei Manyu (Geister), die den Zwillingen entsprechen. Wenn der eine von ihnen gut, der andere böse ist, so ist das die Folge einer Wahl; dies in Anwendung des Hauptgedankens der Lehre Zoroasters. Die Götter, die Dämonen, die Menschen haben ihrerseits gewählt; die mit Voraussicht Begabten gut, die anderen schlecht. Der böse Manyu ist das Haupt aller bösen Wesen u. sogar ihr Schöpfer. Aishma daiva, der ihm untersteht, ist nur der Führer der daiva. So entspricht eine böse Schöpfung der guten Schöpfung des Heiligen Geistes (Spanta Manyu). Der Kampf zwischen diesen beiden Parteien wird wie zwischen zwei Heeren bis zum Triumph der Parteigänger der Ordnung (arta) u. zur Vernichtung der Parteigänger des Bösen (druj) andauern. Jenen wird die Seligkeit widerfahren, diesen die Strafe; ein Schiedsgericht wird den Ausschlag geben. Der Triumph des arta ist dank der Teilnahme der Menschen, die ihn erwählten, durch die Tatsache gerichtet, daß auch Ahura Mazdah für ihn Partei ergreift u. daß er wie der gute Manyu spanta, heilig ist. Nach Zarathustra vermengten sich die beiden: Ahura Mazdah (aus dem Ormazd wird) selbst ist nun der Gegner des bösen Geistes Ahra Manyu = Ahriman. Diese klarste Form des D. drückt sich vor allem im Vidêvdât aus. Diese lernten die Griechen kennen. Nach dem Zeugnis Theopomps zeigte sie sich im 4. Jh. als eine Aufeinanderfolge von Herrschaftsperioden: Ahriman herrschte 3000 Jahre; darauf folgte der Kampf Ormazds u. Ahrimans. Endlich regierte Ormazd allein. Es gab jedoch noch andere gültige Zeitrechnungen. Der Gegensatz zwischen der geistigen u. körperlichen Welt besteht im Iran, deckt sich jedoch, anders als in Griechenland, nicht mit dem Gegensatz zwischen Gut u. Böse. Nach der einen Zeitrechnung, die 12000 Jahre umfaßt, bestand die Welt während der ersten Periode von 3000 Jahren unkörperlich. Das Heil u. die Erneuerung der Welt, an deren baldiges Eintreten Zarathustra (wie Jesus u. die Urchristen) geglaubt hatte, wird Tausende von Jahren hinaufgerückt u. soll das Werk künftiger Heilande u. Retter sein. Zarathustra ist Bürge dafür. Dennoch herrschte der Glaube an die Wirksamkeit dieser Heilsbotschaft nicht vor, sondern die Überzeugung, daß die Welt unter Ahrimans Macht stehe, dessen Kult demzufolge zu pflegen sei. Dieser Kult, den uns Plutarch beschreibt, besteht in Opfergaben aus Amomum u. Wolfsblut; Wolfsknochen, wahrscheinlich Reste aus dem Ahrimankult, sind in der Nähe von Mithrasheiligtümern gefunden worden. Dies scheint in der Tat die Lehre zu sein, wie sie in den Mithrasmysterien gelehrt wurde: die Herrschaft Ahrimans wird beendet durch das Stieropfer, das Mithras darbringt. – Seit dem 3. Jh. nC. u. vielleicht seit noch viel früherer Zeit rivalisiert im Iran mit dem Mazda-D. der Zervanismus (von zervan, Zeit), ein Sternenfatalismus. Sein Bestehen wird vornehmlich dadurch bezeugt, daß für Mani der oberste Gott nicht Ormazd, sondern Zervan heißt (Ormazd ist im Manichäismus nur der erste Mensch). Während der Sassanidenperiode herrschen abwechselnd, je nach dem Grade des Eifers der Herrscher, der Mazdaismus oder der Zervanismus. Als Religion des Iran wird uns in den meisten christl. Märtyrerakten eine Mischung von Zervanomazdaismus bezeugt. Der oberste Gott Zervan hat Zwillingssöhne, die nacheinander regieren sollen. Ahriman hat sich durch List den Vorrang vor dem anderen, Ormazd, gesichert. Ein anderes Kompromiß zwischen dem Fatalismus u. der von der Moral bestimmten Religion erscheint in der Lehre (in welcher sich die Unterscheidung zwischen körperlicher u. geistiger Welt ankündigt), derzufolge das

materielle Geschick des Menschen vom Schicksal determiniert ist, während sein geistiges Los von seiner persönlichen Anstrengung, seiner Tugend, abhängt (diese Lehre, im Iran in den Pehlevi-Büchern formuliert, tritt im Abendland schon bei Poseidonios auf). Der Manichäismus ist ein Ableger der Gnosis im Iran, der eine Mischung von Zervanismus u. Mazdaismus voraussetzt (vgl. o. Sp. 344). Für die Manichäer wie für die Gnostiker überhaupt ist die Schöpfung Wirkung eines Falles. Aber wie im Mazdaismus hat Gott einen ebenbürtigen u. von ihm unabhängigen Gegner: Ahriman. Endlich ist Gott, wie gezeigt, der Gott des Zervanismus. Zervan entsendet Ormazd, den ersten Menschen, zum Kampf gegen Ahriman. Die Folge dieses Kampfes ist eine Mischung des Guten u. des Bösen, des Lichtes u. der Finsternis. Diese Mischung ist die Welt u. das Gefängnis des Lichtes, das aus den Fängen der Finsternis durch die Ausübung einer strengen Askese u. durch das Eingreifen verschiedener Heilsträger, worunter auch Jesus, befreit werden muß. Am Ende der Zeiten werden Licht u. Finsternis in ihrer Reinheit wiedererstehen. – Der Mazdakismus, der im 5. Jh. im Iran auftritt, scheint sich aus einer Spielart des Manichäismus herzuleiten, die sich in Rom zur Zeit Diokletians verfolgen läßt.

III. Israel. Verschiedene Arten des D. treten in Israel seit dem Exil in Erscheinung.

a. Gott u. Mittelwesen. Die Jahwevorstellung wurde von den Propheten so erhoben u. gereinigt, daß sich das Bedürfnis spürbar machte, den Abgrund zwischen seiner transzendenten Wesenheit u. der Welt auszugleichen. Der Logos, den Philon der griech. Philosophie entlehnt, ist nur eine der abstrakten Lösungen, die sich neben der Weisheit, der Herrlichkeit, dem Geist usw. anboten. Dem Geist des Mythos ist der Menschensohn näher, der zuerst bei Daniel u. dann bei Henoch erscheint: diese rein eschatologische Gestalt kann man aus dem ‚ersten Menschen' des Iran nur dann herleiten, wenn man ihn mit dem mythischen ersten Menschen verquickt, den Hiob (15, 7) u. Ezechiel (28, 1/19) erwähnen.

b. Gott u. Satan. Die Gestalt Satans, zuerst eines Dieners Gottes u. von ihm mit der Rolle des Anklägers betraut, wird immer plastischer u. unabhängiger, bis er im Testament der Erzväter, in der sibyllinischen Literatur u. in der Himmelfahrt des Isaias unter dem Namen Belial der Widersacher Gottes ist. So wird die dualistische Tendenz gestärkt, die lange Zeit durch den offiziellen Jahwismus zurückgehalten worden war. Vielleicht spielen auch iranische Einflüsse mit. Immerhin ist dieser D. gemildert durch den Mythos vom Sturz der Engel, der die göttliche Vorherrschaft gewährleistet. Er schließt an das 6. Kap. der Genesis an u. ist im Henochbuch u. dem Buch der Jubiläen weiterentwickelt, jedoch im Einklang mit der Lehre Zarathustras (s. o.) u. der Gnosis. – Unabhängig davon, ob er in gemäßigter Form auftritt oder nicht, ist der D. seit langem bekämpft worden; so von Isaias (45, 7), dann von den Rabbinen in ihrer Polemik gegen die Magier, die Gnostiker u. die Minîm, denen der Vorwurf gemacht wird, sie glaubten an zwei ‚Kräfte' in der Gottheit. – Der orthodoxe Islam mußte den Kampf gegen den D. fortsetzen, den er bei Bardesanes (dem gnostischen Vorläufer Manis), bei Mani u. bei Mazdak für ausgeprägter erachtete als bei den Magiern (Anhängern des Mazdaismus).

c. Guter u. böser Geist. Dennoch war im Judentum neben dem Glauben an Satan, dessen Stellung schlecht abgegrenzt blieb, eine andere Form des D. in Umlauf: der Glaube an zwei Geister, einen guten u. einen bösen, yeser hara^{c}. Diese Lehre, die man Judic. 9, 23; 1 Sam. 16, 14; 1 Reg. 22, 22 feststellt, findet sich besonders scharf ausgeprägt in der kürzlich am Toten Meer aufgefundenen ‚Sektenschrift' (Kuhn). Gott hat zwei Geister geschaffen, den Herrn des Lichtes u. den Engel der Finsternis, die in beständigem Kampfe stehen u. zwischen denen die ‚Söhne der Gerechtigkeit' u. die ‚Söhne der Verderbnis' aufgeteilt sind. Der erste wird siegen; aber gegenwärtig ist die Erde unter der Herrschaft der Verderbnis. Dieses System, das gewiß an den Iran erinnert, wie dies vor allem Kuhn und Dupont-Sommer gesehen haben, unterscheidet sich von Zarathustras Botschaft durch den Mangel des Begriffs der Wahl (die beiden Geister, der gute u. der böse, sind so geschaffen); es unterscheidet sich auch vom Mazdaismus, der nicht zwei Geister einander gegenüberstellt, sondern Gott (Ormazd) dem bösen Geist (Ahriman). Dafür besteht eine große Ähnlichkeit mit dem oben beschriebenen Zervanomazdaismus, wo Zervan Zwillinge gebiert; die Ähnlichkeit ist um so größer, weil, hier wie dort, die Welt als gegenwärtig der Herr-

schaft des Fürsten der Finsternis unterworfen konzipiert ist.

C. Christlich. I. Neues Testament. Ein solcher Glaube herrscht auch im jungen Christentum vor, wo Satan von Paulus ‚der Gott dieses Zeitalters' u. vom 4. Evangelium ‚der Fürst dieser Welt' genannt wird. Dafür zeugt auch der Bericht von der Versuchung Jesu. Auch die Engel bei Paulus sind mit wenigen Ausnahmen böse Wesen: ἄρχοντες dieses Zeitalters. Der Gegensatz, Geist u. Fleisch, hat bei ihm symbolische Bedeutung u. entspricht nicht dem von Leib u. Seele bei den Griechen. Mehr als aus der Natur des einen oder des anderen entspringt dieser Gegensatz der Sünde. Ungriechisch ist auch das Zurücktreten der Psyche zugunsten des Pneuma. – Die Apokalypse ist erfüllt vom Kampf zwischen Gott u. den Mächten des Bösen u. verkündet, das Reich Gottes werde auf eine fast vollkommene Herrschaft Satans folgen. Dieser Glaube ist in gewissem Sinne zu dieser Zeit in Palästina banal. Das Matthäusevangelium legt ihn Jesus in vergeistigter Form in den Mund: ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt.' In gleicher Art begreift das Johannesevangelium die Ankunft des Heils in der Form eines neuen Lebens, geschaffen durch das Wort Christi: der Mensch stirbt, weil er einer Welt angehört, die das Leben nicht in sich trägt. In seinem Prolog schließt das Evangelium an Philon u. die Gnosis an, indem es den Logos, der mit dem Menschensohn identifiziert wird, wie schon in Apc. 19, 13, zum Mittler zwischen Gott in seiner Transzendenz u. der Welt macht. Ähnliches liegt später bei Justinus Martyr vor, wo der Logos der zeitlich gewordene Gott ist, u. bei Origenes, der im ‚ewig gezeugten' Logos ein Geschöpf, einen ‚zweiten Gott' sieht, um die Trinitätslehre darzulegen. Obwohl das Christentum das Fleisch tadelt, ist es niemals so weit gegangen, die Auferstehung des Fleisches zu leugnen, noch die Schöpfung zu verurteilen, wie es alle Spielarten des Gnostizismus tun, gegen die es ständig gekämpft hat.

II. Gnostizismus. Der Gnostizismus, eine Bewegung mit verschiedenen Wurzeln, die eher parallel zum Christentum verläuft, als eine ‚akute Hellenisierung des Christentums' ist, ist dem Iran, Griechenland u. dem Judentum verpflichtet. Simon Magus ist nicht notwendigerweise ein Nachahmer Christi. Er lehrt, daß Engelskräfte in der von ihnen geschaffenen Welt die Ennoia in den Seelen der Menschen gefangen halten. Aber die oberste Gottheit, die ‚große Macht', der Vater der Ennoia, ist in Simon herabgestiegen, um die Menschen zu retten u. so die Ennoia zu befreien. Wer an Simon glaubt, hat die Mächte u. ihre Gebote nicht zu fürchten, u. wird beim Ende der Welt gerettet sein (Haenchen). – Der Mandäismus ist eine spätere Spielart der Gnosis, in welcher zwei voneinander unabhängige Prinzipien, Licht u. Finsternis, einander bekämpfen wie im Manichäismus. Es besteht zweifellos nur eine künstliche Anknüpfung der Mandäer an Johannes den Täufer. – In den Predigten Petri (PsKlementinen) hat Gott zwei Diener: den König des gegenwärtigen Äon, der der Teufel ist, u. den des künftigen Äon, der der wahre Prophet, die Verkörperung Adams ist. – Marcion erfindet eine besondere Form des D.: er teilt den kosmischen Pessimismus der Gnostiker, bricht aber deutlich mit dem AT u. identifiziert Jahwe, den Schöpfer dieser bösen Welt, mit Satan. Der wahre Gott ist von dieser elenden Schöpfung unendlich entfernt (schon Kerinth hatte Jahwe zur Rolle des Demiurgen, eines Engels des großen allmächtigen Gottes, erniedrigt). – Die Kirche hat die Gnosis mit Schärfe bekämpft, vor allem aus zwei Gründen: 1) Die Gnosis wollte ein Weg zur Heils-‚Erkenntnis' sein, der jenseits u. unabhängig aller diskursiven Erkenntnis verläuft. Wer das zugibt, muß zunächst auf die Begründung, bald aber auch auf die Lehrbarkeit der Glaubenssätze verzichten. Aus gutem Grund haben die Kirchenlehrer von Augustin bis Thomas so sehr daran gearbeitet, das Verhältnis von fides u. intellectus festzulegen. Fehlt dieser Stein im Lehrgebäude, so ist das Absinken in schwärmerisch-mystischen D. kaum vermeidbar. – 2) Noch vorher bestand die (wirklich große) Leistung des Athanasius u. seiner Richtung darin, dem Stufungsgedanken in allen seinen Aspekten, namentlich dem gnostischen, einen Riegel vorzuschieben. Aus religiösem D. entspringend war der platonisch-gnostisch gefärbte Stufungsgedanke nahe daran, den Monotheismus im Christentum zu überwuchern. Alle Haeresien der ersten vier Jahrhunderte stimmten darin überein, daß sie an die Stelle Gottes eine Stufenreihe göttlicher Wesen setzen wollten. Athanasius hatte alle Kräfte seines Jahrhunderts gegen sich, als er an den drei Personen Gottes gleicher (nicht gestufter) Göttlichkeit festhielt. Mit klarem Blick für das Wesentliche sorgte man dafür,

daß der Stufungsgedanke u. symbolisierend-antilogische Wesen der Gnosis nicht bis in den zentralen Raum, d. h. die Aussagen über Gott, vordrangen. Eine Überwindung dieser Strömung war aber nur möglich, indem man sie in Randgebieten anerkannte; die Hierarchie der Engel gehört hierher.

III. Nachwirkungen des Gnostizismus. Der Kampf gegen den Manichäismus war durch dessen Verschwinden beendet. Andere Formen des Gnostizismus blieben am Leben u. man kann sagen, daß im MA, wenigstens im Abendland, der Hauptfeind der Kirche der gnostische D. war, wie er von den Katharern oder Albigensern im Westen, den Bogomilen im Osten, vertreten wurde. Es lassen sich zwei Arten unterscheiden: die eine eines radikalen, die andere eines gemäßigten D. Ihre katholischen Gegner haben sie durch mißbräuchlichen Bezug dessen, was sie durch die antimanichäische Polemik der alten Väter, Augustinus u. anderer kannten, mit den Manichäern in Verbindung gebracht. Ebensosehr entbehrt die Anklage der Teufelsanbetung der Grundlage. Die Moslem bringen dasselbe gegen die Yezidi vor, eine Sekte, deren D. so gemäßigt ist, daß dem Teufel verziehen wird. Indem sie die Armut so sehr unterstreichen, welche logisch aus der Weltverachtung resultiert, sind die Katharer die Vorläufer der Franziskaner. – Wie jede ins Transzendente greifende Religion, war die katholische Theologie immer ein wenig dualistisch, selbst wenn man von der gnostizierenden Phase Clemens-Origenes absieht. Das gilt insbesondere für Augustin, ja noch bis zur aristotelischen Erneuerung des 12./13. Jh. Selbst nachher unterschied die Scholastik stets, wie die Mystik, zwischen Sünde u. Gnade, Vernunft u. Herz (Pascal), Natur u. Liebe (Nachfolge Christi).

A. Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin: ThLZ 77 (1952) 385/90. – N. Almsberg, Platos Världssjäl och Aristoteles Gudsbegrepp (Lund 1941). – G. Baumbach, Der D. in der Sektenrolle im Vergleich mit dem D. der spätjüd. Apokalypsen, Diss. Berlin (1956, Masch.-Schr.). – J. Bidez, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – A. Borst, Die Katharer (1953). – A. Dondaine, Un traité néomanichéen du XIIIe siècle (Roma 1939). – J. Duchesne-Guillemin, Ormazd et Ahriman, l'Aventure dualiste dans l'Antiquité (Paris 1953); Western Response to Zoroaster (Oxford 1957). – G. Dumézil, Les dieux des Indo-Européens (Paris 1952). – A. Dupont-Sommer, Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte (Paris 1953). – R. Eucken, L. Spence, J. A. MacCulloch, G. Foucart, W. L. Davidson, L. C. Casartelli, A. E. Suffrin, Art. Dualismus: ERE, 5, 100/114. – A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1/4 (Paris 1949/53). – E. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?: ZThK 49 (1952) 316/50. – G. Hoffmann, Platonismus u. Mystik (1934). – W. J. W. Koster, Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens (Leiden 1951). – K. G. Kuhn, Die Sektenschrift u. die iranische Religion: ZThK 49 (1952) 296/316. – Van der Leeuw, Steinmann, Art. Dualismus: RGG I, 2032/6. – R. Meier, Hellenistisches in der rabbin. Anthropologie (1937) 15/32. – S. Pètrement, Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens (Paris 1947); Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions (Paris 1946). – H. Ch. Puech, Le Manichéisme (Paris 1949); Numénius d'Apamée: Mélanges Bidez (1934) 745/78. – W. J. Verdenius, Platons Gottesbegriff: Fondation Hardt, Entretiens 1 (Genf 1952) 241/84. – G. Widengren, Religionens Värld² (Stockholm 1952). – S. Wikander, Vâyu (Lund 1941). – R. Zaehner, Zurvan, a Zoroastrian Dilemma (Oxford 1954); The Teachings of the Magi (London 1956).

J. Duchesne-Guillemin; BI: H. Dörrie.*

EXPLORATIONS DUALISTES AVEC UGO BIANCHI

Le grand dieu de l'Iran, selon la conception orthodoxe, que reflètent la plupart des grands textes, est Ahura Mazda (Ormazd), auquel s'oppose le démon Ahra Mainyu (Ahriman). Cependant, plusieurs témoignages, indigènes ou étrangers, donnent la primauté au Temps, Zurvan. Cette discordance pose un problème qui est aussi vieux que la philologie iranienne, puisque Anquetil-Duperron s'en est déjà occupé.

De nos jours, toute une série de savants ont mis en évidence l'importance du mouvement zurvaniste. Plusieurs y ont vu une religion autonome, née indépendamment du mazdéisme et même avant lui et rivalisant ou se combinant avec lui diversement. C'est contre cette école que M. Ugo Bianchi prend parti en un livre dont le titre révèle la tendance : *Zaman i Ohrmazd*, le Temps d'Ohrmazd (Zaman étant le terme pahlavi qui a le plus souvent remplacé zurvan pour désigner le temps). Ce titre marque évidemment la subordination du temps à Ormazd, contrairement aux théories tendant à renverser ce rapport.

Les travaux d'Ugo Bianchi suivent une ligne visible, intéressante à suivre, notamment pour les philologues classiques. Son premier livre, en effet, était consacré à l'étude du destin chez les Grecs dans sa relation avec la volonté divine, et le titre de ce volume, *Διὸς Αἶσα* exprimait la subordination du destin à Zeus, posant ainsi pour la Grèce le thème dont *Zaman i Ohrmazd* devait apporter, quelques années plus tard, une variation iranienne.

Dans le premier livre, Bianchi s'était appliqué à réfuter (p. 95, n. 3, et p. 117) la doctrine de Nilsson qui croit discerner, dans les croyances relatives au destin, les traces de deux « systèmes » historiquement distincts, l'un fondé sur l'idée de « force », l'autre sur la croyance en des dieux personnels. Étudiant ensuite le mythe des Ouranides, avec le fameux vers d'Hésiode qui parle de la volonté de Zeus alors que Zeus n'est pas encore né, ni conçu, Bianchi montrait qu'il n'y avait pas de contradiction réelle, la qualité de dieu suprême étant propre au seul Zeus, Ouranos n'étant que « dieu premier ». Zeus était passé, comme en témoignait Hésiode, du rôle de divinité suprême, originaire et souveraine, père des hommes et des dieux, à celui d'ordonnateur, dernier rejeton d'une généalogie divine, sauvé et nourri par la Terre en un point bien localisé de la civilisation prégrecque, la Crète (p. 188). Cela n'impliquait pas qu'Ouranos ait jamais été dieu suprême.

Ces considérations pouvaient éclairer la figure de Zurvan, en faisant voir que ses rapports avec Ormazd étaient analogues à ceux d'Ouranos avec Zeus. Déjà dans son premier livre, p. 180 et 218, Bianchi citait comme parallèle le mythe iranien. Là se trouvait le germe de son nouveau livre, paru cinq ans plus tard (1958).

Dans l'intervalle, l'auteur avait publié deux articles dans les vol. 26 (1955) et 27 (1956) des *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* : *Monoteismo e dualismo in Zaratustra e nella tradizione mazdaica* et *Dualismo e « Zurvanismo »*. Le volume *Zaman i Ohrmazd* [1] développe, commente et complète ces articles, en tenant compte notamment d'ouvrages parus depuis, tel le *Zurvan* de Zaehner, ou dont l'importance lui avait d'abord échappé, ainsi le *Religionens Värld* de Widengren et ses *Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte*, 1956.

Même quand le texte des articles est repris tel quel, il est souvent enrichi de notes dont l'utilité est manifeste. Par exemple, la p. 100 du premier article est reprise textuellement p. 86 du livre, mais la note 2, référence à un passage des gâthâs, est nouvelle, et elle apporte une précision indispensable, qui permet de discuter. Il s'agit des deux esprits primordiaux et jumeaux. De qui sont-ils les fils? Bianchi préfère les laisser sans père et penser qu'ils étaient dits jumeaux parce qu'ils s'opposaient l'un à l'autre de façon totale et quasi symétrique. Cette opinion, que le comprends d'autant mieux pour l'avoir longtemps partagée, évite la difficulté d'attribuer à Ahura Mazda la paternité de l'Esprit mauvais. Mais cette interprétation tout abstraite du terme « jumeaux » me paraît aujourd'hui arbitraire, si l'on songe que les mythes de jumeaux primordiaux étaient courants dans beaucoup de mythologies et que par conséquent, pour Zarathushtra et pour ses auditeurs, ce terme ne pouvait guère ne pas évoquer une paternité concrète. La solution apportée par Zarathushtra au problème du mal, du libre-arbitre, de la destinée, semble avoir consisté à décharger Dieu (Ahura Mazda) de la responsabilité du mal en la concentrant sur le choix libre et les acteurs exemplaires de ce choix : les deux Esprits. En d'autres mots, les deux Esprits ont été créés libres et « indifférents » : si l'un d'eux est mauvais, c'est en conséquence de son choix. Bianchi s'inscrivait en faux contre cette thèse, p. 100 de l'article, en écrivant que les deux Esprits « choisissent conformément à leur nature ». La note ajoutée, p. 86 du livre, nous dit sur quel texte il fondait cette assertion : Y. 45. 2. Or, le passage indiqué ne justifie pas une telle conclusion. Les deux Esprits s'y déclarent différents en tous points, mais il n'est pas question de choix et il reste permis de croire que leurs différences sont la conséquence du choix, non sa cause.

