

56.917 B  
(14)

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

26 NOV. 1960

Don de l'Auteur

**Miettes iraniennes**

---

Extrait de *Hommages à Georges Dumézil*  
*Collection Latomus*, vol. XLV

---

BRUXELLES

1960



**Miettes iraniennes**

BRUXELLES

1960



## Miettes iraniennes

1. — av. *axšaēna-*, v.-p. *axšaina-*.

Bartholomae enseigne qu'av. *axšaēna-* « de couleur sombre » se décompose en *a-xšaēna-* « non-clair ». Quand v.-p. *axšaina-* « bleu sombre » est apparu dans la grande inscription du palais de Suse (et a été ensuite retrouvé dans *Ἀξείνωος*, ancienne épithète de la mer Noire), on lui a appliqué la même analyse. C'est encore elle que reproduit et adopte Kent dans le lexique de son *Old Persian*, p. 165.

Kent n'a pas eu connaissance, semble-t-il, de l'opinion dissidente formulée par Collitz dans son article *König Yima und Saturn*, *Oriental Studies... Pavry*, 1933, p. 98. Je n'ai pas le droit de lui jeter la pierre, ayant commis le même oubli quand j'écrivais, dans mes *Composés de l'Avesta*, 1936, p. 130 : *a-xšaēna-* « foncé », litt. « non clair », est exactement v.p. *a-xšaina-* et s'oppose à un simple *xšaēta-* « clair ».

Personne ne paraît s'être demandé pourquoi, à un positif *xšaēta-*, correspondrait un négatif *a-xšaēna-* plutôt qu'*a-xšaēta-*. Pourtant, on n'a aucun autre exemple d'un positif en *-ta-* alternant avec un négatif en *-na-*.

On ne s'est pas demandé davantage pourquoi la notion de « sombre, foncé » devrait s'exprimer négativement. Collitz a, en fait, supprimé cette difficulté en coupant toute connexion entre notre adjectif et *xšaēta-*, dont il conteste absolument le sens de « lumineux ». Sur ce dernier point, il faut lire l'étude publiée depuis, dans les *Studia Linguistica* de 1951, par Stig Wikander : Védique *ḱṣaita* — avestique *xšaēta*, essai de sémantique structurale. On y voit qu'il est impossible, mais qu'il n'est pas non plus nécessaire, de trancher entre le sens « royal » et le sens « lumineux » de cet adjectif. On peut donc le laisser hors de cause dans l'élucidation d'*axšaēna-*.

En comprenant le mot comme un adjectif de matière en *-āēna-*, Collitz a frôlé la solution. Il postulait un « Verlorenes Substantiv » *axš-*, dont *axšaēna-* serait dérivé. Or, ce « substantif perdu » venait

d'être « retrouvé » par Morgenstierne, *Etym. Vocab. of Pašto*, s. v. *šīn* (que Collitz n'a pas connu : on voit ce que coûte à nos études l'absence d'un dictionnaire d'ensemble des parlers iraniens). C'est skr. *akṣa-* au sens de « vitriol bleu », substance qui se présente sans doute en cristaux de forme plus ou moins cubique (je n'ai pu vérifier), d'où son nom d'*akṣa-*, litt. « dé ».

En interprétant de cette façon v.-p. *aršaina-*, on obtient un sens bien plus satisfaisant pour un nom de pierre précieuse, « qui a la couleur du vitriol bleu », que le pâle et incolore « non clair », à rejeter dans les limbes de l'étymologie malheureuse.

## 2. — *Haumavarga-*.

Les inscriptions achéménides distinguent les *Sakā tigraxaudā* et les *Sakā haumavargā*. La première épithète est claire, grâce à un relief et au témoignage d'Hérodote ; elle signifie « au bonnet pointu ». La seconde paraît bien être également un composé, dont le premier terme serait le *hauma*, la plante sacrée. Mais le second ? Les deux interprétations qui en ont été essayées (Kent les énumère p. 211) restent dans le vide, faute de rapprochements pour justifier les traductions par « drinking » ou « preparing ».