[1] *Zamān i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origine e nella sua essenza.* Turin, Società Editrice Internazionale, [1958], 1 vol. 14,5 × 21,5 cm, 263 pp. (Storia e Scienza delle Religioni). Prix : 800 lires.

Quoi qu'il en soit de cette solution, il est certain qu'elle ne pouvait plus être valable du jour où Ahura Mazda, complètement identifié à l'un des deux Esprits, fut directement opposé à l'autre, Ahriman ne pouvant pas provenir d'Ormazd, la question de l'origine du mal était rouverte. Et c'est alors qu'intervint la solution zurvaniste : Ormazd et Ahriman étaient fils jumeaux de Zurvan. Zurvan avait sacrifié, à l'origine, pour avoir une progéniture, non sans concevoir un doute sur l'efficacité de son sacrifice : c'est de ce doute qu'était né Ahriman.

Bianchi avait déjà souligné, dans son second article, p. 130, le rôle étiologique de l'irruption de Zurvan dans le mazdéisme. Ces pages sont reprises dans le livre, p. 149 sq., moyennant quelques remaniements. Puis, en un chapitre entièrement neuf (ch. X), on suit les destinées ultérieures du zurvanisme, surtout à la lumière de Shahrastani (auteur arabe du XIIe siècle) : le zurvanisme se détache du mazdéisme pour se rapprocher,d'une part, du gnosticisme, quand on admet que Zurvan est une émanation de la Lumière, et d'autre part de la théosophie, qui voit le mal en Dieu lui-même.

L'auteur reconnaît donc l'indépendance ou autonomie du zurvanisme, *après* la période de contamination mazdéo-zurvaniste. Mais ceci n'affecte en rien la question de l'autonomie initiale du zurvanisme, qui reste posée. Dès les premières pages de son premier article, reprises au ch. I du livre, l'auteur se préoccupait de placer cette question dans le cadre général des rapports entre dualisme et monothéisme en Iran. En un développement nouveau, p. 33 à 70 du livre, il appronfondit d'abord la question du dieu tueur de dragon, Indra Vṛtrahan dans l'Inde, et du dieu-victoire, Vṛthraghna en Iran [2].

Pour Benveniste-Renou, il y avait à l'époque indo-iranienne un *dieu* victorieux (*Vṛtraghan) et un *héros* tueur de dragon (Indra). L'Iran a gardé le premier, qui n'est devenu tueur de dragon que par hasard, en Arménie (même si, comme l'a montré Menasce, il est plus tard chargé de vinculer Ahriman) ; et a fait d'Indra un démon. L'Inde a promu Indra au rang de dieu et l'a revêtu des caractères de *Vṛtraghan, notamment de la capacité de métamorphose.

Bianchi montre qu'on n'a pas de raison suffisante de poser en indo-iranien un dieu *Vṛtraghan. Mais sa démonstration est incom-

[2] P. 33, B. trouve « évidemment exagérée », sans dire pourquoi, la thèse selon laquelle Vṛtra n'aurait été inventé que comme contre-figure d'un dieu victorieux. Cette thèse, formulée déjà par de Harlez, a été citée par GEIGER, *Amesha Spentas*, p. 45, avant d'être reprise avec éclat par Benveniste-Renou en 1934.

Notons que la graphie Vṛthraghna adoptée par Bianchi est cohérente et représente un progrès certain sur l'hybride Vṛθragna de Benveniste, car en iranien, toute occlusive devant consonne se spirantise.

plète : il eût fallu tenir compte du travail de Charpentier, *Kleine Beiträge zur indoiran. Mythol.*, et montrer que, des dix avatars de ces dieux, pas un seul n'est commun aux deux. La capacité de transformation, étant banale chez les dieux, ne peut par elle-même servir de lien entre Indra et l'hypothétique *Vṛtraghan.

Aux ch. II et III, Bianchi s'évertue, avec une subtillité parfois excessive, notamment quand elle est dirigée contre Dumézil (p. 46), à éliminer les « concurrents d'Ahura Mazda » (le terme m'est emprunté, je crois) ; mais quand il écrit, p. 57, n. 33, que « si la religion iranienne a connu un être suprême, celui-ci a été constamment et par définition Ahura Mazda », il tombe dans la pétition de principe. Car si Ahura Mazda est *par définition* le seul dieu suprême, la question de savoir si Zurvan l'a été n'a pas de sens.

Autre pétition de principe (ou la même) p. 72 et n. 12, quand on nous dit que la notion d'un accroissement du dieu par l'action des fidèles est, chez Ahura Mazda, un développement secondaire, vu que la conception créationniste appartient au mazdéisme depuis ses plus anciens témoignages, comme il ressort des gâthâs et des inscriptions achéménides. En fait, la notion d'accroissement du dieu est aussi indienne, et sans doute archaïque. On n'est pas arrivé d'un coup et absolument au créationnisme.

Les rapports entre le témoignage d'Hérodote, l'Avesta et les inscriptions achéménides sont, p. 75 sq., étudiés avec finesse et bon sens, bien que cette question exige de plus amples développements. Signalons en tout cas que B. opte pour le zoroastrisme de Darius, conclusion à laquelle sont arrivés, indépendamment, plusieurs autres savants : Cameron, Ghershevitch et moi-même. Un consensus serait-il en passe de s'établir sur ce point ? La chose est assez rare, dans les études iraniennes, pour qu'on la souligne.

Signalons en passant une petite erreur dans la forme grecque de Vṛthraghna : c'est Ορταγνου (avec τ) que porte l'inscription de Commagène. — Sur l'absence du zurvanisme dans cette inscription! B. aurait pu citer mon *Ormazd et Ahriman*, 1953, (p. 123), qu'i, cite souvent.

Les « classiques » seront encore particulièrement intéressés par l'étude que fait B., p. 170 sq., du témoignage d'Hippolyte et, p. 186, de textes syncrétistes grecs, Philon de Byblos et Plutarque.

Dans les chapitres XI et suivants, aussi nouveaux que le Xe, l'auteur attaque par des biais neufs la question de l'originalité et de l'autonomie du zurvanisme. Le chapitre XI est essentiellement une critique des thèses de Widengren (qui reprenait Reitzenstein et Götze) sur un panthéisme primitif qu'aurait connu l'Iran à date ancienne et dont auraient hérité les Grecs. Ce panthéisme se présente sous plusieurs traits. Plusieurs textes pahlavis donnent le monde comme conçu (littéralement) et enfanté par Ormazd. Bianchi n'en cite qu'un, p. 196, et en deux traductions différentes, dont la première seule (celle de Bailey) parle du corps d'Ormazd, tandis que la seconde (Zaehner) parle d'un corps créé par Ormazd pour

servir d'instrument dans l'œuvre créatrice. Il n'est pas indispensable de prendre parti entre ces deux traductions et Bianchi réserve son jugement, tout en préférant la seconde. Le texte original est ambigu, imprécis. Mais il faut citer deux autres textes qui ne le sont pas et que B. est bien excusable d'avoir ignorés. L'un est l'ouvrage de Jayhani étudié par Menasce dans le *Donum Natalicium Nyberg*, 1954, p. 52 : « J'ai créé le monde tout entier de moi-même : les âmes des justes, des cheveux de ma tête ; les cieux, de mes méninges... le soleil, de mes yeux, etc ». L'autre est le colophon du manuscrit de l'Avesta Mf 4, analysé par Tavadia, ZDMG 98, p. 312 sq. : Ormazd, à l'origine, créa de son propre corps les êtres spirituels.

Mais Bianchi échappe à l'implication panthéiste de ces textes en observant, p. 198, que « la personnalité d'Ormazd reste distincte du monde créé », son corps n'étant pas lui...

Quoi qu'il en soit, il s'agit certainement, pour les auteurs iraniens, d'expliquer l'acte créateur, la formation du monde, et non pas de justifier un panthéisme moniste où Dieu soit identique au monde. La transcendance d'Ormazd a subi une restriction, mais c'est sous un autre rapport : c'est en vertu de sa solidarité avec la création bonne, contre la création mauvaise.

Une autre forme hypothétique de panthéisme iranien est celle qui s'exprime dans l'idée de macrocosme-microcosme. Quoique cette idée soit fort répandue, de la Grèce à la Chine, B. refuse d'y voir un patrimoine commun (comme je le proposais dans mon article *Persische Weisheit in griechischem Gewande?* de la *Harvard Theological Review*, 1956, p. 122) en disant que ce n'est ni un mythe, ni une doctrine, mais une simple intuition et qu'elle est sans rapport, malgré Rönnow, avec le sacrifice humain.

Des mythes de l'œuf primordial, il n'y a rien non plus à tirer, car il s'agit toujours, en Iran, d'un œuf cosmologique (expliquant la forme du monde) et non cosmogonique (expliquant sa naissance).

Du texte de Plutarque, enfin, sur le dieu qui s'est augmenté trois fois lui-même, il ne faut pas davantage, selon l'intéressante discussion de B., p. 212 sq., conclure à une vision panthéiste. Car le dieu ne s'identifie pas avec l'espace qu'il détermine.

Dans le même ordre d'idées, B. montre qu'Ormazd n'est jamais une ἀρχή. Puis il critique, p. 217, la conception du « Sauveur sauvé » de Reitzenstein en faisant voir qu'elle est inconnue de l'Iran non-gnostique. Ceci l'amène à réfuter Widengren, qui a cru trouver en Iran et dans l'Inde l'arrière-plan du gnosticisme, *Der Iranische Hintergrund der Gnosis*, ZRGG 1952, p, 97 sq. Signalons une critique parallèle de son article, par A. Closs, dans la *Festschrift J. F. Schütz*, 1954 : *Die Gnostische Erlösungsidee und Zarathustra.*

L'auteur termine ce chapitre en soulignant les points communs entre mazdéisme et manichéisme (contre le christianisme), spécialement la notion *cosmologique* du mal.

Le chapitre XII propose une analyse comparative du mythe de Zurvan à la lumière de l'ethnographie, chapitre qu'allait développer

l'auteur en un troisième livre, *Il Dualismo Religioso*, 1958, dont il sera question plus loin.

C'est, au contraire, au volume précédent, *Διὸς αἶσα*, que nous reporte le chapitre XIII, avec la comparaison typologique qu'il institue entre Zurvan et Ouranos, sous une forme plus développée que la première fois. On y voit apparaître l'analogie (relative) de la fonction théogonique d'Ouranos et de Zurvan et comment, aussi, Zeus et Ormazd s'insèrent de façon analogue en une lignée théogonique (p. 242).

L'auteur aurait pu conclure là, et nous allons conclure après lui, mais non sans avoir brièvement commenté un dernier chapitre, un peu à part, où il essaie de montrer — comme il l'a fait p. 165 pour l'Ulema i Islam — que le Mēnō(k) i Xrat[3] est entièrement mazdéen orthodoxe, sans rien d'hérésies zurvanistes. On y lit au ch. 12 que dans la création initiale le sort du monde matériel était aussi justement distribué que celui du monde spirituel, mais que l'intervention d'Ahriman a troublé cet ordre. Fort bien. Mais au ch. 27 : « Toutes les affaires du monde matériel sont mises en mouvement par la Prédestination, le Moment et la Décision définitive, attributs essentiels de Zurvan ». Ce texte semble quelque peu embarrasser Bianchi. Il y aurait eu intérêt à tenir compte de la distinction *gēlī*(k) *pa baxt*, *mēnō*(k) *pa kunišn* « le matériel selon le sort, le spirituel selon l'effort », formule par laquelle les mazdéens pensaient concilier liberté et destinée et échapper au scandale du malheur des justes. J'ai essayé ailleurs[4] de comparer cette formule aux doctrines grecques de la heimarmenē et de la transcendance de l'âme.

Mais il est temps d'apprécier la thèse générale du livre. L'auteur, nous l'avons dit, nie l'existence d'une religion zurvaniste antérieure au mazdéisme. La tendance zurvaniste, selon lui, constitue un développement interne du mazdéisme encore que des influences extérieures mésopotamienne et grecque aient pu contribuer à cette modification : la première par l'astrologie, la seconde par l'idée du temps ou de l'espace comme *ἀρχή* (p. 162 et 163). On doit même (p. 239) en reconnaître une troisième dans deux détails du mythe : la création d'Ormazd est d'abord sans lumière, c'est Ahriman qui détient le secret de produire celle-ci et Ormazd n'y réussit que quand il a eu communication de ce secret. Il y parvient de façon plus ou moins détournée, et ceci représente une variante du mythe de *la conquête de la lumière*, connu de mainte cosmogonie. Il en est de même de la conquête de l'eau, d'abord absorbée et retenue par la grenouille, créature d'Ahriman. (Ceci rappelle l'exploit du dieu tueur de dragon). Ces deux motifs appellent une étude ethnologique, dont s'occupe le volume suivant de l'auteur : *Il Dualismo religioso*.

[3] C'est à tort, semble-til, que B. adopte la lecture Mēnōkē Xrat proposée par Nyberg, alors que Bailey, suivi par Menasce, *JA*, 1943-1945, p. 338, a donné de bonnes raisons de revenir à la lecture traditionnelle de ce titre.

[4] Au cours d'un article destiné aux *Mélanges Dumézil*.

On voit donc que la part des éléments non-mazdéens dans le mouvement zurvaniste est considérable. Mais il faut aller plus loin. Depuis la publication des ouvrages de Bianchi ici recensés, une pièce nouvelle a été versée au dossier du zurvanisme : c'est la plaque du Luristan, conservée à Cincinnati, dans l'interprétation qu'en a donnée R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1958, p. 37 sq. : *Le Dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan*. Un personnage ailé, pourvu, à la place du ventre, d'une seconde tête, féminine, est flanqué de trois séries de personnages, respectivement enfants, adultes et vieillards, portant chacun une palme. Des épaules du personnage central émergent, en buste, deux enfants ou adultes, identiques, qui s'emparent d'une palme que leur présente respectivement l'un des vieillards.

Tout n'est pas clair dans cette scène. On ne voit pas immédiatement, par exemple, ce que signifient les oreilles d'animal dont s'orne la tête des enfants, des adultes et des « jumeaux ». D'autre part, Ghirshman commet probablement un anachronisme en identifiant les « jumeaux » à Ormazd et à Ahriman. Ahura Mazda ne s'est pas tout de suite confondu avec son Bon Esprit — on l'a rappelé ci-dessus. Peut-être Ahura Mazda n'existait-il même pas encore, à l'époque de la plaque (8e-7e s.) ; ni les deux Esprits. Ce qui existait --la plaque semble le prouver, et c'est ce qui est important-- c'est un dieu-Temps (androgyne ailé et accompagné des trois âges de l'homme) père (et mère) de deux jumeaux, lesquels s'emparent d'insignes de souveraineté. Autrement dit, *le mythe de Zurvan et des jumeaux paraît attesté anciennement, indépendamment du mazdéisme.*

Est-ce à dire qu'on puisse parler d'une religion zurvaniste autonome, en opposition directe à la thèse de Bianchi? Non, car rien ne prouve que Zurvan, dieu initial, soit aussi le dieu suprême. La distinction qu'a bien établie Bianchi lui sera utile : Zurvan est comparable à Ouranos, non à Zeus. Ce qui sauve la thèse.

***

Cette figure, si importante, du dieu initial, ou premier, ou premier-né, a fait l'objet d'une étude spéciale de Bianchi, parue dans les SMSR, 1957, p. 115 sq., : *Protogonos, aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità*. Il y est question d'abord du léontocéphale mithriaque, auquel une étude avait été consacrée par Pettazzoni dans l'*Antiquité classique* de 1949, p. 277 sq. : *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*. J'avais essayé de montrer, dans un article de *Numen*, 1955, p. 191 sq., *Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra*, que, contrairement à l'opinion généralement admise, et suivie notamment par Cumont, le léontocéphale n'était pas le dieu suprême. C'était le Temps, mais non le Temps infini ; c'était le Temps sous sa forme subalterne, appelée en Iran « à la longuedomin ation » ; et c'était aussi Ahriman.

Bianchi accepte ma thèse, et l'appuie d'un argument de plus : une inscription de Rome (Vermaseren 222) parle d'un *signum Arimanium*. « Non si vede, commente B., a quale altro signum possa appropriarsi la menzione, se non al leontocefalo ».

Reste le Temps : comment Ahriman, identifié au Temps, a-t-il pris la figure que nous lui voyons? B., sur la base des textes grecs, et notamment de Philon de Byblos, donne les raisons de penser que « les Maguséens » (les Mages non seulement « hellénisés », mais encore teintés d'abord de pensée égyptienne et sémitique) ont dirigé une spéculation sur le temps, peut-être déjà existante dans leur préhistoire iranienne, sur les voies de la penseé égypto-phénicienne et non seulement astrologico-chaldéenne). » (p. 123).

Quel est alors le dieu suprême? La place reste libre. J'ai proposé, à la suite d'une visite au Mithréum de Santa Prisca, la candidature d'Oceanus-Caelus, qui y occupe la place d'honneur. Mais n'oublions pas que le Temps, sous sa forme supériere de Temps Infini, reste disponible.

J'ai pensé un moment, devant le Mithréum de Dura, conservé à Yale, au dieu barbu qui, sur le relief principal de ce temple, domine Mithra tuant le taureau. Mais ce dieu (Saturne-Serapis selon Vermaseren, p. 46) est lui-même dominé par le zodiaque, ce qui n'est pas une position de dieu suprême. De plus, A. D. Nock, dans son compte rendu du Corpus de Vermaseren, *Gnomon*, 1958, p. 292, attire mon attention sur le Mithréum Barberini (390), où, à la place même qu'occupe le dieu barbu à Dura, figure le léontocéphale. Ceci nous permet d'écrire l'équation Ahriman-Chronos-(Kronos)Saturne, mais laisse encore vacant le poste de dieu suprême, au delà du ciel et du zodiaque.

Car le grand dieu du mithraïsme est en dehors du monde : le mithraïsme s'apparente au gnosticisme, comme le montre B. p. 127 sq. de son article (d'après Celse, cité par Origène, *Contra Celsum*, VI, 22).

***

Dans son troisième livre, *Il Dualismo religioso, Saggio storico ed etnologico* [5], l'auteur, obéissant à des exigences qui s'étaient fait sentir plusieurs fois au cours de sa recherche, élargit son enquête dualiste aux vastes horizons de l'ethnologie.

Dans une première partie, il passe en revue les dualismes « historiques » (grecs et iraniens), dont il étudiera dans la seconde les connexions « ethnologiques ».

La gnose ne lui apparaît pas comme une « religion mondiale », mais au contraire comme un mouvement essentiellement parasitaire, qui a toujours besoin d'une religion proprement dite à laquelle

[5] Rome, Bretschneider, 1958. 1 vol. 17,5 × 25 cm, 215 pp.

s'appuyer. Ce qui ne veut pas dire que le mouvement n'ait pas son unité. Celle-ci se définit dès l'orphisme. Ici, l'auteur utilise un compte rendu qu'il a consacré dans les *SMSR*, 1957, p. 151 s. au livre de Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, 1955.

Voici comment il caractérise l'orphisme : une « inspiration » de pensée et de pratique religieuse à laquelle appartiennent une littérature propre, l'insistance sur le concept de pureté, les procédés cathartiques et libérateurs, avec implications anthroposophiques, théosophiques et cosmogoniques ; et encore : une tendance mythopoétique débridée, une conception pessimiste de l'histoire, l'ésotérisme, le dualisme antithétique esprit-corps avec la notion du corps-prison, parfois l'ascétisme de type dualiste, la réincarnation, le concept de la parenté commune avec les dieux, la notion de la divinité comme ἀρχή, une tendance potentielle au monisme, etc. (p. 18 sq.).

Plus généralement, le dualisme gnostique se définit par la notion d'une dualité inconciliable et radicale au plus intime de la nature humaine et la notion que la présence et la souveraineté de Dieu ne sont pas universelles. Par rapport à ce schéma, le mazdéisme ne représente qu'une déviation particulière.

Le problème que pose la diffusion du dualisme à travers le continent eurasiatique et presque dans le monde entier est d'un type bien connu : les traits dualistes que l'on constate ça et là, chez divers peuples, sont-ils les traces d'emprunts aux dualismes gréco-iraniens, ou au contraire forment-ils le fonds commun, l'humus sur lequel ont germé les dualismes historiques ?

Il faut d'abord circonscrire l'aire des dualismes historiques, à commencer par l'Iran dans ce qu'il a de non-mazdéen (au moins quant à l'origine). On retrouve ici les traits mythiques de la conquête de la lumière et de la conquête de l'eau, dont il a été question au ch. XII de *Zaman i Ohrmazd*. S'ajoutent : le contrat ou pacte entre la divinité et le malin, le culte apotropaïque de celui-ci et enfin l'exposition des cadavres.

Hors d'Iran, le dualisme « classique » est représenté par le bogomilisme et ses suites, les sectes russes du Raskol, etc., ainsi que par le mouvement sabbataïste au sein du judaïsme polonais des 17e et 18e s.

L'orphisme a des connexions en Thrace. Enfin, un dualisme de même type est la religion des Yezidis.

Tels sont les dualismes « historiques », à propos desquels la question se pose : sont-il cause ou effet des dualismes « ethnologiques » ? Pour étudier ceux-ci, B. commence son enquête par les peuples les plus éloignés de cette aire historique, parce que la distance les rend les moins suspects d'emprunt à cette aire. Ce sont d'abord les paléosibériens, où se trouve constamment la figure du Corbeau, collaborateur ou rectificateur de l'œuvre du dieu créateur. Puis vient l'Amérique septentrionale, en laquelle B. déclare reconnaître une autre « terre classique » du dualisme, avec la figure du Coyote

dont on peut voir qu'elle ne diffère pas essentiellement de celle du « démiurge-truqueur » qu'est le Corbeau des paléo-sibériens.

Assuré maintenant de l'indépendance de ces dualismes par rapport aux dualisme historiques, l'auteur revient sur ses pas, vers le monde iranien et occidental. Il passe par les Ainus et les Samoyèdes, puis par les tribus mongoles et turques.

Il peut alors conclure, p. 199, à l'existence de manifestations dualistes sur le plan des croyances, des mythes, du culte, qui ne peuvent passer pour avoir subi l'influence des formes classiques du dualisme « cultivé » de l'Iran et de la gnose.

Ces manifestations dualistes ont pour essence l'opposition entre un démiurge-rival et un « créateur de base » qui ne revendique pas pour lui-même une créativité universelle, ni une souveraineté universelle : ce qui a généralement pour corollaire un certain culte de ce démiurge-rival — depuis les dédicaces à Ahriman jusqu'aux messes noires.

Sur ce fond dualiste, l'originalité zoroastrienne apparaît : le culte des démons, pour Zoroastre, loin de les apaiser, les renforce.

En des notes, aux dernières pages de son livre, B. discute les idées de trois auteurs. Il cite d'abord l'une des deux thèses de Simone Pètrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, 1946 : on regrette qu'il n'ait pas, dans sa vaste enquête, rencontré l'autre : *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947.

Il signale ensuite la théorie d'Alföldi, souvent indiquée mais jamais développée, sur une prétendue connexion de la légende romaine des deux jumeaux (et de la louve) et de « l'organisation double de la Rome primitive » avec un fonds commun des peuples pasteurs eurasiatiques (c'est-à dire turcs, mais d'abord iraniens) chez lesquels le dualisme aurait aussi des aspects socio-politiques.

Il refuse enfin la relation postulée par Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, 1954, entre un couple créateur-rival et une pensée par formes binaires.

***

Ugo Bianchi a encore publié un volume. Il n'avait cessé d'élargir son champ, pour creuser toujours avantage le problème qui s'était d'abord présenté à lui chez les Grecs dans les couples destin-volonté divine et dieu initial-dieu suprême, en éclairant la Grèce par l'Iran et l'une et l'autre par les « primitifs ». Il complète son étude dans le sens de la généralité, en encadrant ce problème dans un ensemble de problèmes que pose l'histoire des religions. Ce n'est qu'un petit livre, 152 pages de petit format, mais intelligent et informé comme les autres : *Problemi di storia delle religioni*, Roma, Studium, 1958.