On a peut-être pensé à un mot de la langue saka de Khotan, *aurgā*, *orgā* « adoration, culte, hommage », ce qui irait fort bien sémantiquement : les *haumavargā* seraient ceux « qui rendent un culte au *hauma* ». On a sans doute été arrêté par une difficulté phonétique : le mot khotanais ne peut contenir un ancien *-rg-*, qui serait représenté par *-r-* ; il repose sur un *\*āvarka*. Dès lors, puisque les inscriptions achéménides représentent en général un stade linguistique « ancien », on devrait y trouver *\*haumavarka* <sup>(1)</sup>. Mais c'est là raisonner comme si la notion d'iranien ancien — et, plus généralement, celle de stade linguistique — était quelque chose d'absolu, de monolithique. En réalité, rien ne dit que la langue des Sakas *haumavargas*, au <sup>v</sup>e siècle avant J.-C., même si elle était encore, dans l'ensemble, au stade de « l'iranien ancien », n'avait pas déjà changé *-rk-* en *-rg-*. En fait, un tel déve-

(1) C'est la forme que cite CHRISTENSEN, *Die Iranier*, p. 254, mais il s'agit d'une erreur de sa part.

loppement — en avance sur l'évolution générale du phonétisme — est vraisemblable, si l'on tient compte de trois faits :

1. *k* est particulièrement débile après *r* dans les dialectes iraniens en général ; par exemple, le pehlevi maintient *k* en toute autre position (et maintient *t* après *r*), mais change *-rk-* en *-rg-* : *ākās* « averti », *kart* « fait », mais *marg* « la mort » ;

2. La rapidité d'évolution du khotanais est attestée pour la période dont on a des textes, soit du VII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle ;

3. Dès le II<sup>e</sup> siècle, le parler de Kaniška, dont on peut juger depuis peu par la grande inscription de Surkh Kotal, montre un phonétisme avancé : par exemple, *t* intervocalique y est déjà devenu *d*.

En résumé, on peut très bien supposer qu'un « ancien » \**haumavarka-* « vénérant le hauma » avait déjà donné, à l'époque des inscriptions achéménides, *haumavarga-*.

### 3. — L'ORIENTATION DU SACRIFICE.

On sait que les prêtres indiens, en sacrifiant, évitent de se tourner vers le sud.

Les prêtres parsis, au contraire, évitent le nord.

Aucune explication, à ma connaissance, n'a été proposée de cette différence. On peut d'abord penser que l'Inde, pays semi-tropical, redoute avant tout la chaleur, donc le midi, tandis que l'Iran, plus septentrional, n'a pas de plus grand ennemi que le froid, le nord. Toutefois, si l'on regarde les motifs donnés, de part et d'autre, une autre raison apparaît. Les Indiens évitent le midi parce que c'est le côté des mânes (V. p. ex. Śatap. 3. 1. 1. 2 et cf. Hillebrandt, *Rituallitteratur*). Cela implique, si l'on tient compte de l'opposition bien connue entre mânes (*pitarah*) et dieux (*devāh*), que le nord est le côté de ceux-ci. Dès lors, il est naturel que les mazdéens, qui proscrivaient le culte des anciens dieux, des *daēvas*, leur aient littéralement tourné le dos. C'est du nord qu'est censée venir, selon Vd. 7. 2, la Druj des morts.

### 4. — pehl. *gōspand*.

Ce terme a d'abord servi à traduire av. *gav-* « bœuf », accompagné ou non de l'épithète *spanta-* : on le voit dans l'Avesta pehlevi.

Plus tard, il a désigné tout bétail, ainsi dans l'expression *gōspand varzītan* du Pand Nāmak 20. 2, « 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 *gavān u gōspandān* « grand et petit bétail ». Pourquoi cette dévaluation ?

L'épithète même de *spānta* invite à chercher l'explication dans l'usage religieux. Or, divers indices prouvent que le sacrifice sanglant n'a jamais cessé. Mais, au moins dès le temps de Šāpūr, si l'on en juge par son inscription de la « Ka'ba » à Naqš i Rustam, 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 substitués. Ils l'ont gardé.

##### 5. — DEUX RITES DU FEU.

Les textes, en persan ou en pehlevi, qui décrivent le rituel du feu — et qu'a étudiés notamment Tavadia, ARW 1939, p. 256 sq. — semblent obscurs et contradictoires. Selon la rivāyat de Kamdīn Šāpūr (texte : *Dārāb Hormazyār's Rivāyat* 1922 I p. 67 ; trad. anglaise : *The Persian Rivāyats of Hormazyār Framarz* 1932 p. 56 ; trad. allemande : Tavadia, art. cité, p. 263), on transporte la flamme seule à un feu de rang supérieur, et de là au feu de rang le plus élevé ou feu Bahrām. Ce prélèvement de la flamme est analogue aux opérations, bien connues, qui conduisent à la fondation d'un feu nouveau.

Au contraire, selon la Rivāyat pehlevie (qui encadre le Dāstastān i Dēnik ; texte édité par Dhabhar, 1913, p. 115 ; trad. allem. : Tavadia, art. cité, p. 265), « Quand on se sert du feu et que le travail est fini, on doit le recueillir. On doit en prendre une flamme et la poser ailleurs et porter le reste (*apārīk*) aux brandons du feu Varhrān ». On voit que, selon ce texte plus ancien, ce n'est pas la flamme, mais au contraire « le reste », c'est-à-dire les bois incandescents, qui sont transportés.

Comment expliquer cette divergence ? Tavadia est embarrassé, au point qu'il hésite à traduire comme il l'a fait la rivāyat persane. Je me demande si, en réalité, ce texte n'a pas combiné deux traditions, confondu deux rites entre lesquels nous devons distinguer.

Le premier est 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 Parsis.

L'autre est une *régénération* du feu usé par transport de brandons incandescents, sans la flamme, à un feu supérieur déjà existant : on ramène 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 ait tout son sens, il devait s'achever par un retour du feu au foyer d'où on était parti. Quoi qu'il en soit, ce rite a été abandonné par les Parsis. Mais il paraît avoir été d'importance essentielle sous les Sassanides ; on aperçoit quel rôle vital il a dû avoir : maintenir en acte, par une opération symbolique souvent renouvelée, la dépendance des foyers par rapport aux villages, des villages par rapport aux provinces, en somme toute la pyramide sociale. Ce n'est pas un hasard si le feu supérieur, dans les rivāyāt pehlevie et persane, est généralement le feu Varhrān (ou Bahrām), c'est-à-dire (selon un texte exprès) le roi des feux.

On conçoit qu'en s'exilant, les Parsis ait abandonné ce rite, avec l'organisation politique qu'il symbolisait. Plus tard, au xviii<sup>e</sup> siècle, quand le contact eut été renoué avec l'Iran, les Qadimis ont voulu en rétablir la pratique.

A cette époque, ce rite de régénération s'était depuis longtemps (au moins depuis le temps de Kamdīn Šāpūr, 1559) confondu, comme on l'a vu, avec celui de purification par raffinement.

Que font donc les Parsis, demandera-t-on, quand ils ont fini de se servir d'un feu, puisqu'ils n'en transportent pas les brandons et qu'il est interdit de l'éteindre ? Ils suivent l'usage alternatif prévu par la rivāyat pehlevie : recouvrir le feu pour le laisser couvrir jusqu'au lendemain sous la cendre. (Tavadia, *art. cité*, p. 267).

## 6. — Yazdān.

A quelles divinités s'adresse le sacrifice ? A Ormazd sans doute, au grand dieu, ennemi d'Ahriman. Mais aussi, si l'on y regarde de plus près, à plusieurs autres. Une partie du Yasna s'adresse à Srōš : c'est le *Srōš darūn*. Une autre est consacrée aux eaux. Le feu lui-même peut représenter Bahrām : il est traité comme un roi. On suspend au dessus de lui une couronne. Cela est bien connu. Ce qui l'est moins, et qui paraît même tout à fait oublié, c'est la

signification analogue d'une figuration très fréquente au revers des monnaies sassanides. L'autel du feu y apparaît pourvu de pattes de lion dont la présence n'a jamais été expliquée mais qui me semblent clairement destinées à donner à l'autel l'apparence d'un trône (semblable à celui de Darius, par exemple, sur les reliefs de Persépolis et d'ailleurs) et, par conséquent, au feu la dignité d'un roi.

Le feu, d'autre part, c'est Mithra : « temple du feu » se dit couramment *Dar i Mihr* « maison de Mithra », et l'un des trois grands feux célèbres à l'époque sassanide s'appelait *Burzēn Mihr* « le grand Mithra ». En ce sens, le feu est le soleil : c'est l'un des traits par lesquels s'exprime le symbolisme cosmique du Yasna. Si l'on observe en effet la disposition du sacrifice, on y reconnaît sans peine, comme sur l'emplacement védique, les figurations du soleil, de la lune et de la terre. Le feu, on vient de le dire, est le soleil ; il se présente sur un vase circulaire. La lune est là sous l'apparence des deux croissants de métal <sup>(1)</sup> où l'on pose et repose le barsom — rite de fécondité. Quant à la terre, c'est la table, obligatoirement carrée, devant laquelle s'assied le prêtre zōt.

Récapitulons. Laissant de côté Ormazd, cela fait donc six dieux présents au sacrifice : Srōš, Bahrām, les Eaux, la Lune et la Terre : six yazatas.

Il y en a d'autres. Ou plutôt, tous sont là. Car le feu Bahrām a le pouvoir de les attirer : c'est ce que disent deux textes pehlevins (que m'a fait connaître le P. de Menasce), le Denkart, M 522. 21, et la Rivayat pahlavie, Dhabhar 57.10. Le feu Varhrān y paraît comme une porte de communication entre le ciel et la terre : quand les dieux célestes (*mēnōkān yazatān*) viennent sur terre (dans le *gētīk*), ils vont d'abord au feu Varhrān, ensuite aux autres lieux <sup>(2)</sup>.