L'auteur y prend ses distances par rapport à des théories à la mode comme celle du « sacré » de Rudolf Otto ou la phénoméno-

logie à tendance romantico-protestante de Van der Leeuw. Puis, la partie la plus importante de l'ouvrage est consacrée à classer les religions sous divers chefs : I. Religions ethniques et religions fondées ; religions du livre ; cultes prophétiques. II. Religions nationales, cosmopolites et universelles ; cultes à mystères : nous retrouvons ici le mithraïsme, dont le caractère syncrétique est souligné, et la gnose avec ses origines orphiques. III. Cultes fétichistes, animistes, animatistes ; religions monothéistes et polythéistes ; religions païennes. IV. Systèmes religieux théisto-créationnistes et monisto-évolutifs ; systèmes dualistes. Ce dernier chapitre donne l'occasion de regrouper les idées étudiées dans les trois volumes précédents. On y voit le dieu créateur s'opposer au dieu- ἀρχή, et la notion d'ordre universel s'attacher au premier plutôt qu'au second, ainsi en Iran, dans l'Inde et en Grèce. Le second, au contraire, caractérise les monismes indien, orphique, chinois et gnostique, systèmes que domine la notion de l'Un. Notion relativement raffinée, si bien que l'on doit dire, contre un Widengren, que le monisme ou panthéisme n'est pas un phénomène primitif. Parmi les systèmes dualistes, il faut distinguer deux espèces : dans les premiers, le mal est conçu exclusivement comme l'agent destructeur du bien conception essentiellement contradictoire puisque le mal y est à la fois négatif et (agissant par son pouvoir propre) positif ; dans les seconds systèmes dualistes, le mal coïncide avec la matière et le monde visible. En notant que les dualismes ont une affinité remarquable avec les systèmes à tendance monisto-évolutive, on retrouve le problème des rapports entre Ormazd et le Temps, objet du volume *Zaman i Ohrmazd ;* ou entre Zeus et Ouranos. Problème que le chapitre final du livre évoque une dernière fois en le portant à un niveau d'abstraction pure, lorsque l'auteur substitue à la notion de sacré celles du « supra » et du « prius ».

***

Les travaux d'Ugo Bianchi doivent être ajoutés à la brève bibliographie de l'article *Dualismus* que j'ai récemment publié dans le *Reallexikon für Antike und Christentum.*

54, Avenue de l'Observatoire, Liège. J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

NOTES ON ZERVANISM IN THE LIGHT OF ZAEHNER'S *ZURVAN*,[1] WITH ADDITIONAL REFERENCES

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

THERE is a notorious discrepancy among our sources on religion under the Sassanids. According to the foreign witnesses, most of them Christians writing in Armenian or Syriac, the supreme god was Zurvan, the father of Ormazd and Ahriman. This evidence is born out by only one, late, native source, the *Ulemâ i Islam*. All the Pahlavi writings give the very different picture of a dualistic system in which Zurvan has hardly any part to play.

Of Zaehner's predecessors in trying to reconcile this divergence, some, like Christensen, have supposed that Sassanian religion was in fact Zervanism, but that the Muslim conquest brought about a dualistic reaction which tried—with almost complete success—to expurgate from the sacred writings all that was redolent of Zervanism; others—among whom I am sorry I must count myself—have tried to minimize the difference, treating the Zervanite traits in the Pahlavi texts as traces of a tendency which could never prevail. A middle course between these two extremes was struck a quarter of a century ago by O. von Wesendonk (in a book which I was not able to see before writing my *Ormazd et Ahriman*);[2] this path, thanks to Zaehner, has now become, so to speak, the royal highway to the solution of the riddle.

Before we proceed, however, rapidly to follow him in this direction, we should stress the fact that he has limited himself to Zervanism from the Sassanian times onwards. He makes but brief references to the question whether it had already been in existence for several centuries. This question, with its corollary of a possible influence of Zervanism on Greek philosophy and Orphism, has been perhaps the liveliest subject of research and controversy among Iranists[3] for the last twenty-five years.

Widengren has adduced evidence from Nuzi tablets of the twelfth century;[4] Junker, Schaeder and Nyberg have seen the fourfold Zurvan in the inscription of Antiochus of Commagene: an interpretation which Zaehner, pages 20 and 31, justly criticizes;[5] to the testimony of Eudemos *apud* Damascius he makes sporadic allusions, as well as to the mentions of Zurvan in the Avesta.

Nyberg, in his famous *Religionen des alten Iran*, has tried to view the whole Avesta in the perspective of a religious history with Zurvan as the high god, especially in the west of Iran. On his traces, Widengren and Wikander have tackled the perilous task of unraveling the different traditions which may be surmised to have converged into the Avesta. This

[1] R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* (Oxford: The Clarendon Press, 1955). Pp. xvi+496. £3.45. (See now Zaehner's "Postscript to Zurvan," *BSOAS*, 1955, pp. 232 f.)

[2] J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952). O. von Wesendonk *Das Wesen der Lehre Zarathustras* (Leipzig, 1927)

[3] A brief survey of it will be found in H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics* (Uppsala, 1952).

[4] The value of this evidence is now discounted by Bailey, *Transactions of the Philological Society*, 1935, pp. 37 ff.

[5] He could have used the refutation given by Nock, *Harvard Theological Review*, 1934, p. 80, if my own (*Ormazd et Ahriman*, p. 123) reached him too late. His book, the Preface tells us, was delivered to the press nearly two years before it came out. It is, by the way, beautifully printed: a fine piece of British craftmanship.

trend has lately been taken up by Hartman, *Gayômart*,[6] with doubtful results.

Zaehner has wisely avoided these quicksands and based his study on the more solid ground of the Sassanian and post-Sassanian evidence, the bulk of which he had already published, translated, and annotated more than fifteen years ago in the *BSOAS*. (These texts and a few others are reproduced, with translation and new notes, in Part Two of the present volume, pp. 273–451.) This voluntary limitation has not prevented him from attaining far-reaching conclusions, as will appear further on. And it has enabled him to situate his whole ideological reconstruction within a positively historical frame.

The religious history of Iran under the Sassanids emerges clearly and convincingly, in Zaehner's picture, as a series of pulsations, of relaxations followed by orthodox reactions.

The first "relaxation" takes place under Shâpur I, whose sympathy with the Manichaeans is well-known[7] and who ordered Greek and Indian texts to be incorporated into the Avesta.[8] The first reaction of orthodoxy was the life-work of Kartîr, whose career is now known to us through his own testimony,[9] although to call him the "Founder of Mazdeism," as does Sprengling, followed by Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien* (1946), is unduly to minimize the part of Ardashîr.[10] After some back-sliding in the intervening reigns, this reaction reached its peak under Shâpur II (309) and was the achievement of Adhurbâdh. The rule of orthodoxy lasted until the reign of Yazdagard the "sinner," who was guilty of tolerance; towards the end of his reign and under his successor Yazdagard II there arose Mihr Narse whose so-called edict, frankly Zervanite, is proved by Zaehner, although unauthentic, to represent approximately the official doctrine of the time.

This relaxation of the Mazdean dogma then "runs riot" under Kavâd, the communist king, and another reaction proves necessary: Chosrau I begins his reign—and asserts his authority—by liquidating Mazdakism and all kind of heresy; later on, he can be more tolerant of foreign ideas: the Greek Academicians find refuge at his court.

Under Chosrau II and his successors, all kinds of superstitions tend to overwhelm the Mazdean religion, which gradually disintegrates, thus preparing the triumph of Islam. What will survive in popular conscience under the Muslim varnish is not Mazdeism: it is Zervanite fatalism, well attested in Persian literature. The best evidence of this is found by Zaehner in a long passage of Firdousi which seems to have escaped Ringgren's[11] notice.

Thus is explained the discrepancy alluded to above: the foreign documents reflect religion as it was; the native ones describe it as it should have been: as it was defined in times of Mazdean reaction. Traces of the Zervanite doctrine survive

[6] S. Hartman, *Gayômart, Étude sur le syncrétisme religieux dans l'Iran ancien* (Uppsala, 1953). Reviewed by J. D.-G. in *Review of Religion* (New York).

[7] The notice, repeated by Zaehner, that Mani had an interview with the King on the latter's accession is based on a false reading of the relevant passage in *Kephalaia*, as A. Maricq has shown in *Ann. de l'Inst. de philol. orient. et sl.* (Bruxelles), 1951, pp. 245–68, and *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis* (1953), chap. ii.

[8] The subject matter of these texts is reminiscent first of Aristotle and secondly of Zervanism. Their incorporation may have proceeded, as M. Molé contends (*Ann. de l'Inst. de philol. orient. et sl.*, 1952, p. 289), from a desire to compete with Manichaeism and its pretensions to universality.

[9] Zaehner, p. 11, complains that there should exist no edition of the great Kartîr inscription at the Kaʿbah i Zardusht. But one can now find photograph, copy, transliteration, and translation of this and other inscriptions in Sprengling, *Third Century Iran: Sapor and Kartir* (Chicago: The Oriental Institute, 1953).

[10] See now G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religionswissenschaft," in *Numen* I and II, p. 116 of Part II.

[11] See n. 3.

the repeated purges carried on in such periods and after the conquest. This doctrine can with great difficulty be retrieved from these texts, with the help of the scanty foreign evidence.

Zaehner—to jump at once to the main conclusions of his book, page 266—bears out Nyberg's thesis that there must at one time have existed a religion of Time quite independent of Ormazd and Ahriman.[12] In this Zervanism, Infinite Time gives birth to Finite Time, which in turn will be absorbed back into the Infinite.

This doctrine seems to have existed in two variants: one was materialistic, knew of matter in the Aristotelian sense and of the Empedoclean elements. It seems to have entered Iran from the West in the time of Shâpur I; the other was essentially moral and ascetic: undifferentiated Time, a pure potentiality, under the influence of desire cleaves itself into reason (a male principle) and concupiscence (a female one) until in the end disorder, born of this latter principle, is eliminated and God restored in the perfection of his goodness. The introduction of this second form of Zervanism seems also, according to Zaehner, to date back to Shâpur's time, as shown by the preferment of the female Az (Concupiscence) over Ahriman both in it and in Mani's teachings. But where did it originate? Zaehner does not even ask the question, but the system is redolent either of gnosticism or—still better—of Indian cosmology. Does it not look as though the Vedic hymn (RV. x, 129) where, in an original state of complete undifferentiation, there appears Desire which gives birth to the world, had here combined with the Buddhist tenet that desire is the source of all evil? In fact, a precise Indian influence might be recognized in a circumstance which to Zaehner is not clear, namely the thousand years' sacrifice that accompanies Zurvan's desire to have a son. This must surely not be separated from Prajâpati's sacrifice? The parallel was pointed out by Widengren in *Religionens Värld*[2], page 71 (a book which seems to have escaped Zaehner's notice), and taken as a proof of high antiquity both for Zurvan and the myth of his begetting the Twins. But since Prajâpati is not Time, nor are his progeny twins, the "sacrifice of fecundity"—his only common trait with Zurvan—seems rather a late Indian accretion to the Iranian god.

Be it as it may, it seems interesting to postulate, as a counter-part to the "Greek" materialistic form of Zervanism, an "Indian" ascetic version of the same. Both doctrines would together constitute the main influx of Greek and Indian ideas under Shâpur. Greek influence on Sassanian Iran has in fact been pinned down on several points, notably by Bailey.[13] As to Indian influence, Zaehner makes a good start in tracing back the macrocosm-myth in a Pahlavi *Rivâyat* to a Vedic source. More of such borrowings would undoubtedly come to light if one could

[12] The fact that Magians, according to Plutarch, sacrificed both to Ormazd and Ahriman does not imply that they were Zervanites, as Benveniste contended ("Un rite zervanite chez Plutarque," *Journal Asiatique*, 1929, p. 290) despite Plutarch's complete silence about Zurvan. Nor could they be orthodox Mazdeans, as Benveniste rightly pointed out, since a cult of Ahriman is absolutely abhorrent to Mazdeism. Zaehner, p. 13, finds the solution—and settles a twenty-five-year-old dispute—in a Dênkart passage distinguishing three forms of Iranian religion which can be identified with Mazdeism, Zervanism, and sorcery. The sorcerers adore Ahriman but keep up appearances by also professing a cult of Mazdâh. They are those about whom Plutarch tells us.

[13] In the article quoted in n. 4. Zaehner adds (p. 143): "The reverse has yet to be proved." One misses a reference to Götze's famous "Persische Weisheit in griechischem Gewand," *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 1923. I hope to show elsewhere that this important thesis, so eagerly adopted by Reitzenstein and long a stumbling-block for both Iranists and Hellenists, has in fact been refuted, if unwittingly, by Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums* ("Nachrichten . . . Göttingen," 1938). Cf. *The Harvard Theological Review*, April 1956.

identify the Indian works from which the Iranians have drawn, for example, the kośa named alongside with Ptolemy's *Megistê* in *Dênkart* (Madan) 428.

The coalescence of these Zervanite doctrines with Mazdeism may be seen under two opposite angles: either Zervanism (in its ethical form) *assimilates* the ethical dualism of the Zoroastrians (Zaehner, p. 269), or conversely, Zurvan (and, for that matter, Vâyu) *is absorbed into* the dualistic system of the Mazdeans (p. 90)—only to be ultimately rejected.

In either case, we have to do with a process of mutual adaptation, resulting from historical circumstances. This disposes of the current notion that Zervanism was a philosophical development, a solution adopted, or even invented, by Mazdeans to "surmount" dualism and reestablish the unity of the godhead. There was nothing to surmount, as they do not appear to have felt any intellectual discomfort in dualism.[14] They simply had to take account of Zervanism because it had become too popular to be ignored. The additional doctrine, far from helping them out of a perplexity, was, on the contrary, itself a cause of trouble. It was difficult to adopt Zurvan without jettisoning Ormazd's infinity (Zaehner, pp. 233 ff.).

Anyhow, in the resulting amalgam, Zurvan was the father of the twins Ormazd and Ahriman—an adaptation of the age-old myth of the Twins. The absorption of another high god, Vâyu, into Mazdeism offers a parallel case, although the solution was different: "The personality of Vâyu was divided into two." In writing this (p. 84), Zaehner *implicitly* rejects Dumézil's view that Vâyu's cleavage was an old feature, anterior at least to the gâthâs. One misses a reference to Dumézil's *Tarpeia* (Paris, 1947). It is indeed deplorable that a scholar of Zaehner's stature should apparently join in the "conspiration du silence" with which Dumézil's discoveries are met across the Channel.

Zurvan was conceived either as hermaphrodite[15] or as having a female companion. The latter's name, read and explained by Nyberg as *xᵛašīzag*, "la petite belle," Zaehner reinterprets as *xᵛašvarīg*, "whose xᵛarr, whose fortune is fair" (p. 64), a much more fitting name for God's consort.[16]

Zaehner justly stresses (p. 106) the difference between the *aiôn*-speculations of the Hellenic world or the ever-recurring *kalpas* of the Hindus and the Iranian theory of Time, in which finite Time's procession from the Infinite and its reabsorption into it is a one-time occurrence.

On the relationship of Zervanism with astrology, Zaehner adopts Cumont's view shared by many others: it is natural that a religion of Time should have entered Iran along with astrology; but, in his chapter on the Luminaries, he stresses the fact

[14] Cf. J. D.-G., *Ormazd et Ahriman*, *passim*.

[15] On Zurvan's hermaphroditic nature, Zaehner repeats Cumont's argument drawn from the lion-headed statues in Mithraism, in all but one of which "the snake conceals the god's genitals." But, even granting that these statues represented Zurvan (see below), the argument has been ruined by new discoveries that have considerably increased the proportion of statues clearly masculine.

As to the identity of the lion-headed god, Zaehner has changed his mind since his book was written except for the Preface (a short reference to which could perhaps have been inserted on p. 65 on the proofs), where he adopts the suggestion timidly put forward by me in *Ormazd et Ahriman*, p. 128, that the lion-headed statues represented Ahriman. See now J. D.-G., "Ahriman dans les Mystères de Mithra," in *Numen*, or the résumé in the *Acts of the Rome Congress for the History of Religions*, 1955. It would in fact be surprising if Mithraism, essentially a religion of salvation, had for its supreme god that of Zervanism, a doctrine where there is, in Zaehner's term (p. 261), no hint of salvation.

[16] Mentioning, p. 155, a parallel to this myth, Bel's marriage to the "Mazdean Religion," Zaehner unfortunately reproduces Cumont's misprint, *mazdaianiš*, for *mazdayasniš* (see Reichelt, *WZKM*, XX 54).

hat "it is a mistake to regard the astro-gical interpretation of the Universe as pecifically Zervanite on the grounds that hat sect laid overwhelming emphasis on te" (p. 163).

The problem of Fate, with the vogue of ervanism and astrology, thrust itself on he Mazdeans, who were adepts of Free-ill. A compromise was found, as is well-nown. In Zaehner's terms, "Fate con-ols material existence only. Man's spirit-al destiny is in his own hands." I may be llowed to point out that this (delusively mple) solution was in fact current in the ellenic world, notably with Posidonius nd the Neo-platonists (see Nilsson, *eschichte der griechischen Religion*, II, 484).

Taking up a suggestion of Schaeder's, ready followed by Nyberg, Zaehner has ven systematic attention to Zurvan's tramorphism. Not only was Zurvan sup-osed to exist under four different forms, e had moreover many different ways of oing so: there were, so to speak, many ersions of his fourfold character. Zaehner cognizes no fewer than six such Tetrads some of them closely comparable to the hristian Trinity—although he feels com-elled to leave aside the one proposed by yberg on the basis of the Mazdean onth; but he reinterprets the latter in e light of a Pahlavi version of the *Sîh rôcak* ("The Thirty Days," a part of the Avesta), as Time-Space-Wisdom-Power. The Mazdean text reflects only a semi-Zervanite version of it (phrase Zaehner's), with Ormazd at the head and "Creator" substituted for "Power."

A Tetrad seems even to admit of several interpretations, namely the series Zur-van-Ashôqar-Frashôqar[17]-Zarôqar, whose terms appear in various order, with Frashôqar now designating the birth of the Cosmos, now its procession back to-wards the Infinite. But this is conjectural.

Zaehner's approach is refreshingly so-ber and undogmatic throughout, his tone a "ton de bonne compagnie": a quality which is the more welcome as it hardly seems the rule in Iranian studies. He modestly gives his work as only a first at-tempt at a reconstruction of Zervanism. "This book is merely a scaffolding," he writes. "If it is faulty, we can start again. If it is sound, we or others can proceed." As scholars with both the intellectual equipment and the courage necessary to emulate Zaehner are not easily found, his book, in any case, will probably remain, in our time, the standard book of that most intriguing figure of Time, Zurvan.

LIÈGE, BELGIUM

[17] On *fraša-*, see now Bailey's article quoted in n. 4: the term is there convincingly interpreted as "strong, strengthening."

REVIEWS

R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London, Weidenfeld & Nicolson, 1961, 371 pp. 50 s.

Since Casartelli's brave attempt at a *Philosophie religieuse sous les Sassanides*, soon after translated into English (1889), no comprehensive study has been devoted to the Mazdean orthodoxy. Dr. West's translations from the Pahlavi marked the end of a period rather than a new beginning, perhaps because they were incomplete. Whatever the reason, the attention of the historians of religions more than ever concentrated on Zoroaster and the Avesta, with a corresponding neglect of the Pahlavi writings. Suffice it to cite Jackson's article in the *Grundriss*, Moulton's *Early Zoroastrianism*, Nyberg's *Religionen des alten Iran*, Herzfeld's *Zoroaster*, etc. As for the linguists, the mass of new material brought to light in Central Asia in the first years of this century lured them away from the Pahlavi texts. It was only in the late twenties that the progress made in the newly-discovered Middle-Iranian dialects began to have its repercussion on the study of Pahlavi.

Apart from Nyberg with his wonderful if somewhat aberrant *Hilfsbuch des Pahlavi* (1928–1931), we notice a remarkable filiation: Andreas *genuit* Barr, *genuit* Bailey, *genuit* Zaehner. For Barr not only was a pupil of Andreas', publishing some of his *Nachlass*, but was occasionally consulted by Bailey, who in turn became the master of Zaehner. Of Bailey's unpublished thesis, an edition of the Great Bundahišn, one copy is in the hands of his friend, Barr, another in those of his pupil, Zaehner. But it has not yet come to a publication.

Only after many years did the laborious gestation begin to bear fruit. Meanwhile some of the important Pahlavi texts had for the first time been made accessible, the Great Bundahišn in facsimile and in a mediocre transcription and translation by Behramgore Anklesaria, besides fragments published by Götze and by Schaeder; and the Škand Gumanik Vicar by Menasce. But the Dēnkart, though edited, remained in its greater part inaccessible, Sanjana's translation proving worthless; whilst West's translations of the Dātastān i Dēnīk and of Zātspram needed a serious revision and the Pahlavi Rivāyat was not translated at all.

When Zaehner, after editing several passages bearing on Zurvanism, produced his monumental *Zurvan*, Oxford 1955, it became clear that, should he devote to the Mazdean orthodoxy the qualities he had manifested in his treatment of the heresy, here was at last someone capable of overhauling Casartelli.

This hope is being fulfilled – in stages. First we have had a choice of extracts, with short introductions, in *The Teachings of the Magi*, 1956, a little book in a popular series; then, thirteen pages on Zoroastrianism in Zaehner's own *Concise Encyclopedia of the living Faiths*, 1959. Now we have a large volume, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, part of the Weidenfeld and Nicolson History of Religions, 1961. But this is not yet the end, for the character of the series precludes quotations in the original

Pahlavi as well as discussions on textual criticism and other technical matters. These have had to be reserved, we are told, for a learned journal. But as it is, with its 359 octavo pages and its detailed index, the book is a wonderful piece of scholarship, offering a wealth of material not otherwise accessible in reliable translation. The author has drawn extensively, especially in the second part, Twilight, on all the Pahlavi works cited above, of which he has a first-hand knowledge. His book is thus assured of being of great use, be it only as a collection of material. But it is, of course, more than that.

As the title tells, it purports to give a coherent picture of the rise and decline of the Zoroastrian religion. More precisely – for the title could be misleading – it deals in its first part with 'the gradual adaptation of a prophetic religion to a still predominantly pagan society', and in the second 'with the working out, under the Sassanids, of the doctrine of the absolute goodness of God'.

The second part, as was to be expected in the circumstances just recalled, is the more valuable of the two. In the first one, which covers ground more familiar to most readers, the author is obviously less at home.

P. 34, the moral Dualism between *Aša* and *Druj* is said to reflect a concrete political and social situation. This might lead one to forget that this dualism had already its roots in Indo-Iranian times, since it was attested, as recalled a little further on, p. 40, in the Rigveda.

P. 35, in a good summary of the Gatha of the Ox (Yasna 29), the role of Vohu Manah is duly brought into relief. Nevertheless, Zaehner seems a little further on to have forgotten about this when he writes, p. 46, that it is quite impossible to assign any definite role to the Bounteous Immortals in the Gathas. However, he goes as far as to suppose that Vohu Manah at least was a personal invention of Zoroaster's (p. 49), and that Armaiti also is a concept developed by the Prophet; in the latter case he should have taken Vedic Aramati into account. Again, p. 50 we read that none of the Zoroastrian entities corresponds in name with the Vedic deities they are supposed to resemble, until we are told, p. 71 at last, of the correspondence between Av. *Armaiti* and Ved. *Aramati*, etc.

P. 50 again, Dumézil and his disciples are, strangely enough, accused of being indifferent to the acknowledged fact that the Aša of the gathas corresponds most exactly in etymology and in function to the Rta of the Veda. This is a serious distortion of a theory in which the *Aša-Rta* correspondence in fact plays a fundamental role.

P. 51, we read that the Manual of Discipline found at Qumran offers an almost exact parallel to the gathic doctrine of the Two Spirits. But there are differences, and in any case the Qumran doctrine reminds us rather of Zurvan than of Ohrmazd (cf. in this *Journal*, I, 1, Le Zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte).

P. 55, instead of 'but thou', as a translation of *θwat*, rather: 'now..., now...'.

P. 57, the Iranian origin of the Christian teaching of rewards and punishments seems a little too easily affirmed, and so is negated a Judaeo-Christian dependence on Zoroastrianism in its purely eschatological thinking (whatever this means), on the pretence that we have 'no evidence as to what eschatological ideas the Zoroastrians had in the last four centuries before Christ', as if there was not Theopomp's testimony!

P. 59, the trial by ordeal *certainly* refers to an ordeal to which the Prophet himself, etc.: the adverb is certainly unwarranted!

Chapter 2, The Seven Chapters, is an excellent exposition of this part of the Avesta – except for a small mistake on p. 62: it is not completely in prose, for there are a few passages in octosyllables.

P. 64, one sentence is worth quoting in full: 'It would, then, appear that for the Gatha of the Seven Chapters the Bounteous Immortals meant all the abstract concepts referred to both in the Seven Chapters and in the 'genuine' Gathas of Zoroaster.'

On the same page our attention is pertinently drawn to the fact that, in this text,

Aša is in the foreground, while Vohu Manah to which Zoroaster owed his inspiration has completely retreated into the background.

P. 65 we find this interesting remark, that the *ahurānīs*, the wives of Ahura, were relics of the old religion, when Ahura was not yet called Mazdā;[1] 'and this', Zaehner concludes, 'would tend to confirm the theory that Zoroaster took over the worship of the god Ahura, the Lord par excellence (...), but that, in adding the qualifying epithet 'Wise', he purified the whole concept and quite changed the nature of the old religion.'

Only p. 65, at last, is The Old Religion introduced.

P. 66, Zoroaster is said to have preferred to ignore the ahuras with the single exception of Ahura Mazdā. But on the preceding page, in the parenthesis not reproduced above, Zaehner had justly written: 'even going as far as to admit the existence of a plurality of 'lords''.

Same page and foll. an excellent parallel is drawn between Varuṇa and Ahura Mazdā, with the conclusion on p. 68 that "the Varuṇa of the Rigveda and the Ahura Mazdā of the Gatha of the Seven Chapters are the Indian and the Iranian derivatives of one and the same god."

P. 69, I am taken to task for calling Zoroaster's silence concerning Mithra a 'deliberate, hostile, passoniate silence'. But Zaehner himself gives as the most reasonable explanation of it Zoroaster's drastic reform, in which in order to make room for Ahura Mazdā as the one true god, *Mithra had to go*. Now if such an attitude towards a great god like Mithra is not deliberate, hostile, passionate, what is?

P. 71, Zoroaster is said not to have *substituted* abstract entities for personal gods but to have *done away* with all personal gods except Ahura Mazdā and *developed* the concepts of Truth, etc. This is precisely how I have formulated Dumézil's theory.

P. 72, a myth is reconstituted on a very slender basis. From the word *mitrāndruj* in Dātastān, question 63, Zaehner infers that 'originally it was not the Holy and the Destructive Spirits who brought life and death into the world, but Mithra and his antagonist who lies against him'. But this *mitrāndruj* vanishes altogether if we look at the text. For it is a correction, obtained by adding a vertical stroke after *mat* in *mat ān druj* 'this druj came'. As for the alleged parallel in Dātastān 90 it is illusory, for this passage is too difficult (West quoted it in the *Grundriss* as typical of Manušcihr's farrago) to serve as evidence: Zaehner's translation "until he who lies against Mithra who is the 'mover' came" contains two impossibilities. First, the construction of *candēnak* not with *druj* but with *mitrān* is unnatural; secondly, *mitrāndruj* is interpreted as if identical with *Mitrōdruj*, the regular representative of Av. *miθrō.drug-* (cf. Dēnkart 778. 15, Zaehner, *Zurvan*, p. 293!). But *mitrāndruj*, with its first term in the plural, can only mean 'breaker of contracts', *not* 'he who lies against Mithra'. And there is more: *mitrāndruj* is only one of the possible readings and a better sense is obtained if one reads (with *ān* in its admittedly rare phonetic spelling) *mat ān druj i candēnak* "(the essence of the sky, until) the shaking druj came" (cf. (Peshotan Anklesaria's unpublished edition, communicated by Menasce, and Behramgore Anklesaria's article in the *Irani Memorial Vol.*, 1943, p. 232 sq.)

P. 75, the interpretation offered of Av. *mazdāvara* 'whose choice is mazdā, i.e. whose choice is wisdom' would be acceptable if the word were an epithet of Mazdā himself, not, as is the case, an epithet of his name. On the whole, Zaehner has given here a masterly explanation of the Seven Chapters.

In Chapter 3, The Cultus, an illuminating distinction is made, not counting the religion of the gathas, between three different religions in the three main portions of the Avesta: in the Yasna, pantheism or rather 'animatism'; in the Yašts, polytheism; in the Vidēvdāt, dualism.

[1] Zaehner writes *Mazdāh*, but, after Kuiper's demonstration in this review, I (1957), p. 86–95, I think *Mazdā* must be preferred.

P. 82, the fourfold confession of faith at the beginning of Yasna 12 is excellently analysed and shown to prove that the condemnation of the daevas was not an invention of Zoroaster's: he inherited an ancient tradition of Ahura-worship which excluded the worship of the daevas.

P. 85 sq, Zaehner offers a detailed and convincing demonstration of his thesis, already propounded in *Teachings*, that Zoroaster condemned neither animal sacrifice in general nor the haoma cult as such, but only 'a form of animal sacrifice in which the sacrificial flesh was given to the laity to consume and in which, perhaps – to judge from the reference to the *burning* of the haoma – the sacrificial meat was sprinkled with the sacred fluid and then roasted.'

P. 88, the treatment of the name of the last demon is misleading in that Zaehner posits *Zairi*, quietly ignoring Bartholomae's interpretation of *zairica* (in the dual dvandva *taurvi zairica*) as Nom. Du. of *zairik-* (more probable than Nyberg's thematic *zairica-*, *Religionen*, 339) and postulating a redundant *-ca*.

P. 93, the bull as an emblem on Haoma's standard has been disposed of by Humbach, *Die Kaniṣka-Inschrift*, 1960, p. 27 (and already by Geldner, *Avesta, Pahlavi, and Ancient Persian Studies in honour of Peshotan Sanjana*, 1904, 199 sq.)

P. 94 sq. The sentence on Sraoša seems to imply that the gathas, in personifying Sraoša, started from scratch, whereas Dumézil has shown in Sraoša a Zoroastrian substitute of Indo-Ir. Aryaman: see *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, p. 60–65. This same passionate ignorance of Dumézil's work deprives Zaehner of the clue to the Mithra-Sraoša-Rašnu triad: 'How this close association came about is not easy to see,' he declares on p. 111. But it is easier to see if one takes into account Dumézil's book, p. 61 sq., and his article on *Viṣṇu et les Maruts* in *Journal Asiatique*, 1953, 1 sq.

With Chapter 4, Mithra, we pass to the religion of the Yašts. We have been warned, p. 16, that of all the deities that had made their way into the later Avesta, only Mithra would be dealt with, the others being far less important. Nor shall we find any account of the third religion distinguished above, the dualistic system of the Vidēvdāt, for the candid reason that it is unattractive.

On the other hand, the treatment of Mithra is carried over well into the next chapter, as we shall see further on.

P. 100, line 14 from bottom, we are told that both Mithra and Anāhitā surely belonged to the class of the ahuras. But this is surely not evident, as far as Anāhitā is concerned.

P. 102 sq., Zaehner combats the position of those who, like Gershevitch and Thieme, want to derive all Mithra's characteristics from the etymology of his name: 'Contract'. He vindicates the current opinion that several traits of Indra have been taken over by Mithra (and by Verethraghna). Gershevitch's rejection of what he calls 'a reckless identification of gods that never had anything to do with each other' is in turn rejected as 'marvellously unhelpful'. "The *fact*, not for once the theory, that certain characteristics of the Vedic Indra reappear not only in the Avestan Verethraghna but also in Mithra himself, does not mean that anyone is trying to graft anything on to anything else, let alone to open the door to reckless identifications. It is a phenomenon that calls for an explanation." And this, at the same time a clue to the Mithra Yašt, is to be sought in an attempt, on the part of the daeva-worshippers, after the success of the ahura-religion in Zoroaster's reform, to come to terms with their former rivals. Since Zoroaster had appropriated the first of the two Ahuras as the Ahura par excellence, whom they called Mazdā, it remained for the daeva-worshippers to appropriate the other of the two, namely Mithra, and make him the centre of their religion. This amounts to saying that certain daevic ideas now clustered around the figure of Mithra, either as a god in his entourage – Verethraghna – or as traits of his own character.

With the help of this clue, the Mithra Yašt is then analysed in detail, p. 105 sq., and this, together with the study of the significance of this text from the point of view of

religious history, forms the bulk of Chapter 4. It is excellent – apart from a somewhat hazardous comparison, p. 106, of the Ahura-Mithra relationship with the Christian one between the Father and the Son.

With Chapter 5, Mithra-Yima-Mithras, we sail into much more insecure waters. Its main object is to elucidate the origin of the Mithras of the Roman Mysteries and to explain why he came to be the slayer of the bull. Although perhaps Zaehner's favourite, this chapter is certainly the most difficult for specialists to accept, and for the layman to follow.

It begins with an illuminating study of the daeva-worship, of which the Mysteries were an offshoot. This is based, first, on a Pahlavi gloss to Yasna 32.11, and secondly, on Plutarch's testimony about the cult of Horomazes and Areimanios (Zaehner maintains the Omomi-Haoma equation against Benveniste's rejection, which, he says in his outspoken manner, 'need not be taken seriously').

P. 126, Zaehner calls to question the use of relatively late Indian evidence (from the Yajurveda and the Śatapathabrāhmaṇa) to account for Mithra's apparent reluctance, on most reliefs of the Mysteries, to slay the bull, and he forthwith embarks upon his own interpretation, based chiefly on Iranian sources, and unrolls it in four stages.

The first text invoked is the gathic passage about Yima's sin of giving men portions of the ox to eat. This, at least, is the traditional interpretation of this obscure text, of which several other analyses have been proposed of late, notably by Humbach, Schmidt, Lentz, all of whom tend to take *gāuš* (a nominative) and *xᵛārəmnō* (*not* a causative) at their face-value. Zaehner simply ignores these attempts. Then, p. 134, he finds most strange that Yima's sin of distributing meat to the people should have been almost entirely forgotten, except for the Pahlavi Yasna, but he fails to draw the necessary conclusion as to the uncertainty of the traditional rendering of the gathic passage. It is a pity anyhow that such an ambitious theory as that which follows should have as its corner-stone such a controversial text.

Zaehner sees striking resemblances between the rite attributed to Yima and the Mithraic bull-sacrifice: "the principal purpose of the first was (according to the Pahlavi gloss) to secure immortality", and this was 'almost certainly true' of the second. But, with the Indo-Iranians this must have been true indeed of every sacrifice, and in the Roman mysteries it was admittedly not quite certain. As for the sacrifice taking place in a cave, it is far from certain that by those 'who spoke of the sun as the worst thing for the eye to see' Yima's adherents were meant.

Then there are three cases of the bull-sacrifice in the Pahlavi books. 1) Ahriman's slaughter of the Bull, which resulted in the production of all animal and vegetable life. So too, apparently, on the Mithraic monuments. 2) The bull-sacrifice at the end of time, which is to bring immortality to all men. So too with Mithra's sacrifice of the bull (see above). 3) The bull-sacrifice of Man's first parents, as told in Gr. Bundahišn 103–104. The presence of a dog and a carnivorous bird at the sacrifice and the participation of the daevas indicate that this sacrifice is indeed the original of the bull-sacrifice celebrated in the Mysteries of Mithras. So far so good – provided we leave Yima out of the picture. But the difficulty begins, as Zaehner is the first to admit, when he brings us back to Yima.

He finds, among several curious parallels between RV and Av., one point in common between Yama and Mithra, namely their ownership of *gavyūti*/*gaoyaoiti*. But this is hardly sufficient to establish an intimate bond between them. (This term, by the way, has been elucidated of late by Benveniste, who has shown in *Journ. Asiat.* 1960, 421, that is not so much 'pasture-land' as 'right of grazing, guaranteed by the law'.) Nor is their association with the sun a proof of mutual connexion.

But Zaehner's chief argument lies in Varuṇa's associations. It can be expressed in a kind of syllogism:

(1) Varuna is associated with Mitra;

(2) Varuṇa is associated with Yama;
ergo (3) Yama replaces Mitra.

The weakness of this reasoning should be evident. It is true that Varuṇa forms a constant pair with Mitra and that he is, on the other hand, occasionally (in the three passages quoted by Zaehner) mentioned together with Yama. But does it follow that his two associates are identical, or even closely similar? Zaehner finds this confirmed in the etymology of Yama's name, the 'twin': he is 'tempted' to see in him the 'twin' or double of Mitra.

This would seem to be borne out, on the Iranian side, by the fact that both Yima and Mithra are connected with the sun and that both are said (in Yt 19.32,33; Y 9.5, and in Yt 10.50 respectively) to preside over a marvellous abode, exempt of cold and heat, the main difference – not the only one – being that Mithra's is a heavenly paradise, Yima's an earthly one. It is true also that when he committed the 'lie', according to Yt 19.35 his 'kingly glory' departed from him and was received by Mithra.

But Zaehner prolongs the parallel yet further – in two stages. First, from the alleged identity (discussed above) of the sacrifices of Yima and of Mašye and Mašyane he infers that Yima's sin was that he sacrificed to the daevas as well as to the ahuras, but that whereas Mašye associated the Destructive Spitit with the Wise Lord as cocreator, Yima so associated himself. This leads to attributing to Zoroaster an assimilation of Yima with the Destructive Spirit, or rather the radical reformulation of a more ancient myth in which Yima performed the life-giving sacrifice of the primal bull, and its transformation into a myth in which Angra Mainyu the Destructive Spirit takes the place of Yima.

Further, since Yima means 'twin' and since the only twins known to the Avesta are the Two Spirits, Zaehner is led to postulate, interrogatively: was Yima originally Mithra's twin? And if so, was he the prototype of Angra Mainyu, the Destructive Spirit?

Zaehner finds confirmation of this admittedly preposterous proposition in an array of late sources which at first look impressive but which in fact only confirm the solar nature of both Yima and Mithra. In the first these of texts, a New Persian poem published by Spiegel, Yima asks for *mihr* and a throne and a diadem, a phrase in which *mihr*, despite Zaehner's contention to the contrary, hardly means more than 'the sun'; in Beruni's Chronology, the Noruz is said to have been instituted by royal Yima who rose like the sun, 'and the people marvelled at the rising of two suns'; thirdly, the sources concerning the Mihragan show that Noruz and Mihragan are closely similar feasts, celebrated at six month's distance.

From the intimate connection thus upheld between Mithra and Yima Zaehner finally concludes that the prophet 'may have moulded anew the myth of the two twins (Mithra and Yima) and transformed Mithra into the Holy Spirit and Yima into the Destructive one', and it is then 'at least intelligible how Mithra should take over the life-giving sacrifice from Yima when the ancient cult finally made its way into the Roman Empire.' And this answers the question formulated four pages earlier, p. 136: why is it Mithra who takes charge of Yima's departed glory? It is because Mithra must carry on the work of his twin brother and renew the sanctifying and fructifying sacrifice of the bull that Yima had inaugurated.

This is an interesting construction, attractively put forward. But it rests on shaky bases. First there is, as we have seen, the obscure passage about Yima and the bull; then there is the absence of proof that Yama and Mitra were especially connected; then – last not least – there is the interpretation of the twins in Y. 30.3 as originally Yima and Mithra. If *yāmā* did correspond to Yima, which is far from certain (for why the difference in spelling?), one would expect his twin to have been his sister. Now Zaehner does recall, p. 137, the fact that 'both in the Indian and the Iranian traditions Yama-Yima is supplied with a sister-wife, but in neither case does the female twin ap-

pear to be original.' One would like to know on what arguments Zaehner bases this inference. It would seem, on the contrary, that the parallel appearances of this Yami-Yemag on both sides, with the same incest-motif, speak for an Indo-Iranian origin.

The Chapter is rounded off by a new, ingenious etymology of *Cautes* and *Cautopates*, based on Dēnkart 810.13–811.12.

In Chapter 6, Fravaši-Vayu-X^{v}arenah, the religion of the Yašts is further elucidated. The chapter is of course based on Yašts 13, 15, and 19, and starts with an explanation of the Fravašis, but this is suddenly cut short, to be taken up again on p. 269, a procedure which, to the layman at least, must be confusing.

In the discussion of Vayu, Zurvan duly makes his first appearance in the book.

The section on X^{v}arenah is based on Bailey's 'demonstration' that the basic meaning of this word must be 'welfare, well-being, or fortune'. I may be allowed to refer on this point to my article in *AION*, 1963. One fails to see, on the other hand, how Zaehner can come to understand the x^{v}arenah as 'the final cause', an un-Iranian notion.

With Chapter seven, Achaemenids and Magi, the last one in the First Part, we leave the Avesta for the Old Persian Inscriptions, supplemented by the testimonies of Greek authors. It does not pretend to solve the problem whether the Achaemenids were *zarathuštri*, confessed disciples of the prophet Zarathustra. But it does show how the Prophet's original teaching must have been altered in order to fall more in line with the popular religion of the Iranian masses. This can only have resulted from a pressure exercised from above by the Achaemenian kings.

A few statements seem unwarranted. One such appears on p. 154: 'Xerxes seems to have proscribed the daevas throughout the empire.' It is far from certain that Xerxes ordered the destruction of more than one *daivadāna*. The test of his inscription, quoted in translation on p. 159, is ambiguous: 'there were places' or 'there was a place'. I may be allowed to refer to my *Religion de l'Iran ancien*, 1962, p. 156, and to the *Cyrus centenary volume*, to be published in 1964(?).

P. 157, it is not clear what is meant by the Bounteous Immortals having too long been regarded as an essential feature of primitive Zoroastrianism. Were they not obviously so in the gathas, although their collective name was not used until the Seven Chapters?

P. 160, on Xerxes' un-Zoroastrian acts, see *Cyrus Centenary Vol.*

P. 162, the hoary argument is once more repeated that the Median Magi must have been responsible for the Vidēvdāt. Why then is only Ragai mentioned there, not Ecbatana, the great Median capital?

P. 168, we find a statement anticipating the Second Part: the Zoroastrian orthodoxy is said to be nearer to the spirit of Zoroaster than is the thinly-disguised polytheism of the Yašts. This is true of the Pahlavi books, which, in so far as they are datable, go back only to the 9th century A. D. But, to judge from the surely Sassanian documents, viz. the reliefs, coins, crowns, etc., the Sassanian religion was, on the contrary, nearer to the Yašts than to the gâthâs.

P. 169, it may be that the *pyraithoi* were an exact translation of the Avestan *athaurvan*, but this cannot be asserted without discussing Wikander's thesis to the contrary, although the two words can eventually be reconciled (see Liebert, *Die Indo-Europ. Personalpronomina*, 1957, p. 9).

Part II, Twilight, opens up with Chapter 8, In search of an Orthodoxy. It appears that it was chiefly to combat Christianity, Manicheism, and Zurvanism that the Sassanian kings tried to establish an orthodoxy.

P. 175, in the first lines of the quotation from the Dēnkart, Menasce's criticism, in *Une Encyclopédie mazdéenne*, 1958, p. 2, note, should have been taken into account.

P. 176 and elsewhere, instead of *Tansar*, read preferably, in the light of the new epigraphic evidence, *Tosar* (Menasce, *ibidem*, p. 57).

P. 179 sq., new evidence is extracted from Ghazali and Baghdadi respectively about the Mazdean dualists and the monotheists.

The idea that Zurvanism alternated all through the Sassanian period with epochs of Mazdean reaction, first put forward by Wesendonk, *Das Wesen der Lehre Zarathustras*, 1927, p. 19, then expounded by Zaehner in his *Zurvan*, was combated by Mary Boyce, *Some Reflections on Zurvanism*, in *BSOAS* 1957, p. 305. Zaehner has taken due account of her criticism. For instance, she doubted that the zandiks persecuted by Kartēr were the dahris or materialists described by the Škand Gumanik Vicar. Zaehner replies, p. 186 sq. and 197, that this seem certain because Kartēr makes a point of affirming the very doctrines that both zandiks and dahris deny. The zandiks or dahris, then, represent the materialist variety of Zurvanism.

Miss Boyce disputed the alleged orthodoxy of Āturpāt. Zaehner, p. 187, shows him to have been a strong dualist. His greatest enemies, over whom he triumphed, were the Zurvanite fatalists.

A third type of Zurvanism was the mythological or 'classical' one, which taught that Zurvan, Infinite Time in a personalized form, was the father of Ohrmazd and Ahriman. The next chapter, 9, is devoted to exploring the origin of these three different varieties of Zurvanism.

The first two seem to reflect the influx of philosophical ideas both from Greece and India and astrological beliefs from Babylonia, whereas the third one, which underlies Mani's choice of Zurvan for a name of his own 'Father of Greatness', is genuinely Iranian.

Materialist Zurvanism, studied p. 198 sq., seems to develop an Indian idea along Aristotelian lines. Its doctrine of creative evolution (in four stages, without a creator) is illustrated by several passages of the Dēnkart, already partly edited by Zaehner in the *BSOS* and in *Zurvan*. This evolutionary scheme was then adapted by the orthodox and sujected to the control of Ohrmazd, as can be seen in other passages of the same work, notably 120. 16–20, here for the first time made accessible in translation (p. 204), 98–100, etc.

Fatalist Zurvanism (p. 205 sq.) is represented chiefly by the Mēnōk i Xrat.

Classical Zurvanism, preserved in Eznik and others, was never condemned by orthodoxy, except in the Dēnkart passage commenting on Yasna 30. 3. It is represented, in an attenuated form, in the Mēnōk i Xrat, in Zātspram and elsewhere.

The study of this third variety of Zurvanism spills over into the whole next chapter: Classical Zurvanism, which investigates it both in unorthodox sources and as traces in orthodox ones.

Three tenets of Zurvanism were inassimilable by the orthodox (p. 214): first, that the twin spirits are good and evil by choice (which, curisously enough, is nearer to Zoroaster's own view than was the latter-day orthodox one); secondly, that Ohrmazd is neither omnipotent nor omniscient; thirdly, that Ahriman is intelligent and reigns over this world for 9,000 years.

Zurvanite cosmogony is closely akin to those in the Upanishads. From an undifferentiated One all duality proceeds, including the pairs of opposing qualities: hot and cold, wet and dry, and the polarity of male and female (see the Ulemā, Eudemus, Hippolytus, the Dēnkart). Only then do Ohrmazd and Ahriman appear (in the Ulemā and Eudemus).

We do not see clearly where the philosophical synthesis announced on p. 215, line 4, will be actually passed on to. Perhaps it is on p. 217, just after the paragraph devoted to the Gayomarthiya.

In Sassanian Zoroastrianism (p. 218) two orders are distinguished: the order of nature and the order of intellect and will. Both proceed from the One through the Spirits of life and of darkness, as we have just seen, i.e. through the emergence of the Finite from the Infinite, a process differently conceived in the Škand Gumanik Vicar

and in the Dēnkart. As for the second one, the question put on p. 218, how did intellect develop out of the One, is only answered p. 220 sq., on the basis of the Dēnkart.

Then comes the investiture of Ahriman and Ohrmazd with their respective weapons or instruments. To Ahriman, according to Zātspram, Āz is delivered by Zurvan. As for Ohrmazd, his weapon or robe was bestowed on him , in the orthodox version, 'by his own dispensation through finite Time'. Zaehner rightly infers, as he already did in *Zurvan*, that 'in the original legend both weapons or robes must have been in the gift of Zurvan-Time'.

Ohrmazd's weapon is called *asrōk karp*, a term which was usually translated by 'priestly form' until Zaehner, in *Zurvan*, read it *asar karp* 'endless form'. Neither interpretation is satisfactory and I have elsewhere proposed a new one: 'form of fire' (see *East and West*, 1962 and, in more detail, *Unvala Memorial Volume*, to appear in 1964).

As for Āz, at once 'concupiscence' and 'wrongmindedness', she closely resembles her Manichean namesake; she could be a borrowing from Buddhism (p. 229).

The origins of Woman was dealt with in Theodore bar Konay, the Bundahišn, and Zātspram. The latter author is lacunar: we are not told to whom the Whore joined herself. Zaehner formerly thought that it must have been the Righteous Man. This idea was challenged by M. Boyce, BSOS, 1957, XIX, 313–14, and Molé (a pupil of Menasce's, thus representing another branch in the revived study of Pahlavi) argued in *Un ascétisme moral dans les livres pehlevis?*, RHR 1959, p. 145 sq., that it was with Ahriman that the Whore united herself. Now Zaehner admits it must have been with both successively.

The study of Zurvanism is concluded in Chapter eleven, Zurvan, dealing with the god himself. He is a sevenfold god and each of the seven aspects of his complex nature has three facets. But we miss a reference to the epithet τετραπρόσωπος. He is studied, in succession, as Infinite Time, as finite space and finite time embodied in the macrocosm; as the god of fate, as the god of death, as the god of the resurrection.

The testimony of Firdousi on Fatalism is quoted and analysed, and it is shown how this attitude was challenged and overcome by orthodox Āturpāt, as well as by other Pahlavi authors.

Zaehner now proceeds at last to give, in the last four chapters, his picture of orthodox Mazdeism, for which the preceding chapters have provided the necessary backdrop. In this consists the chief originality of his exposition, as was to be expected. It is an enduring contribution to the investigation of Mazdeism.

We see, p. 249, how the problem of the infinite, squarely faced by the Śkand Gumanik Vicar (as we were told earlier on, p. 218) was apparently not understood by the author of the Bundahišn.

Further, Ohrmazd's four hypostases are interpreted in the light of Zurvan's complex nature (as analysed p. 236).

In the section on the First Creation, the identity of the *asrōk karp* with the form of fire is recognized, p. 249. This is one of the arguments I have used to interpret *asrōk karp* as meaning precisely that.

P. 250, it appears from Bundahišn 16, 1–12, that the roles of Zurvan and Ohrmazd are reversed 'for now it is no longer Zurvan who is father and mother of Ohrmazd; Ohrmazd is father and mother of Zurvan as finite space and macrocosmic man.'

Further on, same page, the duration of the whole cosmic process, 12.000 years, corresponding to the twelve Signs of the Zodiac, seems yet another Zurvanite trait.

P. 251, the doctrine of the weapons of Ohrmazd and Ahriman, previously studied in the Zurvanite context, p. 223 sq., now appears in its orthodox version.

Further, we see that Infinite Time, which is also Infinite Space, 'whether in orthodoxy or in classical Zurvanism is a principle independent of both Ohrmazd and Ahriman.'