(1) Il semble y avoir eu interférence entre symbolisme cosmique et symbolisme royal dans l'interprétation de ces objets, qui, au dire du Dāstān i Dēnik, 48, 17 (cité DHABHAR, *Kharegat Memorial Volume*, I, 1953, p. 146) représentent la couronne des rois.

(2) Ces textes jettent un jour décisif sur la question des figures représentées dans les flammes, sur diverses monnaies et intailles sassanides. Si tous les dieux viennent dans le feu Varhrān, il ne faut pas vouloir retrouver l'un d'eux, à l'exclusion des autres, dans ces figurations. En fait, on a diverses raisons de les identifier tantôt à Varhrān, tantôt à Ātaš, tantôt à Anahit, tantôt enfin à Ormazd. — L'interprétation donnée ci-dessus, dans le texte, ne prétend pas se substituer à celle, traditionnelle, de l'expression *dar i mihr*

Ainsi, le sacrifice devant le feu s'adresse aux yazatān ou yazdān. Comme il s'adresse, d'autre part et éminemment, à Ormazd, une équivalence devait tendre à s'établir entre les deux termes et c'est pourquoi, je pense, Yazdān est devenu synonyme d'Ormazd.

Quand s'est produite cette équivalence? On peut seulement dire qu'elle était en vigueur à l'époque des livres pehlevi qui emploient la formule *pa nām i yazdān* comme une *bi 'smillāh*; que le Kār Nāmak i Artaxšēr met au moins une fois le verbe au singulier après *yazdān* (Kn. 3. 10, cité Nyberg, *Hilfsbuch* II, p. 249); et que la plus ancienne attestation de ce mot en composition nous est donnée par les dipinti de la synagogue de Dura-Europos, qui citent un personnage *Yazdāntuxm* et un *Yazdānpēsē*.

#### 7. — *gētīk pa baxt : mēnōk pa kunišn*.

Les mazdéens se sont demandé comment concilier la toute-puissance du destin avec la liberté du choix : témoin la variété des textes pehlevi traitant de ce problème. Jackson leur a consacré un chapitre de ses *Zoroastrian Studies* 1928, p. 219 sq., étude reprise et corrigée par Tavadia, ZII, 8, p. 199 sq.

La solution la plus frappante et la plus claire est celle que formule le Vidēvdāt pehlevi : *gētīk pa baxt, mēnōk pa kunišn* « le matériel est selon le sort, le spirituel selon l'action humaine »; autrement dit, nous ne dépendons du destin que pour les choses matérielles, tandis que, dans l'ordre spirituel, nous sommes maîtres par notre action.

Les Iraniens ont pu arriver d'eux-mêmes à cette formule. Cependant, on ne peut pas ignorer — car peut-être ne l'ignoraient-ils pas non plus — que les néo-platoniciens en avaient trouvé une assez semblable, au moins par le contenu. Ils avaient découvert ce moyen « d'échapper au déterminisme », comme nous dirions : identifier l'*Heimarmenē* à la *Physis* (1), ce qui laissait l'âme libre.

par « maison de justice » : car ces temples servent de tribunaux (à l'échelon inférieur). Le mot *mīhr* y a gardé quelque chose de son vieux sens de « contrat ». Que le feu sacrificiel soit bien une sorte de double ou rival du soleil, c'est suffisamment attesté d'autre part.

(1) Cf., par exemple, JAMBLIQUE, *ap. STOBÉE, Anthol.*, I, V, 18, p. 186 H. Je dois cette précision à mon ami Étienne Évrard, assistant à l'université de Liège. Il me fait, d'ailleurs, remarquer qu'il est abusif de prétendre, avec

Cependant, si les Iraniens ont pu être séduits par cette solution, ils ne l'ont pas empruntée telle quelle. Plotin disait que l'âme, quand elle est sans le corps, est libre (1). Les Iraniens, quand ils n'étaient pas manichéens, ne méprisaient pas absolument la matière et ne considéraient pas l'âme séparée d'elle.

*Liège*

J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

NILSSON (*Gesch. der griech. Rel.*, II, p. 484), lequel semble avoir pris cette idée dans GUNDEL, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, 1914, que Posidonius, déjà, opposait la Heimarmenè, principe purement physique, à un principe supérieur, Zeus ou pronoia.

(1) *Enn.*, III, 1, 8 (autre référence communiquée par E. Evrard).