P. 255, Ahriman creates lying speech, then Ohrmazd creates true speech: this reflects the order which in the Zurvanite myth makes Ahriman precede Ohrmazd.

Whereas the material creation was created with the aid of Vay of the long dominion, that is finite Time-Space-Matter, the Bounteous Immortals were created solely by Ohrmazd.

The material creation takes place in the following order: the sky, water, the earth, plants, cattle, and man, as attested in the Bundahišn and alluded to in Dēnkart 278, 7. Zaehner, p. 258, finds this order puzzling because it does not tally with the correspondences between the Entities and the material creation. But the reason why they differ is because the latter analyse the world in its present state and, we may add, on the basis of the old socio-religious tri-partition, whereas the other series is a genetic one, telling how the world was produced. "The sky, for one thing, Zaehner writes comparing the two orders, has no counterpart among the Entities, whereas the metals, the counterpart of the Kingdom, and, much more strangely, fire, the counterpart of Truth, do not appear among the original six creations at all". Now, the sky does not appear among the Entities because they *are* the sky, so to speak, or at least are all of them *in* it. Similarly, fire is absent from the 'six original creations' because it is the very basis of them and is present in each. Here is how it works: fire, in the form of lightning, is in the *sky*; it comes down as rain – as a result of the fight between the Vazišta fire and the demon of storm, Spenjagrya – in the form of *water*, which falls down on to the *earth*, on which grow the *plants* containing fire; then it passes into the *animals* and *man*, at once because they feed on plants and because of the fiery semen which is the source of their animal warmth. As for the metals, they have of course no place in this order because they have no part to play in this process of life-development. (See *East and West*, 1962)

P. 260, in the quotation from the Dātastan, question 63, not only should 'Endless form' be replaced, as ever, by 'form of fire', but there is then no need to resort, for *šem* (=*nām*), to the reading *dām* which can only yield a far-fetched sense ('creaturely existence') unattested anywhere else. The form of fire, the text tells us, was called Ohrmazd: this is, I think, another trace of the Zurvanite myth, also reflected in Manicheism, in which Zurvan was the supreme god who created Ohrmazd (in Manicheism, Primal Man).

The sky is a fortress against Ahriman's attack; but Ahriman succeeds in penetrating it. (On p. 262 one misses a reference to Plutarch's account of the piercing of the world-egg.) But it will be his prison. This is told by Zātspram and recalled in the beginning of Chapter 13, entitled Man. After the Bull and Gayomart have been killed by Ahriman, life springs again from their dead bodies, and mankind is born again.

P. 269 sq., the study of the Fravaši, cut short earlier on, is taken up again and illustrated with at least one text not utilized by Bailey in his *Zoroastrian Problems*, 1943. But her original function is now declared 'not al all clear'. Indeed it is not if one deprives oneself – willingly or not – of the light shed on the matter by Dumézil and Barr (quoted in *Anthropologie religieuse*, 1955, p. 96).

P. 276, line 5 from bottom, the translation should read: The man enjoys bodily health who enjoys health of soul.

Chapter 14 is entitled The Religion and the King and starts with a plain treatment of the subject. But from p. 285 and for eleven pages it seems to deal with something different: the Doctrine of the Mean. The mean is differently interpreted. It is, for one thing, virtue as the balance between contrary vices. Since it is found, in this sense, in Aristotle it is declared, p. 286, to be a direct borrowing from Greece. But it is also prominent in Chinese thought. Would Zaehner contend that the Chinese too borrowed it from Greece?

Be it as it may, the mean is shown to have taken over, in Sassanian times, the function of all the Bounteous Immortals.

The mean is also, in the Bundahišn, the Mēnōk i Xrat and elsewhere, the treaty concluded between Ohrmazd and Ahriman, and as such it is identical with finite Time. In the Dēnkart it has rather the meaning of a sound balance between excess and deficiency as an essential condition of good government, an appanage of good kings. This brings us back to the subject of the chapter. But a more general topic is soon embarked upon again: Wisdom or Reason in Man and God and its lack in Ahriman and in concupiscent men; then the Good Religion, identical with the Creator's Wisdom, which again brings us back to the royal theme, for religion, as the principal instrument for bringing about God's will, needs the cooperation of the king. Religion and Royalty are thus theoretically inseparable: Royalty is the material complement of the Good Religion. "This near identity (Zaehner writes, p. 298) which the Zoroastrians themselves admitted had been fatal to their religion once the Iranian monarchy collapsed, was nevertheless firmly embedded in their thought."

P. 299, hope was possible in the final victory "because the Good Religion was the eternal Logos of God": the use of a term like Logos, so rich in special meanings in the Greek and Christian contexts, might be misleading.

P. 300, the translation of the Dēnkart passage, 292 sq., differs from that given *Zurvan*, p. 174.

Chapter 15 and last, The End, might have been extended to fit the importance of the subject. There is, in the first place, not a single allusion to the eschatology of the 'Hellenized Magi'. Inside Mazdean orthodoxy, on the other hand, the mention of Vohu Manah's role as psychopomp, p. 306, seems too brief; other lacunae will be pointed out further on.

The personal eschatology – the fate of the individual soul – fills the first six pages, half of which are taken up by a quotation from the Mēnōk i Xrat.

Then comes the Final Rehabilitation, the last phase in Ohrmazd's master-plan for the overthrow of Evil and, according to Zātspram, the last of the three phases that make up the history of the cosmos: creation, the progress of religion, rehabilitation. The treatment of this subject draws on a variety of texts, from the Bundahišn and the Dēnkart to the Dātastān, the Pahlavi Rivāyat (what Zaehner calls the Fraškart Rivāyat is PR 48), the work of Zātspram and the Memorial of Žāmāsp. He could have added the Vohuman Yasn or Bahmān Yašt, the Fravartin Māh and the Ulemā i Islām. As it is, the picture is a composite one, since each author put the emphasis on different figures or traits, with some discrepancies.

Zaehner distinguishes a Zurvanite tendency in Ahriman's final humiliation at the hands of Āz, as told by Zātspram, the PR and (but where?) the Bundahišn. In contrast, he gives Manušcihr's explanation of the collapse of the process of evil.

P. 316, Christianity is said to have inherited from Zoroastrianism the dogma of the resurrection of the body. This would need a demonstration.

There is no consensus among Pahlavi authors as to whether Ahriman will be reduced to impotence (Dātastān 36. 99, to which me may add Mēnōk i Xrat 8.11–15) or be dragged outside the sky and his head cut off (Žāmāsp 17.16; add Fravartīn Māh 38).

P. 317, I am not sure I understand Ohrmazd's 'characteristic courtesy' in entrusting the Resurrection of the body to Saošyans.

The phrase 'Final Body' (*tan i pasēn*) is here, to my knowledge, for the first time accounted for. It is the counterpart of the 'first body' which is one of the names of the macrocosm in the cosmogony according to a Dēnkart passage.

Zaehner finds the description of the resurrection life disappointing, but he at least makes the most of Zātspram's, the PR's and, above all, Manušcihr's treatments of the subject.

Many episodes have been left out, as for instance the role of Mithra, the coming of Ašavahist, Keresāsp's killing of Aždahāk, the meeting of Xosrau and Vāi, the fall of

Gocihr (which has been elucidated by B. Geiger, *WZKM* 1933, p. 108 sq., see my *Religion de l'Iran ancien*, p. 351), and many difficulties as well, like that arising from the disparity between two dogmas, the immortality of the soul and the resurrection of the body. So there is room for a new, more detailed treatment of the Mazdean Apocalypse.

However, at least one position should have been briefly mentioned. Zaehner duly insists, both in his account of Zurvanism, p. 221 sq., and of Mazdean orthodoxy, p.252 sq., upon the common doctrine that the universe does not revert to its own source, which is the undifferentiated, for 'those things which Ohrmazd created at the original creation will not change' (Bundahišn 9). Again Zaehner stresses the fact, p. 321, that in the union of the separate wills with the will of God, each person remains himself'. Now, in one passage of the Dēnkart (534. 7–8) it is taught that 'Ohrmazd will at last take back to himself all the creatures that are created by him'.

In the Bibliography, which makes pleasant reading, we note one lacuna on p. 342: al-Ghazali, see p. 331, note 3 to chapt. 8.

P. 346, of all Dumézil's books only *Naissance d'Archanges* is quoted (with the strange mention of Abbeville for Paris). It is stated that Dumézil remains unmoved by the 'heavy and constant fire' levelled at his work. Now if there is one scholar who takes account of criticism and proves ever ready to modify his views, it is he, as can be seen throughout the development of his research. Zaehner should at least have cited – and read? – *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris 1952 and *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.

P. 347, a number of books on the supposed relationship of Zoroastrianism to Judaism, Platonism and Christianity are cited and said to be all of them highly speculative. This is misleading in the case of some of them, like Koster's and mine, which precisely endeavour to reduce to its reasonable minimum the relationship in question.

An Appendix quotes a long passage from Henning's *Zoroaster*, 1951, directed at Nyberg and Herzfeld. It was, no doubt, in its time, a brilliant piece of polemics, but to reproduce it was, to say the least, unnecessary.

Zaehner apparently does not believe in sending proofs to his colleagues, even when they ask for them. He would otherwise have been spared two slips: p. 108 and 117 *Cištā* for *Cistā* and, p. 175, Boghaz Köy instead of the Nimrud Dagh!

The misprints are remarkably few: p. 257, read Ahuna Vairya; p. 347, Autran.

The illustration is excellent, from a facsimile of a page of the Avesta to photographs of ceremonies of marriage and *Naojot*. But nr. 9 is not clear enough; about 27 we should have been warned that the head of Mithras is restored (perhaps in a wrong position); similarly about 29, that the identification with Anāhitā is conjectural – and probably anachronic! Nr. 31, cf. Macdermot, *JRom Stud.* 1954, p. 79 sq.: "The person kneeling in front of Sapor is not Valerian, but Philip the Arab." – Nr. 34 is, of course, upside down.

J. Duchesne-Guillemin

Armas Salonen, *Hippologica Accadica*. Helsinki, Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B Tom. 100, 1956. 318 Seiten, XX Tafeln.
Annelies Kammenhuber, *Hippologia Hethitica*. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1961, 375 Seiten.
Richard Hauschild, *Über die frühesten Arier im Alten Orient*. (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Kl., Bd. 106, Heft 6). Berlin, Akademie-Verlag, 1962. DM 3,20.

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

ART ET RELIGION SOUS LES SASSANIDES

L'art achéménide, essentiellement royal, n'avait rien de spécifiquement zoroastrien, ce qui ne saurait surprendre si l'on se rappelle que le zoroastrisme n'avait pas encore, en ce temps-là, la position officielle qui allait être la sienne par la suite.

L'orthodoxie mazdéenne a commencé à s'établir sous les Arsacides; elle s'affirme nettement dès les premiers Sassanides. On ne peut manquer d'être frappé du manque de relation, à cette époque, entre les textes sacrés et les monuments.

Les monuments ne semblent jamais illustrer l'Avesta, qui ne nous sert en rien pour les interpréter. C'est que, plus que jamais, l'art est royal avant d'être religieux. On peut poser en thèse qu'en vertu d'une sorte de puritanisme qui annonce celui de l'Islam, ni les temples du feu ne s'ornaient de figurations, ni les instruments du culte, tel le vase à feu, ni les livres sacrés, ni les vêtements sacerdotaux non plus; tandis que le vêtement du roi, comme on le voit à Tāq-i Bostān, pouvait être orné de personnages.

C'est pourquoi la plupart des scènes ou récits sacrés qui se seraient prêtés à figuration, tels le choix primordial, l'assaut d'Ahriman, la lutte des deux Esprits pour le X^{v}arenah, ou celle de Tištrya et d'Apaoša, l'âge d'or de Yima et son refuge, le meurtre du dragon Aži Dahāka par Θraētaona, le vol du nautonnier Parva transformé en oiseau, la naissance du prophète et les grands actes de sa vie, l'avènement des sauveurs futurs, la résurrection des corps, etc., ne furent jamais représentés. Ils n'intéressaient pas la royauté.

Si, sur quelques reliefs de cette époque, Ohrmazd nous est montré foulant, sous les pieds de son cheval, Ahriman, c'est comme un modèle pour le roi qui lui fait face et qui, en une scène symétrique de celle-là et comme la réfléchissant dans un miroir, terrasse son propre ennemi (Pl. I).

Si l'autel du feu, qui figure sur presque toutes les monnaies, est parfois décoré, c'est d'insignes royaux – rubans ondulés ou pattes de lion qui assimilent l'autel à un trône (Pl. II, fig. 1). L'autel ainsi arrangé, et que je ne crois pas qu'on ait jamais interprété, ressemble en effet au trône de Darius tel qu'il figure à Persépolis (Pl. II, fig. 3). Le feu, en particulier le feu Varhrān, était honoré comme un roi. Il l'est encore aujourd'hui dans les temples de Bombay: une couronne est suspendue au dessus de lui, et le bois dont il s'alimente est disposé en forme de trône (fig. 1).

Sur certaines monnaies sassanides on voit, dans le feu de l'autel au pied duquel se tient le roi, une tête comme lui couronnée et qui, précisément puis-

qu'elle apparaît dans le feu, symbole mazdéen de l'âme immortelle, semble être la royale fravaši (Pl. II, fig. 2). Mais on trouve également, dans ce feu de l'autel, le dieu du feu, et aussi Anāhitā, qui reparaît sur des scènes d'investiture royale.

A Naqš-i Rustam, Anāhitā investit Narseh (Pl. III, fig. 1); à Tāq-i Bostān, elle prend part à l'investiture de Xosrau II (ou de Pērōz). (Pl. III, fig. 2). Ce sont là les deux plus incontestables portraits de la déesse; dans le second cas, elle porte un manteau, comme l'enseigne l'Avesta, et telle que la montre aussi le cylindre-sceau, d'époque achéménide, du musée de Moscou [1] (Pl. III, fig. 3). Elle apparaît aussi coiffée d'un bonnet à bec de rapace sur deux monnaies de Varhrān II, dans l'acte de donner à celui-ci l'investiture (Pl. IV, fig. 1).

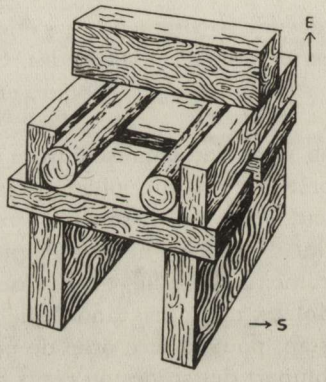


Fig. 1

Les autres identifications de la déesse sont moins sûres. Ici on la reconnaît, semble-t-il, à l'arcade qui l'entoure; ailleurs au fruit ou à la fleur qu'elle tient, ou à un oiseau (Pl. IV, fig. 2); ou encore à des attributs royaux.

Si une telle femme figure en plusieurs exemplaires sur un même vase (Pl. IV, fig. 3), on ne peut plus y voir la déesse: on propose, mais c'est une solution de désespoir, d'y reconnaître ses prêtresses, dont nous savons seulement qu'en Asie mineure, elles se livraient à la prostitution.

Une solution à cette difficulté a été présentée par Dorothy Shepherd, qui interprète les quatre femmes, sur un flacon du Cleveland Museum, comme quatre aspects d'Anāhitā, respectivement représentée comme déesse de l'eau, de la végétation, de l'agriculture et de la fertilité. Mais, comme le remarque justement Ettinghausen [2], il est inhabituel que l'art sassanide représente un même personnage plusieurs fois dans un même ensemble.

(1) A. Strelkow, *The Moscow Artaxerxes cylinder-seal* « Bull. Amer. Inst. Iran. Art and Archeol. » 1937, p. 21, fig. 5.

(2) Ars in Virginia, VIII, 1-2, 1967-68, p. 30, fig. 5.

Selon une autre hypothèse, émise en 1926 par le savant russe Orbeli et reprise par Kamilla Trever, L.-I. Ringbom, Vladimir Lukonin, etc (3), le motif des femmes sous des arcades reflétait le type architectural de temples d'Anāhitā. De ces derniers, nous n'avons aucune description, aucune ruine qui puisse confirmer cette hypothèse. Le temple de Kangāvar a des colonnes, mais il n'y a pas trace d'arcades. On en est réduit à supposer que, comme beaucoup de *nymphaea*, temples gréco-romains aux divinités des eaux, les temples d'Anāhitā peuvent aussi avoir été des temples ronds à colonnes.

Le témoignage de l'Avesta est insuffisant: les temples auxquels le Yašt d'Anāhitā fait allusion ont de nombreuses colonnes, mais rien ne dit que ces colonnes aient été extérieures, ni qu'il y ait eu des arcades. Le temple dit des Frātadāra, allégué par Mme Trever, avait quelques colonnes, mais n'était nullement péristyle; de plus, le nom d'Artémis parmi les divinités énumérées sur l'inscription lue par Herzfeld en cet endroit (mais aujourd'hui disparue) ne suffit pas à faire attribuer le temple à cette déesse. Le *tempietto*, petit temple rond péristyle étudié par Strzygowski dans des miniatures arméniennes, n'a pas d'arcades. La décoration de ses colonnes ne rappelle pas celle des arcades des vases sassanides. Finalement, les formes féminines représentées sous ces arcades ne ressemblent nullement à des statues, comme ce serait le cas, il me semble, si ces vases suivaient des modèles architecturaux. Nous avons peut-être simplement affaire au harem du grand roi, ou aux servantes de son bain.

On aurait quelque raison de reconnaître Anāhitā en cette femme enlevée par un grand oiseau (Pl. V, fig. 1). Elle porte des fleurs ou des fruits. Et la connexion de la déesse avec un oiseau de proie se déduit du bonnet à bec de rapace dont elle est coiffée sur les deux monnaies que nous venons de voir et aussi du fait que, selon l'Avesta, c'est elle qui reçut et exauça la prière du nautonnier Paurva lorsque celui-ci, changé en oiseau, parcourut les airs, terrorisé, pendant trois jours et trois nuits. L'Avesta ignore, il est vrai, la version féminine de la légende d'Etana qui semble illustrée sur ce plat et qui apparaissait déjà sur le vase de Hasanlu.

Comme Ohrmazd et comme Anāhitā, Mithra est représenté dans des scènes d'investiture. A Tāq-i Bostān, il seconde Ohrmazd dans l'investiture d'Artaxšēr II, (Pl. V, fig. 2). Il est remarquable que le lotus, sur lequel se tient le dieu, soit inconnu de l'Avesta.

La couronne des rois sassanides, si bien étudiée par Erdmann et par Göbl, était chargée de symbolisme religieux; mais seule la couronne radiée se rapportait sans équivoque à un seul dieu: Mithra. La couronne crénelée marquait l'allégeance à Ohrmazd, mais aussi à Anāhitā; les ailes évoquaient Varhrān, et l'on songe à l'aigle de l'Héraklès de Hatra, mais elles évoquaient aussi Anāhitā, plus clairement représentée par la tête d'oiseau. Enfin Varhrān

(3) C. TREVER, *A propos des temples de la déesse Anahita en Iran sassanide*, « Iranica Antiqua », 1967, pp. 121 sq.

était aussi symbolisé par un autre de ses avatars, le sanglier, sur la couronne de Varhrān II. C'est probablement le *Xvarrah* royal que symbolisent, sur la tête d'un roi ou d'une reine, les cornes du bélier, en lequel, selon le Kār Nāmak i Artaxšēr, s'incarnait cette gloire.

Nous retrouverons le dieu au char, cette fois certainement Mithra, sur une intaille.

Le mazdéisme, même quand il se fut défini et affirmé sour les Sassanides et codifié dans l'Avesta, ne constitua jamais le tout de la religion iranienne. Certaines doctrines comme le zurvanisme, ou même peut-être certains cultes ont pu subsister en marge de l'orthodoxie. L'astrologie, ignorée de l'Avesta tel que nous l'avons, fut incorporée au Bundahišn. On sait le penchant des rois sassanides pour le zurvanisme et de certains d'entre eux pour l'astrologie. Le zurvanisme n'a guère laissé de trace dans l'iconographie, excepté un sceau de la Staatsbibliothek de Munich, encore inédit, sur lequel M. Ph. Gignoux m'a aidé à lire *zrw'n*; et la plaque d'argent du Luristan (à supposer qu'elle ne soit pas un faux) est jusqu'à présent unique en son genre. Mais l'astrologie, comme l'a bien montré Kurt Erdmann, explique la transformation de la couronne royale sous les derniers sassanides, et c'est aussi de cette façon que se laisse interpréter, comme l'a fait Prudence Harper [4], le plat du Metropolitan Museum figurant les célestes jumeaux (Pl. VI, fig. 1) et de même le sceau du British Museum représentant Orion et son chien (Pl. VI, fig. 2) [5].

C'est peut-être à de telles croyances ou pratiques marginales que se rapportent certaines scènes, probablement religieuses, qui nous restent énigmatiques (Pl. VI, fig. 3). Que signifient ces danseuses et ces porteuses d'offrandes entourant une sorte de ' maîtresse des bêtes '?

A partir du règne de Varhrān II, un problème se pose, qu'il nous faut discuter après Vladimir Lukonin.

Varhrān II adopta, comme le montrent les monnaies et les reliefs, un couvre-chef particulier, caractérisé par une paire d'ailes, allusion probable à l'une des métamorphoses de Verethraghna (Pl. VI, fig. 4). Il est rarement seul, plus souvent avec sa femme ou leur fils, ou les deux. Le fils a toujours un bonnet à tête d'animal, cheval, oiseau de proie, Sēmurgh; la femme, quand le fils est présent, porte aussi un tel bonnet, avec la tête d'un cheval, d'un chien ou d'un oiseau. (Une seule fois, mère et fils ont le même animal: un cheval).

De la présence de motifs animaux à partir de cette époque, Lukonin croit pouvoir conclure que ces motifs reflétaient une réforme introduite par le puissant ecclésiastique Kartēr, qui termina sa carrière, comme on sait, sous ce roi. Le savant russe raisonne en quatre points [6]:

1) Jusqu'aux années 70 du 3e siècle, l'art sassanide est limité aux portraits officiels: le roi, les grands et, quant aux dieux, Ohrmazd, Mithra et

(4) « The Metropolitan Museum Bulletin », 1965, pp. 186 sg.
(5) A. D. H. Bivar, « Catalogue... The Sasanian Dynasty », 1969, p. 26.
(6) Lukonin, « Kultura Sasanidskogo Irana », 1969, pp. 91 sg.

Anāhitā. Inconnues sont à cette époque les représentations d'animaux, oiseaux, êtres mythiques, et tous les divers symboles typiques de l'« art sassanide ».

2) Il y a cependant une exception: la décoration de Vēh-Šāhpuhr. Dans cette ville fondée par Šāhpuhr ont été trouvées des mosaïques dont le style est syro-romain, ainsi que les auteurs, et dont les sujets sont apparentés à ceux d'Antioche. Seulement, ces sujets furent choisis, selon Ghirshman, en harmonie avec les circonstances, à savoir, pour satisfaire le goût perse: les fleurs, les femmes, les musiciens évoqueraient les réjouissances du Nowrōz (Pl. VII, fig. 1). C'est difficile à dire, commente Lukonin, tant sont fragmentaires la plupart de ces mosaïques. Il est possible que certains des sujets aient quelque chose de dionysiaque ou de chrétien. De toute façon, de telles compositions ne correspondaient pas aux exigences du clergé mazdéen; elles reflétaient les tendances universalistes de Šāhpuhr, que manifesta aussi son ordre d'incorporer à l'Avesta des éléments grecs et indiens.

3) La première intervention de l'idéologie mazdéenne dans le choix fait parmi les motifs que fournissait la tradition gréco-romaine se trouverait dans le plat de Nižne-Saxarovka (Perm), connu depuis 1886 mais que le savant russe Marsak n'a que récemment, d'après son style, daté de la fin du 3e siècle (Pl. VII, fig. 2). Au milieu du plat, est représentée une déesse au lion, que Kamilla Trever, en 1940, identifia, sous réserves, avec Anāhitā. Cette interprétation paraît avoir été suggérée à Mme Trever par le sceau achéménide vu ci-dessus (Pl. III, fig. 3), où Anāhitā semble figurer vêtue d'un manteau, nous l'avons dit, comme le veut l'Avesta, mais debout, à la manière anatolienne, sur un lion, ainsi que par le fait, cité dans Elien, que, dans un temple d'Anaïtis en Elymaïde, on élevait des lions.

Autour de l'emblème central, six médaillons à protomé d'animal sont séparés par autant de gladiateurs. Ces animaux représentent peut-être, selon Lukonin, des dieux du mazdéisme, et les gladiateurs ne seraient qu'une survivance décorative. Mais quels animaux sont-ce là, et quels dieux? Le sanglier peut très bien avoir représenté Varhrān, le cheval, Tištrya, le boeuf, le boeuf primordial, mais pourquoi Mithra devrait-il figurer en lion? Et pourquoi n'y aurait-il, pour les six médaillons, que quatre animaux différents? Le fait même que deux d'entre eux sont répétés paraît bien ne leur laisser à tous qu'un rôle décoratif.

4) A la même époque, sous le règne de Varhrān, apparaissent, sur les monnaies, des protomés de cheval, d'ours, de lion, de sanglier, d'oiseau, de Sēmurgh: « Déjà le fait que ces têtes animales ornent les couronnes royales, écrit Lukonin, p. 96, tend à prouver qu'elles sont données comme hypostases de divinités zoroastriennes. La présence du Sēmurgh confirme cette conclusion. Et les sceaux sassanides qu'il est possible de dater des 3e et 4e siècles représentent ces mêmes animaux: cheval, ours, lion, sanglier et boeuf bossu ». Mais que fait l'ours dans une telle compagnie? Le lion, à la rigueur, serait acceptable, bien qu'il n'en soit pas fait mention dans l'Avesta, mais l'ours?

Il n'est pas tout à fait vrai – si nous cherchons à suivre le raisonnement de Lukonin – que ces symboles animaux soient absents de l'art officiel jusqu'à l'époque de Varhrān II. Ce roi, certes, introduit sur son couvre–chef les ailes, symboles du faucon, l'une des incarnations de Verethraghna; et sa femme et son fils ont des têtes d'animaux sur leur coiffure. Mais cela n'est pas une nouveauté absolue: les Indo–Parthes ont déjà un couvre–chef en forme d'animal et, d'autre part, sur le troisième relief d'Artaxšēr à Naqš–i Rajab, une reine (7) porte un couvre–chef à tête de léopard. Il est vrai que les figurations animales et autres symboles se multiplient ensuite dans l'art sassanide: par exemple, à l'époque de Šāhpuhr II apparaissent le bélier, symbole du *Xvarrah* (comme l'atteste le Kār Nāmak) et divers attributs d'Anāhitā tels que fleurs, fruits, colombes, grenades, etc. Mais le lien de ce phénomène avec une réforme qu'on aurait introduite sous Varhrān II est ténu. Et pourquoi, dans le cas, du bélier, un si long délai? Et, au contraire, comment savons–nous qu'aucun des sceaux « qui peuvent être datés des 3e ou 4e siècles » n'était antérieur à 270?

Finalement, Lukonin, se fondant sur la présence du mot *yašt* dans les inscriptions de Kartēr, attribue à celui–ci la diffusion des yašts de l'Avesta dans lesquels diverses divinités, avec leurs incarnations, sont adorées et qui pourraient, de cette façon, avoir servi de base à la réinterprétation zoroastrienne de motifs empruntés à l'art syro–romain. Mais rien dans nos textes ne nous permet d'affirmer que les yašts de l'Avesta fussent particulièrement en faveur à l'époque de Varhrān II. Il serait plus logique de penser à l'époque d'Artaxšēr, ou de Šāhpuhr I, mais Lukonin, en supprimant Tōsar, exagère d'autant le rôle doctrinal de Kartēr.

Il reste que l'art officiel des premiers rois sassanides est dénué de motifs animaux et autres symboles. Ceux–ci s'introduisent en Iran sous Šāhpuhr – témoin Vēh–Šāhpuhr – et envahissent l'art officiel à partir de Varhrān II, mais leur interprétation mazdéenne est pour le moins problématique et il est évident que dans certains cas, par exemple, dans celui de l'ours, ils n'ont qu'une valeur purement profane.

Ce n'est pas aux dieux du mazdéisme mais à un espèce de totems qu'il faudrait songer, avec Alföldi et Widengren (8), pour expliquer les emblèmes animaux sur le casque des rois. Je ne sais s'il faut aller jusqu'à parler, comme le savant suédois, de la « Verbundenheit der kriegerischen Männerbündler mit gewissen Tieren, mit denen sie sich während ihrer ekstatischen Raserei anscheinend identisch fühlen », et lui–même écrit un plus discrètement, à propos du chevalier parthe, « dass er sich mit dem betreffenden Tier beinahe identifizierte ». De toute façon, même si cette explication valait pour le couvre–chef de Varhrān II ou pour celui de son fils, comment l'appliquer à celui

(7) W. Hinz, « Altiranische Funde und Forschungen », 1969, p. 126.

(8) « Der Feudalismus im alten Iran », 1969, Anhang I: *Die Verbundenheit mit gewissen Tieren*, pp. 150 sg.

de son épouse? Et elle ne rend pas compte non plus du fait que ces motifs n'apparaissent, dans l'art sassanide, qu'à partir de Vahrān II.

Un motif ou une scène d'origine hellénistique peuvent avoir été repris et transmis tels quels. Qui songerait à chercher une interprétation iranisante des tragédies d'Euripide qu'illustre un plat iranien d'époque parthe (Pl. VII, fig. 3), ou d'une scène de la légende d'Hercule représentée sur un plat sassanide?

Plusieurs pièces d'argenterie montrent des motifs apparemment empruntés au culte et à l'iconographie bachiques. Ce sujet a été récemment étudié par Dorothy Shepherd (9) et par R. Ettinghausen (10). Sur un bol du Cleveland Museum, (Pl. VIII, fig. 1), quatre vignes surgissent de sommets de montagne, ou de calices, un petit garçon boit à un rhyton, quatre femmes nues jouent de la musique et dansent. A partir de cette pièce et de plusieurs sur lesquelles la prétendue Anāhitā est associée à la vigne, Dorothy Shepherd reconstruit hardiment un culte syncrétique de fertilité: « The emphasis of the grape-vine in association with this goddess, écrit-elle (p. 302), or alone standing for her, undoubtedly reflects the long centuries of Hellenistic influence following Alexander's conquest, which evidently resulted in the syncretism of the local Anahita cult with that of Dionysos which the Greeks brought with them. It was, perhaps, under the influence of this latter cult that to Anahita were attached many of the attributes or symbols of other deities of the Avestan pantheon which were concerned with fertility and regeneration. It was thus that, in actual practice, the worship of this deity far transcended that which is indicated by her role in the Avesta and the other Zoroastrian texts. Her symbolic plant became the Hom, the tree of immortality, and its juice, the sacred Haoma, which 'keeps death far away'. On the silver vessels the Hom takes the form of the grapevine which, for the Greeks, had served in precisely the same fashion as the embodiment of Dionysos, their god of vegetation and immortality. Thus, on the Museum's fluted bowl, the grapevine growing from the mountain on the two ends of the vessel is the sacred Hom. But it serves at the same time as a symbol of Anahita—or it stands for the goddess itself—and, just as the Hom is the goddess, so the juice is her blood. It is in effect the blood of the deity which is the liquor of immortality ". Mieux encore:

« It seems probable, ne craint pas d'écrire Miss Shepherd, that through syncretism with Dionysos, Anahita, too, may have taken on the fertility attributes of the primeval bull. If this is true, then, by analogy with Dionysiac symbolism, the vine growing from the chalice on the two sides of the Museum's bowl is the vine growing from the blood of the ox who is Anahita ». Cette surprenante conclusion repose en partie sur l'analyse de deux beaux rhytons,

(9) « Bulletin of the Cleveland Museum of Art », 1966, p. 289.

(10) « Art in Virginia », 1967-68, pp. 29 sg. M. Ettinghausen ne rend guère justice à celle qui l'a précédé.

appartenant eux aussi au Cleveland Museum, dont le premier se termine, à une extrémité, par une tête de femme (de style indien) (Pl. VII, fig. 2) et par une tête de boeuf à l'autre, le second consistant entièrement en un cheval. Ce dernier semble avoir suggéré l'interprétation de la tête de femme, sur l'autre, comme la tête de Drvāspā, la divinité protectrice des chevaux, d'autant plus que l'association de cette tête avec une tête de taureau refléterait l'étroit lien de la déesse soit avec *Gəuš Urvan* et *Gəuš Tašan* dans le Sirozah, soit avec le taureau dans le titre pahlavi du Yašt 9, indifféremment appelé *Goš Yašt* ou *Drvāsp Yašt*.

Cette reconstruction pourrait contenir un grain de vérité si nous étions sûr que ces objets avaient quoi que ce soit de sacré. Car il se peut que le vin, qui a encore aujourd'hui sa place dans le culte parsi, ait été, au temps des Sassanides, un substitut fréquent ou même normal de la liqueur hom. Pourquoi, autrement, les legs faits à des feux, dans la grande inscription de la Ka'ba, consisteraient-ils non seulement en agneaux et pain, ingrédients évidents du sacrifice, mais aussi en vin? Et pourquoi, dans l'inscription de Sar Mašhad, le banquet céleste serait-il (comme je crois qu'il faut lire) [11] de pain et de vin? D'autre part, le nom de Dionysos avait pour équivalent, chez les auteurs arméniens, Spandaramet, substitut elle-même, dans les gâthâs, d'Anāhitā.

Mais, avant d'utiliser ces vases comme témoignage d'un syncrétisme religieux, il faudrait prouver qu'ils avaient une signification religieuse. Ceci ressort-il de l'examen d'objets similaires? D'autres vases de ce genre, étudiés par Ettinghausen, [12] montrent des motifs bachiques, notamment une ménade (Pl. IX, fig. 1), un lion buvant à une jarre (Pl. IX, fig. 2) ou recevant le liquide coulant d'une aiguière [13], une femme portant un oiseau, ou une grappe, ou tenant un garçon, ou un animal, etc. [14]. Ettinghausen conclut comme suit [15]: « The carrying of various fruit and flower indicates that the Iranian Bacchic concept—whatever they may have implied beyond the visual imagery—have apparently been assimilated into an Iranian fertility cult. It seems quite possible that this cult might have been that of Anahita; indeed, in the rock relief of Taq-i Bostan of the late 6th century, Anahita is holding a ewer in the same fashion as on the Museum's bottle, though in the latter a panther-like animal has been added from the Bacchic repertory. Our female figures would thus represent the priestesses or devotees of a fertility cult connected with the main female Iranian goddess ».

Il me semble que la richesse même de ce répertoire iconographique va à l'encontre de son interprétation comme représentant des rites réels. Car

(11) Cf. P. LECOQ, *Sur l'inscription de S M*, « Rev. Et. Iran », I, 1971. Herzfeld croyait au complet remplacement du *hom* par la vigne.

(12) « Art in Virginia », 1967-68, fig. 18, 19, 20.

(13) Fig. 17, 4, 21.

(14) Fig. 1, 2, 3, 4, 5, 14, 15.

(15) P. 41.

comment croire que des femmes nues, avec lions, panthères, etc., aient dansé, dans l'Iran sassanide, en l'honneur d'Anāhitā? Certes, nous trouvons, sur ces vases, un reflet de l'ancienne religion bachique, et ceci continue une tradition déjà illustrée sur les mosaïques de Vēh-Šāhpuhr avec leur ménades, leurs masques, etc. Mais cela ne veut pas dire que ces symboles aient jamais été réinterprétés et incorporés à la religion iranienne. Pas plus qu'à Vēh-Šāhpuhr, pas plus que sur les scènes tirées d'Euripide ou de l'histoire de Syleus, nous ne devons voir sur ces vases sassanides autre chose que la survivance artistique de motifs autrefois religieux. Ils conservent peut-être un discret relent de fertilité; ils ne prouvent pas l'existence d'un culte de fertilité. Par le même raisonnement, on interpréterait comme religieuse, voire comme cultuelle, une scène érotique, crûment explicite, représentée sur un vase inédit de la collection Abegg (Pl. X). En fait, l'objet est catalogué comme une représentation du paradis. C'est une scène de vendange. Un garçon nu coupe une grappe; ainsi fait un singe. Un autre garçon en porte sur son dos; un lièvre, un renard mordent d'autres grappes encore. Il y a des poissons et des canards dans une mare, près de laquelle deux amants gisent intimement enlacés. Ceci a-t-il rien à voir avec le paradis (au sens religieux de ce mot)? Rite de fertilité? Ce n'est pas au moment de la récolte que l'on s'occupe de féconder le champ.

Nous avons déjà vu que, dans l'interprétation des figuration animales, l'Avesta ne donne pas réponse à tout. Certes, le coq, l'oiseau merveilleux qui prévoit le lever du soleil, est mis en relation, dans l'Avesta, avec Sraoša, la 'Discipline', puisqu'il annonce aux fidèles le moment de se lever et d'accomplir leurs devoirs. Un tissu sassanide le représente comme nimbé par le soleil levant. Mais que subsiste-t-il de cette conception dans l'Iran du 12e siècle qui a produit, sur un plat laqabi de Ray, l'admirable stylisation d'un coq – plutôt que d'un aigle, il me semble, malgré Erdmann, car il a crête et barbillons – mais d'un coq devenu, avec sa queue florale, une bête quasi-héraldique et, en somme, proche du Sēmurgh?

L'animal fantastique en lequel on reconnaît généralement le Sēmurgh présente, sur toutes les représentations sassanides qu'on a de lui, un trait essentiel (j'allais dire: capital): la tête de chien, dont Prudence Harper (*Metrop. Mus. Bul.* 1961, pp. 95 sq.) a montré l'origine babylonienne. Cette tête, avec les fronces obliques et parallèles des joues, dérive visiblement des *lamassu* babyloniens. Mais il n'est pas question de cette tête de chien dans l'Avesta, ni non plus chez Firdousi, ni chez les nombreux miniaturistes qui ont illustré l'épopée.

Il me paraît extrêmement aventureux de voir dans des soies Šosoin des avatars de Verethtaghna, comme le fait Phyllis Ackermann (16). Passe encore pour le bélier et pour l'oiseau. Mais que dire de l'éléphant? Il faut beaucoup de bonne volonté pour admettre que cet animal, connu dans l'art iranien par une intaille achéménide et par la grande chasse de Tāq-i Bostān, où son

(16) « Iranica Antiqua », IV, 1964, pp. 55 sq.

rôle est manifestement profane, ait sur notre soie une autre raison d'être que de symboliser, dans une série représentant les quatre saisons, l'une d'elles.

Le cas du taureau à tête humaine est tout à fait à part. Il figure sur de nombreux sceaux sassanides (Pl. XI, fig. 1), continuant une tradition achéménide (Pl. XI, fig. 3). L'Avesta n'en fait pas mention. Mais les textes pahlavis qui le citent – Mēnōk-i Xrat, chap. 62, 31 sq., et Dātastān, quest. 89, notamment – semblent avoir sauvé de l'oubli une croyance très ancienne, car ce que dit l'un d'eux de cet homme taureau, qu'il verse une libation dans un lac (dont il détruit ainsi la vermine), nous ramène, par dessus les siècles, au boeuf du vase de Hasanlu crachant des flots – flots sacrés, en présence d'un porteur de libation – comme faisaient déjà ses prédécesseurs d'Ur et de Xafaje. Il y avait décidément, admettons-le, plus de choses dans l'univers religieux de l'Iran que n'en contient la philosophie de l'Avesta.

La fréquence de l'homme-taureau dans l'iconographie achéménide et sassanide pourrait bien être due au caractère manifestement royal de ce personnage: sur les sceaux, il est couronné, et les textes pahlavis l'appellent *gōpatšāh* (écrit parfois *gōpat malkā*).

N'est-ce pas parce que les souverains sassanides se déclaraient frères du soleil et de la lune que nous trouvons sur une intaille sassanide le dieu du soleil, sur un char tiré par des chevaux ailés comme il était apparu sur la tiare d'une reine scythe trouvée en Russie méridionale (Karagodöašx), (Pl. XI, fig. 2), et, dans l'argenterie sassanide, le dieu-lune, monté sur des chars à boeufs?

En conclusion: l'art sassanide n'est pas toujours religieux; quand il l'est, il est essentiellement et presque exclusivement royal, comme ses prédécesseurs achéménide et arsacide et dans une plus large mesure encore. Voilà pourquoi, ce me semble, l'art mazdéen n'a pas survécu sous l'Islam, alors que la religion elle-même, bien qu'en position de retraite et de défensive, se perpétuait tenacement et complétait son corpus de livres sacrés. A partir de la conquête musulmane, il n'y eut plus, en Iran, d'art mazdéen, ou peu s'en faut; et il n'y en eut jamais, dans l'Inde, chez les parsis. Royal, l'art mazdéen s'est éteint à peu près avec la royauté sassanide.

Mais l'art n'aurait-il pu avoir d'autres patrons que royaux?

En principe, l'art religieux aurait pu être patronné, en dehors des rois et de la cour, soit par les prêtres, soit par le menu peuple.

Je crois que les prêtres mazdéens ont eu, en général, à l'égard de toute figuration, une attitude négative; c'est ce qui expliquerait la grande carence de l'art mazdéen.

Reste le peuple. Pauvre et sans stimulant de la part de ses maîtres, il ne pouvait produire grand'chose. On peut cependant alléguer deux témoignages. Le premier est une amulette récemment expliquée par Mary Boyce et publiée par Bivar [17]: Θraētaona tue avec sa massue à tête de boeuf un

(17) « BSOAS », 1967, pp. 512 sq.

démon sur le point d'avaler un mortel (Pl. XI, fig. 4). Ainsi ce héros (qu'il n'est pas permis, je pense, de reconnaître, comme le veut Vanden Berghe, sur le vase de Hasanlu) n'est pas totalement absent de l'art mazdéen.

L'autre document d'art religieux populaire est une chemise zoroastrienne inédite, de la collection Moqaddam à Téhéran (Pl. XII fig. 1–3). On y voit un soleil, un oiseau, un arbre, un chien. On pouvait s'attendre à voir reflétée ou symbolisée, sur un vêtement, la pratique religieuse la plus courante. Quels sont donc les dieux que concerne le culte? Ohrmazd, Sraoša et Haoma. Ceux–ci sont assez clairement, quoique allusivement, représentés, tous les trois, sur cette chemise: le soleil est Ohrmazd (comme l'enseigne le Pand–nāmak–i Zardušt); l'oiseau est l'acolyte de Sraoša; l'arbre est la plante sacrée, le Haoma, d'où vient la liqueur sacrificielle, viatique des mourants. Reste le chien: son rôle dans le rituel est bien connu. La grande purification ou *barəšnūm* exige la présence d'un chien, et il en est de même du rituel pour les mourants. Selon le dogme mazdéen, hérité de l'époque indo–iranienne, le pont qui mène à l'au–delà est gardé par deux chiens. Ceci donne à croire que la chemise considérée était destinée à un mort. Ainsi trouverait–on, à un niveau humble et sans prétention, l'expression sommaire d'un art mazdéen que nous avons en vain cherché ailleurs.

LÉGENDES DES PLANCHES I–XII

Planche I.

Investiture d'Artaxšēr I, Naqš–i Rustam, cf. Ghirshman, *Parthes et Sassanides*.

Planche II.

Fig. 1. – Monnaie sassanide (Artaxšēr I), cf. Lukonin, *Iran II*, fig. 112.

Fig. 2. – La *fravaši* (?) dans le feu de l'autel.

Fig. 3. – Darius sur son trône, Persépolis, cf. Ghirshman, *Proto–Iraniens*, fig. 255.

Planche III.

Fig. 1. – Investiture de Narseh par Anāhitā, Naqš–i Rustam, cf. Ghirshman, *Parthes et Sassanides*, fig. 218.

Fig. 2. – Investiture de Xosrau II (ou de Pērōz), Tāq–i Bostān, cf. Ghirshman, *Parthes et Sassanides*, fig. 235.

Fig. 3. – Cylindre–sceau achéménide, musée de l'Ermitage, cf. Strelkov, *Bull Americ. Inst. Iran. Art and Archaeol.*, 1937, p. 21, fig. 5.

Planche IV.

Fig. 1. – Monnaie de Varhrān II.

Fig. 2. – Sceau sassanide avec Anāhitā (?), British Museum, cf. Bivar, *Catalogue of the Western Asiatic seals*, 1969, CB 1.

Fig. 3. – Vase sassanide, cf. K. Trever, *Iranica Antique*, 1967, pl. 27.

Planche V.

Fig. 1. – Plat sassanide, cf. Lukonin, *Iran II*, fig. 195.
Fig. 2. – Investiture d'Artaxšēr II, Tāq-i Bostān, cf. Ghirshman, *Parthes et Sassanides*, fig. 233.

Planche VI.

Fig. 1. – Plat sassanide aux jumeaux célestes, cf. Prudence Harper, *Metrop. Mus. Bull.*, 1965, p. 187.
Fig. 2. – Sceau sassanide avec Orion, British Museum, cf. Bivar, *Catalogue*, 1969, BF 1.
Fig. 3. – Plat sassanide, Bibl. Nationale, cf. *Survey of Persian Art*, VII 233 A.
Fig. 4. – Monnaie sassanide, Varhrān II, cf. Lukonin, *Iran II*, fig. 113.

Planche VII.

Fig. 1. – Mosaïque de Vēh-Šāhpūr, cf. Ghirshman, *Parthes et Sassanides*, fig. 182.
Fig. 2. – Plat de Nižne-Saxaroka, cf. Trever, *Pamiatniki greco-bakter. Isk.*, pl. 28.
Fig. 3. – Plat iranien d'époque parthe avec tragédie d'Euripide, cf. Trever, *Pamiatniki*, pl. 15 haut.

Planche VIII.

Fig. 1. – Bol sassanide, Cleveland Museum, cf. *Bull. of the Cleveland Museum*, oct. 1966, p. 402.
Fig. 2. – Rhyton, cf. *Bull. Clev. Mus.*, oct. 1966, p. 293, fig. 3.

Planche IX.

Fig. 1. – Vase sassanide, cf. Ettinghausen, *Art in Virginia* IV, fig. 18–20.
Fig. 2. – Vase sassanide, *ibidem*, fig. 21.

Planche X.

Fig. 1 et 2. – Vase sassanide de la collection Abegg, Riggisberg, Suisse, (inédit).

Planche XI.

Fig. 1. – Sceau sassanide, cf. Lukonin, *Iran II*, fig. 75.
Fig. 2. – Tiare de Karagodöašx, cf. Christensen, *Die Iranier*, 1933, fig. 23.
Fig. 3. – Sceau achéménide, *Survey of Persian* Art, VII, 124 G.
Fig. 4. – Amulette mazdéenne, cf. Bivar, *BSOAS*, 1967, pl. I F.

Planche XII.

Figg. 1 à 3. – Chemise zoroastrienne, collection Moqaddam, Téhéran (inédite).



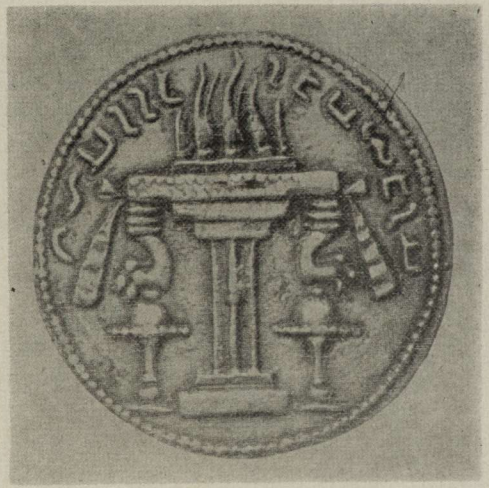


Fig. 1.

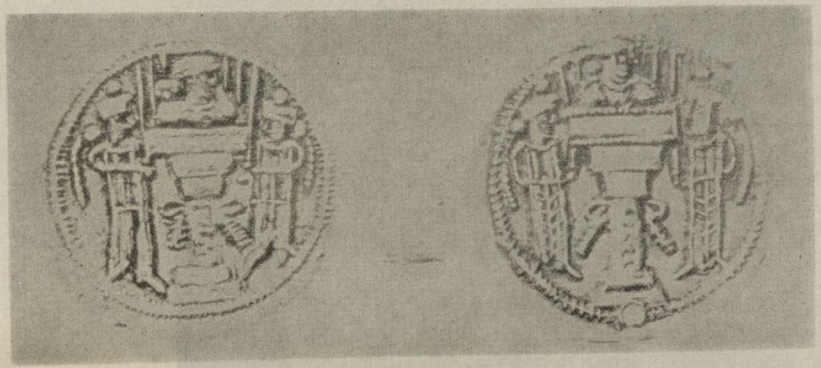


Fig. 2



Fig. 3.



Fig. 2.



Fig 3.



Fig. 1.

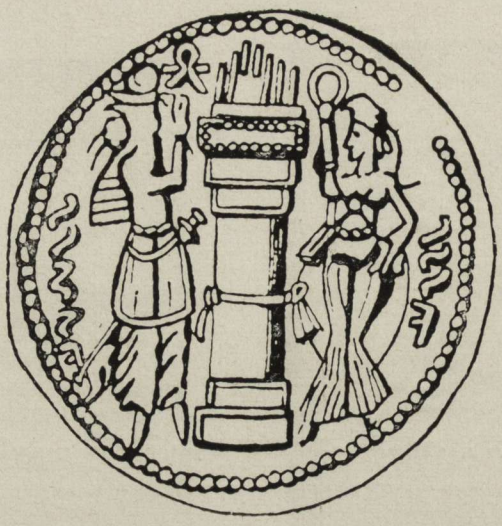


Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.

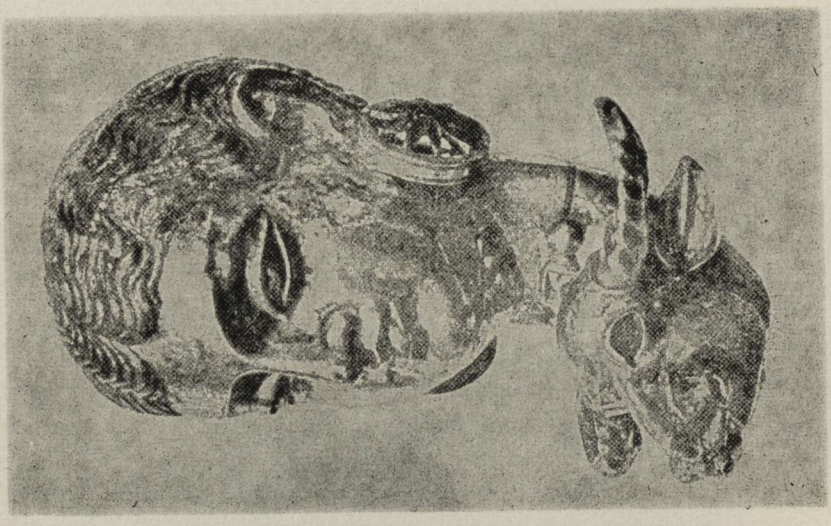


Fig. 2.

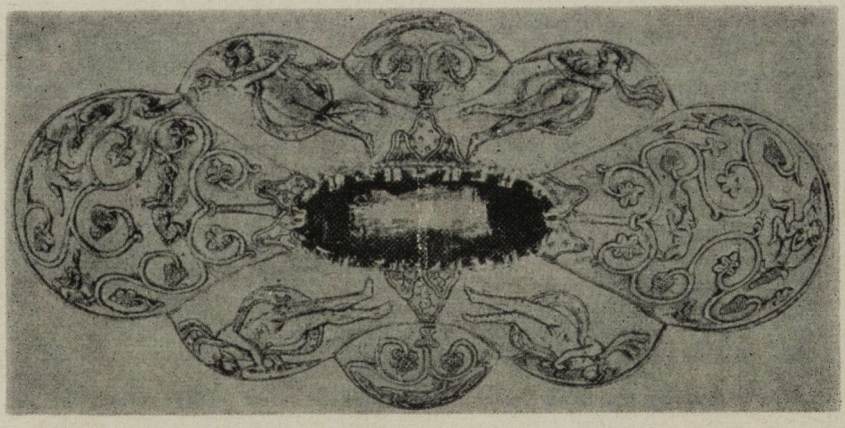


Fig. 1.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.

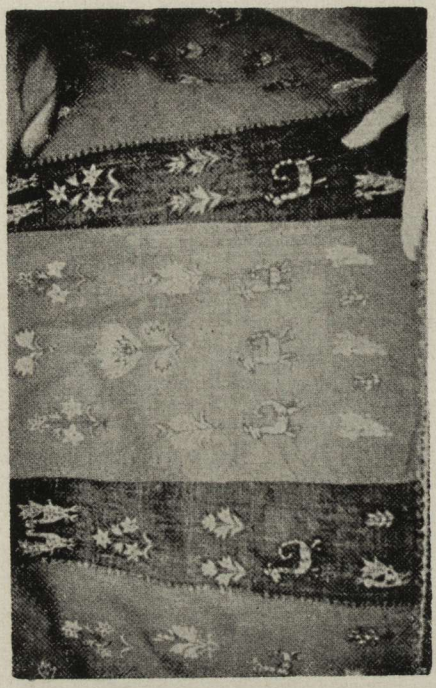


Fig. 2.



Fig. 3.

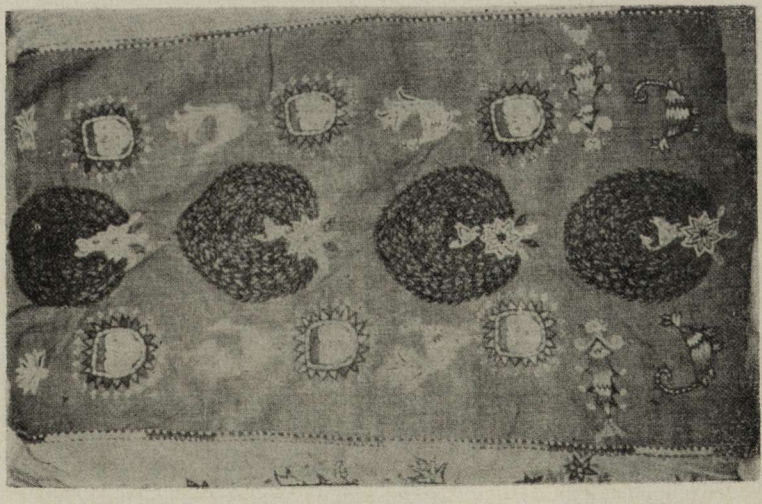


Fig. 1.

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

LE DIEU DE CYRUS

Les Achéménides étaient-ils zoroastriens? Cette question, depuis longtemps débattue, a été reprise par M. Dandamaiev en 1963 [1] et, un peu plus tard, par G. Widengren [2], qui a complété les arguments pour et contre dont j'avais moi-même, après d'autres, dressé un inventaire. La conclusion de l'un et l'autre savants est nette. Dans les termes de G. Widengren : es bleibt so gut wie absolut sicher, dass die Achämeniden keine Zoroastrier waren, « il est, à peu près absolument certain que les Achéménides n'étaient pas zoroastriens ». Il semblerait, après cela, qu'on dût s'acheminer rapidement vers un consensus. Pourtant, trois ans plus tard, on ne s'en apercevait pas encore : au congrès d'archéologie de Téhéran, en avril 1968, on put entendre, immédiatement après une communication dans laquelle je tenais pour admise la thèse de Widengren, un autre savant, Rempis, reprendre comme allant de soi la thèse opposée, se rangeant ainsi à la suite d'un Lommel ou d'un Pagliaro.

Pourquoi cette question est-elle si intraitable? C'est qu'elle force un parallèle entre deux quantités disparates : d'un côté un ensemble de faits historiques, appuyés par l'archéologie, de l'autre, une tradition religieuse sans connexions historiques ni archéologiques et presque impossible à situer dans le temps et dans l'espace. On se heurte en outre, à l'intérieur même de cette tradition, à deux inconnues : dans quelle mesure Zoroastre a-t-il innové? Dans quelle mesure la tradition qui se réclame de lui s'écarte-t-elle de lui? D'où il suit qu'entre les données achéménides et l'Avesta, *similitude* ne veut pas dire nécessairement *dépendance* : il peut s'agir d'héritage commun; et que *différence* ne signifie pas *indépendance* : il peut y avoir eu transformation, adaptation plus ou moins progressive.

Il peut cependant être opportun de reprendre la question à la lumière de plusieurs ouvrages récents, dont les trois principaux ont paru à Chicago en 1969 et 1970.

Que savons-nous de la religion de Cyrus? Il ne s'en est pas

[1] *Iran pri pervyx Achemenidax*, Moscou, 1963.
[2] *Die Religionen Irans*, 1965.

expliqué comme devait le faire plus tard Darius, dans des inscriptions. Le fameux cylindre [3], qui a servi d'enblème aux fêtes du 25e centenaire, s'adresse aux Babyloniens : Cyrus touche la main de Marduk. Mais quel est le dieu, ou quels sont les dieux qu'il adore en Iran?

Le témoignage d'Isaïe est encore plus décevant : car il est évident qu'en proclamant Cyrus l'oint (*messiah*) du Seigneur, Isaïe ne se soucie pas de nous faire connaître le dieu de Cyrus, mais d'exalter son dieu à lui, Yahweh; c'est ainsi qu'il nous le montre prenant Cyrus par la main — cérémonie du rituel sémitique qui ne fut pas introduite à Persépolis avant « Son et Lumière » de 1971 ...

Les textes sont donc insuffisants et même trompeurs. Voyons les monuments. A Pasargades, les deux autels qui, selon Hinz, attesteraient l'allégeance zoroastrienne de Cyrus, ne prouvent rien de tel, car le culte du feu était un trait ancien de la religion des Aryas et non nécessairement zoroastrien.

La tour en ruine ou Zendan n'a pas encore livré son secret, pas plus que la Ka'aba-ye Zardušt, malgré les efforts d'Erich Schmidt, qui n'a pas réussi, il me semble, à prouver que celle-ci fût un temple du feu, plutôt qu'un tombeau [4].

Quant au génie ailé [5], à triple coiffure égyptienne, souvent pris, à tort, pour un portrait de Cyrus, il vient d'être reconnu par Richard Barnett [6] pour un dieu solaire de Phénicie [7].

Enfin, les traces d'une rosace sculptée ont été récemment découvertes au fronton du tombeau de Pasargades. Nous en reparlerons tout à l'heure.

La seule grande voie qui reste ouverte à la recherche est celle de la comparaison linguistique — à laquelle vont, par goût et par métier, mes préférences.

[3] Cf. *Acta Iranica* 2, p. 25 sq.

[4] *Persepolis* III, 1969. — Une troisième solution, proposée par W. Henning en 1957 et selon laquelle la Ka'ba aurait été un dépôt d'archives, pehl. *bun-xānak*, se heurte à une objection de V. Lukonin, cf. J. D.-G., « Die Religion der Achämeniden », *Acta Antiqua Acad. Sc. Hungaricae*, 1971, p. 31, où *bun-xānak* est interprété comme « partie inférieure de l'édifice, bas de la maison ». Mais cf. Humbach, infra, p. 203 sq.

[5] Reproduit notamment dans *Acta Iranica* 1, pl. I.

[6] « 'Anath, Ba'al and Pasargadae », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, XLV, 1969, p. 407 sq. — La triple coiffure est, selon Mme Desroches-Noblecourt, le hem-hem, coiffure solaire, comme elle le montre dans un article à paraître, « Le dieu Mandulis à Kalabcha ».

[7] Cf. ci-dessous, p. 18, note 19.

Le mot *daiva* désigne chez Xerxès, selon l'interprétation la plus probable, les dieux de la Babylonie, dont le culte fut supprimé lors du châtiment de cette province rebelle. Mais cet emploi présupposait le sens de « dieu dont le culte est proscrit », qui est celui de *daēva* dans l'Avesta. Cette déviation par rapport au sens de l'indo-iranien **daiva* « dieu (céleste) », sens conservé en sanskrit, est la contre-partie de l'exaltation d'une catégorie particulière de dieux, les *ahuras* ou « seigneurs ».

Cette religion des ahuras est à la base de celle de l'Avesta. Zarathuštra distingue l'un des ahuras, l'ahura *mazdā*, pour lui donner la première place. Nous ne savons pas si Zarathuštra était l'auteur de cette promotion, depuis que Mayrhofer[8] a réhabilité l'interprétation du texte assyrien *a-sa-ra ma-za-aš* comme *Asura Mazdas*[9].

Quoi qu'il en soit, Zarathuštra n'ignore pas l'existence des autres ahuras, encore qu'il ne les nomme pas individuellement. De plus, les Sept Chapitres, section de l'Avesta, parlent d'*ahuranīs* ou ahuras femelles et tertio, dans l'Avesta non-gâthique, le titre d'*ahura* est conservé par les dieux Miθra et Apąm Napāt, tous deux d'origine indo-iranienne et enfin, Vərəθraγna et la Terre sont dits « créés par l'ahura, (ou par les ahuras) » : *ahuraδāta*.

[8] « Neuere Forschungen zum Altpersischen », *Donum Indogermanicum* (*Festgabe Scherer*), 1971, p. 51 sq.

[9] La présence de ce nom, avec *s* et non *h*, en Iran occidental au 9e s. av. J.-C. devrait être réinterprétée à la lumière de l'important article publié par T. Burrow (qui paraît ignorer celui de Mayrhofer) sur « The Proto-indoaryans » (*JRAS* 1973, p. 123 sq.). Si l'on admet avec lui l'occupation de tout l'Iran par des proto-indoaryens avant l'arrivée des Iraniens et si l'on veut garder à ce dieu son caractère spécifiquement iranien, on devra admettre qu'une partie des proto-indoaryens s'étaient convertis au culte d'Ahura Mazda et en avait transposé le nom dans leur propre parler. — En revanche, c'est bien l'iranien Ahura que semblent refléter, dans une inscription de 713 (Z. Grantovskiy, *Rannaya Istoria iranskix plemen peredney Azii*, Moscou 1970, p. 328) *Auriparnu* < **Ahurafarnah* et *Aurisarnu*. *Mašdakku* < **Mazdaka* est — quant au dialecte — ambigu.

mzdyzn des papyrus d'Éléphantine atteste le culte de Mazda en Médie à l'époque achéménide.

Le sceau de Saušsatar, reproduit ici pl. I fig. 1, et dont R. Barnett a proposé (sur une suggestion orale de M. Mallowan) une interprétation séduisante, concerne — peut-être — les dieux du Mitani, qui sont indo-aryens, et ne peut donc être invoqué comme représentation de l'iranien Mithra, comme le suggèrent les deux archéologues anglais : « in the top left-hand figure we have the earliest representation of Mitra or Mithras, casting and slaying the bull, exactly as in Roman monuments... Varuna, god of waters, may well be the figure on the right, while the twins (the Nasatyas) are those below wrestling with lions ».

Chez les Achéménides aussi, l'ahura qualifié de *mazdā* est supérieur aux autres dieux. Or, «dieu» se dit là non pas *ahura*, mais *baga*. C'est là une divergence importante, dont la signification ne va nous apparaître que progressivement. En d'autres mots, est-il possible d'expliquer cette différence lexicale — *ahura* dans un dialecte, *baga* dans l'autre — comme une différence religieuse — et d'éclairer ainsi l'origine du mot qui, dans les langues slaves, en est venu, soit par héritage, soit par emprunt, à désigner le dieu?

Le mot *baga* doit remonter au moins à l'indo-iranien, puisqu'il est attesté aussi en sanskrit. Dans le Veda, Bhaga est un dieu lié à Mitra et à Aryaman. Dans l'Avesta récent, *baγa* était un appellatif, qui s'appliquait à Mithra, «le plus intelligent des baγa», au dieu-lune, aussi appelé «plein de richesses», ce qui correspond bien à la signification originelle de *bhaga-* «distributeur de biens», et, dans un passage tardif, à Ahura Mazdā.

Le clivage entre ahuras et daivas remonte à la période indo-iranienne. Dès cette période, comme cela résulte du Veda et de l'Avesta, pouvait être soulignée, chez certains daivas, la qualité d'asura. C'est pourquoi en Iran furent distingués, parmi les daivas, les ahuras, tandis que les dieux qui n'étaient que daivas étaient ravalés au rang de dieux interdits. Étaient du nombre de ces ahuras, outre Miθra et Apąm Napāt, vraisemblablement aussi Airyaman, le «troisième souverain», ainsi que Vərəθraγna et la Terre. Mais l'un deux, l'ahura par excellence, reçut (peut-être de Zarathuštra, comme je viens de le dire) l'épithète constante *mazdā*. Dans un passage des gâthâs, il est invoqué avec les ahuras (c'est-à-dire avec les autres ahuras): *mazdå ahuråŋhō*.

Une évolution analogue doit être postulée en Iran occidental pour la qualité de baga. Ceux des dieux qui possédaient cette qualité — celle de «distributeur de richesses», par exemple la lune (la «riche» lune), ou Miθra, le «plus intelligent des bagas», furent distingués, tandis que ceux qui n'étaient que daiva furent abaissés. Et de même que, dans l'Est, Ahura Mazdā était l'Ahura par excellence, de même, dans l'Ouest, Mithra fut le Baga par excellence; de même que Zarathuštra disait *mazdå ahuråŋhō*, on pouvait parler, dans l'Ouest, de «Mithra et des autres bagas», bien que l'expression ne soit pas attestée (si elle l'était, il n'y aurait pas de problème et nous n'aurions pas besoin d'en parler). Mithra doit en tout cas avoir été le grand baga; d'où sa fréquente occurrence dans l'onomastique.

Cette onomastique nous est maintenant bien connue, non seulement par les papyrus d'Eléphantine, mais par les *Persepolis Fortification*

Tablets, édités en 1969 par Hallock, et par les *Aramaic Ritual Texts*, publiés l'année suivante par Bowman.

Mithra se dissimule parfois sous le nom de Baga, comme le baga par excellence, par exemple (dans les *Aramaic Ritual Texts*) dans *Bagapata*, *Bagafarnah* et *Bagapaušta*. Comment expliquer, sinon, que le nom de mois *Bāgayādi*, du calendrier vieux-perse, ait trouvé pour équivalent, dans le calendrier zoroastrien (quand celui-ci fut adopté), le mois de Mithra? L'étroite relation, sinon l'identité, entre Baga et Mithra ressort aussi du fait, reconnu jadis par Markwart, que le village arménien de Bagayaṙic avait un temple à Mithra et, mieux encore, du parallélisme entre *Μεγαβύξος* (= Baga-buxša) et *Μιθροβουζάνης*, quelle que soit la valeur qu'il faille attribuer ici à la racine *buj* « délivrer » ou, selon Benveniste « jouir ».

Lorsque Ahuramazda est appelé, dans les inscriptions achéménides, le plus grand des bagas, et est le seul nommé chez Darius et Xerxès parmi tous « les bagas qui existent », et lorsque, d'autre part, Ahura Mazdā, dans les gâthâs, est le seul ahura qui se détache des « (autres) ahuras », les deux faits sont évidemment parallèles. De part et d'autre, nous avons les rudiments d'un monothéisme, quoique apparemment plus élaboré chez Zarathuštra que chez Darius. Mais quel est le lien historique entre les deux?

Dans leur position d'excellence, Ahura et Mithra s'excluaient mutuellement. Mais ils avaient formé une paire, comme l'attestent les dvandvas védique et avestique : véd. *Mitrāvaruṇa* et av. *miθra ahura*. En conséquence, chacun d'eux participait des qualités de l'autre : Mithra était un ahura (de même que, dans le Veda, Mitra est un asura), et Ahura Mazdā est appelé, dans l'Avesta récent, un baga.

Que s'est-il passé sous les premiers Achéménides? A quels dieux, sous Darius, offrait-on des sacrifices? Une réponse détaillée, sinon exempte d'ambiguïté, nous est fournie par les *Persepolis Fortification Tablets*. On en offrait non seulement à Auramazda, attesté quatre fois, mais aussi à « tous-les-dieux » (*visai bagā*) : c'est ainsi en effet qu'il faut interpréter, avec Hinz, *mi-še-ba-ka* [10]. Quels étaient tous ces dieux? Outre Ahuramazda, on sacrifie nommément à Narisanka (*Nairyo.saŋha-*) et à Sakurziš (*θāigṛcî*) [11]. On sacrifie aussi aux dieux

[10] « Die elamischen Buchtäfelchen der Darius-Zeit », *Orientalia*, 1970, p. 428.

[11] Comme me le signale, oralement (mars 1972), W. Hinz, *Mi-iš-še-ba-ka* et

élamites Humban et Simut, à des fleuves et à des montagnes et au sémitique Adad. Or, n'est-il pas surprenant que Mithra ne soit pas mentionné, alors que, comme nous l'avons vu, son nom est fréquent dans l'onomastique? Comment expliquer qu'un dieu si important ne se voie pas adresser de sacrifices? Il me semble que la réponse doit être cherchée dans la direction que voici.

La situation est parallèle à celle des gâthâs, dans lesquelles Zarathuštra ne vénère pas nommément Mithra, le notoire partenaire de l'Ahura.

Le silence des gâthâs au sujet de Mithra a été diversement interprété. J'ai écrit [12] en 1948 que ce silence me semblait, de la part de Zarathuštra, «voulu, hostile, passionné». Gershevitch m'a demandé : «Qu'en savez-vous?» Il m'avait semblé que si le prophète, connaissant très probablement le couple formé par l'Ahura avec Mithra, a ignoré l'un des deux partenaires au profit de l'autre, ce ne peut être qu'intentionnellement, pour hausser Ahura Mazdā de tout l'abaissement de Mithra. Mais voici que Mary Boyce va plus loin [13], dans le sens opposé au mien. Constatant la très grande importance de Mithra dans toute la tradition ultérieure, et frappée d'autre part de l'extrême conservatisme des zoroastriens, elle ne peut croire qu'un dieu si honoré par eux ait pu être jadis combattu par le prophète dont ils se réclament. Si Zarathuštra n'a pas parlé de Mithra, pense-t-elle, c'est parce que les hymnes qu'il composait s'adressaient à son dieu, Ahura Mazdā, sans impliquer, plus que ne faisaient les chantres védiques, rejet des autres divinités. Mais ceci ne rencontre pas mon argument de la dissociation du couple ancien Miθra-Ahura, dissociation qui ne peut avoir été, comme je l'ai dit, qu'intentionnelle.

Voici mon hypothèse. Les inscriptions de Darius représentent la pénétration d'Ahuramazda dans la religion des bagas, ou, si l'on veut, la promotion d'Ahuramazda au rang de premier des bagas. La phrase par laquelle Darius commence solennellement sa proclamation, à Bisutun et ailleurs, paraît un manifeste. La syntaxe de cette phrase, qui n'a encore jamais été expliquée, est révélatrice. Darius ne dit pas :

Mi-še-ba-ka notent *vise bagā* (avec *ai* monophtongué en *e*), tandis que *Mi-ša-a-ba-ka* et *Mi-iš-ša-ba-ka* notent *visai bagā* (avec maintien de la diphtongue) de la même façon que *Ša-a-kur-ri-iz-zi-iš* et *Sa-kur-ri-zi-iš* notent *θaigrciš* et non pas, comme le proposait Gershevitch (apud Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 1969, p. 19), «Mithra baga, le dieu Mithra», qui cependant est ainsi désigné dans l'inscription d'Artaxerxès III.

[12] *Zoroastre*.

[13] «On Mithra's part in Zoroastrianism», *BSOAS* 1969, p. 10 sq.

Auramazda baga vazraka «Auramazda est le grand baga»; il dit *Baga vazraka Auramazda*, ce qui doit signifier: «Le grand baga, c'est (non pas Mithra, comme un vain peuple le pense, mais) Auramazda»[14]. A part ce coup de force, qui met Auramazda à la place de Mithra, la religion des bagas est conservée: on continue à ne parler que de bagas — de «tous les bagas qu'il y a» —; mais Mithra est négligé par le culte, comme cela ressort des tablettes des fortifications. Telle a été la «révolution blanche» de Darius.

Plus tard — au plus tard sous Artaxerxès II — Mithra fut de nouveau reconnu et adoré. Mais il nous faut revenir à la religion de Cyrus; plus précisément, au nouveau témoignage découvert à Pasargades.

Sur le fronton de la tombe de Cyrus, les traces d'une rosace sculptée ont été découvertes récemment, comme je l'ai dit. L'auteur de cette découverte, David Stronach, directeur du British Institute de Téhéran, conclut, en un article d'*Iran*, 1971[15], qu'il s'agissait d'un symbole d'Auramazda. Il admet cependant la possibilité de relier ce symbole à Mithra, le dieu de lumière, mais il écarte cette solution, sans raison apparente. Il nous faut reprendre la question. Je crois que la rosace[16] doit être comparée à la fleur qui figure sur le relief d'investiture de Tāq-e Bostān[17]: les pétales alternativement larges et étroits et les rayons au centre ressemblent au lotus de Tāq-e Bostān et nous amènent à conclure que la rosace de Pasargades n'était pas une rose mais un lotus[18] et qu'elle indiquait, comme à Tāq-e Bostān, Mithra. Ceci corroborerait évidemment l'hypothèse que je viens d'avancer, selon laquelle Darius substitua Auramazda à Mithra.

Il semble donc que les Achéménides, à partir de Darius, furent zoroastriens. N'y avait-il pas un motif politique à ce changement? Rappelons que le père de Darius, gouverneur dans une province de l'Iran oriental, l'Hyrcanie, s'appelait *Vištāspa*, c'est-à-dire qu'il portait

[14] Si *vazraka* ne signifiait pas seulement «grand», comme le donnent à penser les traductions babylonienne et élamite, mais gardait encore quelque chose, comme le veut G. Liebert, *Orientalia Suecana*, XI, 1963, p. 126 sq. (traduit dans *Acta Iranica* 2, p. 63 sq.) de son sens étymologique (skr. *vajrá-* «le foudre», etc.), cette épithète aurait particulièrement convenu à Mithra porteur de massue, avant d'être appliquée à Mazda.

[15] «A circular symbol on the tomb of Cyrus», *Iran*, 1971, p. 155.

[16] Pl. II, fig. 4.

[17] Pl. III, fig. 6.

[18] Cf. Morenz et Schubert, *Der Gott auf der Blume*, 1954.

le nom qu'avait jadis porté le protecteur de Zarathuštra (avec lequel on l'a parfois, depuis Ammien Marcellin jusqu'à E. Herzfeld, confondu). Si l'on suppose d'autre part que la religion de Mithra, celle de Cyrus, avait déjà été celle des Mèdes, il paraît plausible que Darius, en s'emparant du trône de Cyrus et de Cambyse, ait jugé opportun de substituer à cette religion celle de son père: le zoroastrisme.

Si Cyrus, quant à lui, avait adopté comme grand dieu celui des Mèdes, Mithra [19], n'est-ce pas parce qu'il s'efforçait de continuer le plus possible l'empire mède? Comme l'écrit D. Stronach dans son article «Cyrus the great», *Bāstān-shenāsī va Honar-e Iran*, 7/8, 1971, p. 10, «both with an eye to the situation within Media, and with reference to his standing throughout the rest of the Median empire we can be sure that Cyrus portrayed himself as the rightful successor to the Median throne. Not only did he almost certainly honour the person of Astyages with the marks of respect due to his rank and family, but he probably did as much as he could to preserve intact the disciplined, civil and military administration of Media.

With rare political courage, indeed with risks that anyone less confident in his own ability would never have dared to run, Cyrus laid the basis of the unique links that made the Medes, and in some measure all other Iranians as well, direct partners in his enterprise. Hamadan became a favoured royal residence; Medes were appointed to high office; and Median generals even led the king's armies in the Anatolian campaign of 546».

Le nom mède *Fravarti* est parfois invoqué en faveur d'une hypothèse toute contraire: celle du zoroastrisme des Mèdes. C'est notamment la position de K. Hoffmann, dans son étude «Die Überlieferungsgeschichte des Avestischen», qui sera publiée ultérieurement. On peut répondre à cela que les fravarti, dans les gâthâ, brillent par leur absence et que, pour une notion si importante, l'argument a silentio est valable. On nous rétorquera que la notion de fravarti est pourtant essentielle à la prédication zoroastrienne, puisqu'elle paraît liée à la profession de foi qu'ouvre le mot fravarane. Mais ce n'est là qu'une des étymologies possibles de fravaši-, l'autre étant celle qui y voit la racine *var* «couvrir» et le sens d'«esprit protecteur». *Non liquet.*

Quoi qu'il en soit, l'influence des mages auprès des Achéménides

[19] Il n'est pas interdit de penser à ce dieu en regardant le «génie ailé» de Pasargades, dans lequel l'iconographie atteste la qualité de dieu solaire.

est probablement un héritage, parmi d'autres — notamment l'institution de la satrapie — de l'époque mède. Elle paraît n'avoir subi qu'une courte éclipse lorsque Darius, pour écarter le mage Gaumāta, qu'il considérait comme un usurpateur, le fit mettre à mort avec plusieurs de ses congénères, exécution qui fut, dans la suite, commémorée sous le nom de « meurtre des mages ».

Darius rétablit les *āyadana*, « lieux de culte » qu'avait détruits Gaumāta. Ceci a souvent été interprété comme l'indice d'un conflit religieux, mais on a parlé tantôt d'un soulèvement zoroastrien des mages, tantôt au contraire d'un Darius zoroastrien supprimant l'ancien « paganisme » des mages (cf. R. Frye, *The Heritage of Persia*, 1963, p. 88). Cependant, la rapide reprise d'influence des mages prouve, selon G. Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, p. 141, qu'il n'y avait pas, entre eux et les grands rois, d'opposition religieuse de principe. Pourtant, les mages étaient déjà, à cette époque, « zweifellos bis zu einem gewissen Grade 'zoroastrisiert' » (*Ibidem*). Comment admettre, alors, la conclusion à laquelle aboutit ce savant quelques pages plus loin (et à laquelle nous avons déjà fait allusion), que les Achéménides n'étaient pas zoroastriens?

M. Dandamaiev, *Iran pri pervyx Achemenidax*, 1963, p. 256 sq., éclaire la question en interprétant par la lutte des classes le conflit entre Darius et Gaumāta. De ce que Darius fut aidé, dans sa prise du pouvoir, par des nobles, le savant soviétique conclut qu'il représentait les privilèges de cette classe. Il lui apparaît dès lors que Gaumāta, en détruisant les āyadanas, avait voulu affaiblir cette même classe; que les dieux concernés étaient par conséquent les dieux traditionnels adorés par les nobles, tandis que Zarathuštra, dans sa prédication d'Ahura Mazdā, s'adressait au peuple (comme l'a déjà montré Meillet). Darius, quoique rallié au dieu de Zarathuštra, aurait pourtant tenu, en restaurant les āyadana, à rétablir les droits des nobles.

Dans la ligne de cette hypothèse, on peut se demander quels étaient ces dieux des nobles, bannis par le Mage et dont Darius restaura le culte. Mithra, nous l'avons vu, paraît exclu. Anāhitā eut un temple à Staxr au moins dès l'époque arsacide, mais elle n'est pas nommée dans les tablettes des fortifications. Peut-être Nairyōsaŋha? On pourrait songer aussi, puisque les nobles ont pour fonction propre la guerre, au dieu de la guerre Vərəθraγna. Que des lieux de culte lui aient été spécialement affectés, cela rendrait compte d'un fait que l'on n'a pas encore, à ma connaissance, cherché à expliquer, à savoir, que les feux

principaux, ceux que fonde par exemple Šāhpuhr, selon son inscription de la Kaʿba, et qui constituent encore aujourd'hui la première catégorie de feux, s'appellent feux Varhrān, c'est-à-dire feux de Vərəθraγna.

Mais cette hypothèse — celle de Dandamaiev — se heurte à une grosse difficulté : on s'attendrait à ce que Darius nomme le ou les dieux dont il a restauré les lieux de culte. Or, il ne nomme qu'Auramazda. Tout devient clair, il me semble, si l'on suppose, comme nous l'avons fait ici, que le grand dieu des Mèdes était Mithra : le mage Gaumāta — les mages étant d'origine mède — aura voulu bannir le culte du dieu rival Auramazda, et c'est celui-ci que Darius a rétabli.

Revenons encore un instant à la religion des Mèdes. Si leur grand dieu était Mithra, c'est donc que leur religion était la religion des baga : on ne s'étonnera pas que les textes cunéiformes du 8e siècle renferment tant d'attestations du terme *baga*, en face d'une ou deux seulement d'*ahura* (ci-dessus, p. 13 n. 9). Ces attestations sont relevées par Grantovskiy, *Rannaya Istoria*..., p. 156 sq. Ce sont *Bagatuna*, *Bagdatti*, *Bag-Tešup* (nom d'un agent assyrien), *Bagparna* (parallèle à *Auriparnu*, cité ci-dessus, p. 13 n. 9), *Bīt-Bagaia*. Le plus curieux est cependant, sous Sargon II, *Bagmašta* < *Baga-mazdā*, qui semble soit refléter le couple ancien des deux dieux, soit prouver que, dès cette époque, Mazda pouvait être déclaré un baga — comme il devait l'être par Darius!

Dans un si vaste empire que celui de Darius, Ahuramazda devait nécessairement coexister avec d'autres dieux. Et les Achéménides ont fait preuve, en matière religieuse, d'une tolérance qui n'est peut-être qu'une attitude politique, mais qui tout de même n'est pas particulièrement zoroastrienne et qui les distingue nettement des rois sassanides, persécuteurs de chrétiens, de juifs, de manichéens, de bouddhistes, etc. La lettre de Darius à Gadatas, satrape de Magnésie, en fait foi.

Suse, capitale achéménide, paraît n'avoir subi que bien peu l'empreinte zoroastrienne, si l'on en juge par les restes des époques séleucide et parthe : les seuls dieux qui figurent sur les monnaies sont grecs, à l'exception peut-être de l'Artémis radiée, sous laquelle se dissimulait vraisemblablement Anāhitā, à moins que ce ne fût l'ancienne déesse élamite.

Les Achéménides ont dû avoir une façon bien à eux d'adhérer à la religion zoroastrienne.

Communication au congrès de Shiraz, 1971, reprise en janvier 1972 à l'Association des études iraniennes à Paris et développée en une conférence, en allemand, en juin 1973 à l'université Jaguellone de Cracovie et à l'institut Oriental de Prague.



Fig. 1. - Sceau de Sauššatar.



Fig. 2. - Stèle de basalte de Syrie du nord (Berlin).

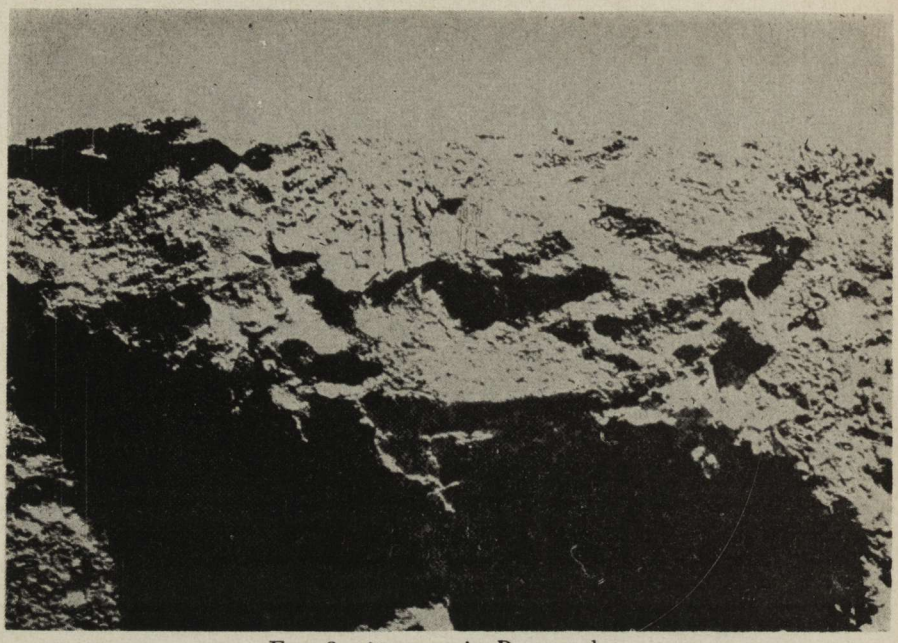


Fig. 3.- Rosace de Pasargades.

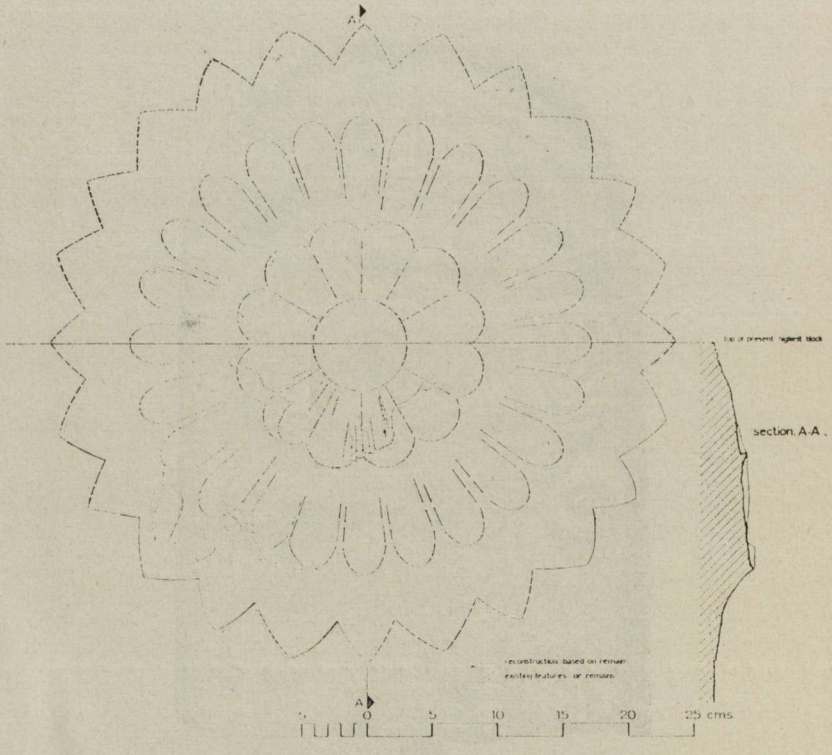


Fig. 4.- Rosace deo Pasargades.



Fig. 5. - Taq-e Bostan.



Fig. 6. - Taq-e Bostan (détail).

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

ART AND RELIGION UNDER THE SASANIANS

The Sixth Congress of Iranian Art and Archaeology, Oxford 1972, gave me an opportunity to correct and supplement the paper *Art et Religion sous les Sassanides* I had read two years before to the Accademia dei Lincei and which appeared in 1971. My second incursion into this field — where angels fear to tread — is humbly offered to Jean de Menasce.

I owe my first acquaintance with the problem to articles and books by Phyllis Ackerman, Lars-Invar Ringbom, Dorothy Shepherd, Vladimir Lukonin, Richard Ettinghausen and others, but have never felt at ease with their idea that some pieces of Sasanian silver reflect Iranian fertility cults of more or less erotic character. In my Rome paper I stressed the unlikelihood of such rituals at the Sasanian court. In one case I tried, admittedly without much conviction, to steer a middle course between this and the secular interpretation, by appealing to myth or legend, as distinct from actual practice. This case we shall presently reexamine, and I shall pursue the same course in a reappraisal of certain other pieces, with hope of better success thanks to the help of several articles, either published in the meantime or belatedly brought to my attention, by André Alföldi, Oleg Grabar, A.D.H. Bivar, Hubertus von Gall, and of studies, as yet unpublished, by Guitty Azarpay and Martha L. Carter.

My exposition will be in three stages of increasing dimensions and will proceed from the clear to the less clear.

Let me start with an example of purely artistic borrowing. The silver bowl from Kustani, in the Hermitage, is a Greek-inspired work representing the legend of Syleus without any Iranian reinterpretation [1]. A category of representations on which agreement will be equally easy is that portraying flying figures. A first variety shows children floating in mid-air. This is a clear instance, well studied by Phyllis Ackerman, of artistic borrowing from the Graeco-roman world, for no Iranian source is likely to have adorned Šāhpuhr's triumph with the motif of a child carrying a diadem through the air for the king [2]. Similar "flying children"

[1] "Art et Religion sous les Sassanides", pl. VII, fig. 3.

[2] L. Vanden Berghe, *Archéologie de l'Iran ancien*, 1959, pl. 77 b.

the two articles he published [19] on the Nagyszentmiklós treasure. Not only has he compared the plate with two very similar pieces in the said treasure, but he has also set them against a vast background of objects and legends in Muslim and Central Asian art, all of them going back to the Indian story of Garuḍa abducting the snake-woman Naga. He has also pointed out that the interpretation put forward by Mavrodinov [19] of the scene as a *descensus* of Anahita should have been *a priori* excluded, owing to the presence of the two little personages below who, armed with bow and mace, have obviously been trying to prevent the abduction, just as in the Veda the eagle who seized Soma had to fight enemies or in Ugrian epic poems in Western Siberia, an archer tried to prevent Karesh, the giant bird, from abducting the hero.

If, then, the naked woman on the Sasanian plate (and on one of the Nagyszentmiklós pieces) is not Anahita, who is she? A Gandhara sculpture in the Delhi Museum representing the abduction of the Naga-woman shows her fully dressed. The clue to our Sasanian plate has been provided by A.D.H. Bivar's publication [20] of a seal of Hellenistic style in an unknown Punjab collection, as he was kind enough to point out to me by letter. Here is his description of the seal : "A girl, draped below the waist, is carried through the air by a flying eagle, whose tail, spread fanwise, is visible behind her legs. Its right talon holds her thigh. Her head is slightly tilted back, and her left arm passes downwards, and seems to extend around the bird's beak. A feature important for the interpretation", Bivar goes on, "is the rope-like object which passes up from behind the girl's shoulders, behind the eagle's neck, and is most naturally understood as the girdle of the girl's dress, ending perhaps in a tassel".

Bivar refers to Alfred Foucher's interpretation of the eagle as Garuḍa. Foucher suggests the neck and head of a cobra which the Nagas were thought to have behind their shoulders could explain the uncertain object which in the Gandhara renderings (as on our gem) passes upwards from the girl's neck to the beak of the eagle. The popularity of the theme in Gandharan art may well be explained by its having been interpreted there in the manner suggested by Foucher. Yet, Bivar adds, the appearance of our gem tends to confirm what can be inferred from its style, that the rendering derived from an important Hellenistic work traces of which have been seen elsewhere. He writes : "Since the style of engraving is purely Hellenistic without any indication of Indian workmanship, it is

[18] *Cahiers archéologiques*, 1952, p. 43 sq.

[19] *Archaeologica Hungarica*, 1943, pp. 94 sq. and 225 sq.

[20] In the *Journal of the Numismatic Society of India*, 1961, pp. 316 sq. Here fig. 1.

natural to interpret the scene in terms of Greek legend, and this presents no difficulty. A parallel myth to that of Ganymede existed concerning the abduction of the nymph Aegina by Zeus himself in the form of an eagle. This was a favourite subject with gem engravers".

For our Iranian plate I cannot think of any *interpretatio iranica*, since Anahita, for the reasons mentioned earlier on, is out of the question. The interpretation of the painting in the Capella Palatina, similar to our Sasanian plate, as an apotheosis of the king, does not of course apply to Anahita. However, it will be sufficient, for the moment at least, to have traced the motif back to its Greek origin, and to have pronounced the word nymph, a key-word, I think.

The following particulars are not inconsistent with our interpretation of the woman as a nymph : flowers, fruit, children, animals. For these were frequent attributes of nymphs [21]. Nymphs were also associated with water, dance and music. I think this might give the clue to the problem of many so-called Anahitas. Even if we could take one woman as representing the goddess, what are we to make of several women appearing on the same vase, unless we accept Dorothy Shepherd's interpretation of them as several aspects of this deity, an interpretation not borne out be any parallel or any text, and already refuted by Ettinghausen [22]? Until Bivar's publication the only explanation appeared to be either that they represented the priestesses of Anahita or the king's harem or servant-girls in his bath.

The notion that we have to do with nymphs will account for the presence of flowers, fruit, water, animals, children, music and dance. But this is not all. A particular motif, the grapes and vine-scrolls, suggests another connection and has in fact been interpreted by Ettinghausen as dionysiac. This does not contradict my interpretation, for nymphs *were* connected with Dionysos : together with satyrs they formed part of the god's escort and were assimilated to maenads or bacchants. This will account for the nude scarf-dancer surrounded with scrolls and grapes on a plate in the Hermitage [23]. The point is, as I shall try to show, that such representations do not necessarily reflect any survival of the dionysiac ritual, any more than, in general, naked women attest the existence of fertility cults. Why, then, have the motifs survived? Another reason, of political character, is suggested by Hubertus von Gall. He has shown [24]

[21] Cf. W. Ruge, "Nympha", Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie...*, XVII, 2.

[22] P. 36 of the article cited supra, n. 17.

[23] Lukonin, *Iran II*, fig. 181.

[24] "Die Mosaiken von Bishapur, AMI, 1971, pp. 193 sq.

that Šāhpuhr's triumphs represented in the rock at Vēh-Šāhpuhr imitated Roman triumphs, more specifically the Hellenistic, oriental variety, best illustrated in Ptolemy II's great pomp in honour of Dionysos as described in Athenaeus. This type of triumph included processions of wild animals, precious vases and crowns, and hetaerae versed in the various arts of the muses.

The same dionysiac motifs, originally adopted for political not religious reasons, also account for the Badaxšan silver plate in the British Museum with its several dionysiac elements, notably the vine-scrolls, the panther, vase, etc., and its version in the Freer Gallery, in which the main personage, Dionysos, has apparently been misinterpreted by the copyist as female. According to von Gall, Dionysos has been replaced by Anahita, but this is unwarranted. Incidentally, as von Gall has pointed out, the panther drinking from a wine-amphora is a grotesque feature alien to the authentic dionysiac cult, but it is part of the dionysiac iconography in general use in the Roman empire, and is found for example on a mosaic with Bacchus and Ariadne at Treves.

Following the line of my argument, the maenad on a vase in the Barnett collection [25] only proves the success of dionysiac iconography and the persistence of its motifs, not the survival of dionysiac elements in Iranian fertility cults. Even less do these luxury objects prove, as Dorothy Shepherd suggested at Oxford [26], the existence in Iran of salvationist mystery cults. Nor does a combination, on many other objects, of dionysiac symbols, vine-scrolls, dancing nymphs, animals, children, or the so-called Paradise in the Abegg collection [27].

Other pieces will, I think, become less mysterious with the help of our two clues : *nymph* and *dionysiac triumph*. But before we look at them, we may pause to ask ourselves if it is mere chance that such should be our two clues. The moment we think of it, it appears quite natural that the interpretation of objects, the vast majority of which were used to pour water or wine, should depend upon two notions respectively symbolic of water (nymphs) and wine (Dionysos).

So far as wine is concerned, such objects were related, as Oleg Grabar has pointed out [28], to the bacchic poetry of Abu Nuwas. They may, nevertheless, reflect the adoption and adaptation of certain fables and

[25] Fig. 19 of Ettinghausen's article cited in n. 17.

[26] D. Shepherd, "The Diadem, a clue to the religious iconography of Sasanian art", *Summaries*, p. 79.

[27] "Art et Religion...", pl. X.

[28] *Sasanian Silver*, 1967, p. 67.

legends, and perhaps a certain amount of religious syncretism. The Artemis-Anahita syncretism is attested in Asia Minor, Kangavar, Susa, etc. Three objects illustrate, I think, the Artemis-Anahita syncretism, while showing the pertinence of our two clues, nymph and dionysiac triumph, in elucidating such pieces. The central figure in a large bronze platter in the Hermitage [29], with her long dress and mantle and crown, has long since been recognized as Anahita. She is surrounded by numerous fertility symbols, both vegetal and animal. Amongst them several dancing girls, interpreted by Ringbom as priestesses or hierodules, may now be said to be nymphs, the escort of Artemis in several myths. It is as if Artemis, while changing into Anahita, had retained her retinue of nymphs.

On the famous plate in the Bibliothèque Nationale [30], it would seem that she has preserved her character as lady of the beasts (*potnia thērōn*) and lunar deity, surrounded by her dancing nymphs. The same goddess, unless it is Cybele, is riding a lion to the sound of a horn in the middle of the Šaxarovka plate [31]. Instead of nymphs, here are gladiators fighting animals. Such games had been introduced by Antiochus IV Epiphanes into the Greek world [32] : they were also part of the festivities during a triumph. They are attested on a Sasanian jug in the Cleveland Museum. Their presence on the Šaxarovka plate may be due to their triumphal, hence dionysiac, character, combined with the notorious affinity between Artemis and Dionysos [34] — in which case our second clue (the dionysiac triumph) would again prove effective. But, more simply perhaps, the *potnia thērōn* was, by her nature, likely to be associated with the combat of animals.

Only one piece seems to reflect an actual practice. This is the unique, painted ceramic vessel excavated at Merv and studied by Martha Carter at the Oxford congress [35]. She interprets it as a banquet scene of the "Great Nouruz".

The four Chorasmian bowls with a four-armed goddess (seventh century) [36] illustrate the contamination, reminiscent of the Kuṣāṇa coinage,

[29] L.I. Ringbom, "Zur Ikonographie der Göttin Anahita", *Acta Academiae Aboensis*, 1957, fig. 13.

[30] "Art et Religion...", pl. VI, fig. 3.

[31] *Ibidem*, pl. VIII, fig. 2.

[32] Cf. K. Schneider, Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie...*, Supplement III, 762.

[33] Lukonin, *Iran II*, figg. 191 and 192.

[34] Cf. Wernicke, Pauly-Wissowa, II, 1, 1364.

[35] M.L. Carter, *Summaries*, p. 12. [See now *Acta Iranica* I, 1.]

[36] G. Azarpay, "Nine inscribed Choresmian bowls", *Artibus Asiae*, 31, 1969, pp. 185-203. Fig. 2 reproduced here as fig. 2.

between an Iranian deity (probably *Spnd'rmd*) and some form of the Indian goddess (perhaps Śrī, the equivalent of the Khotanese *śśandrāmata*). Although Sasanian in style these bowls are not really true products of the Sasanian empire.

In conclusion I think we should distinguish three types of survival of iconographic motifs :

1. the purely artistic reproduction of motifs on secular objects, although the reproduction may have been prompted partly by political motivations. There may have been an association with court poetry, but no religious interpretation that we can think of;

2. the mythological, where myth survives *qua* myth or has been reinterpreted as legend or fable;

3. the survival of iconographic motifs as expression of actual religious practice. We should be careful in using Sasanian silver as evidence for such practice — especially for fertility cults with erotic connotations, or for salvationist mystery cults. [37]


UNIVERSITE DE LIEGE
BIBLIOTHEQUE

[37] John Hinnells has kindly revised my English.



Fig. 1.



Fig. 2.