

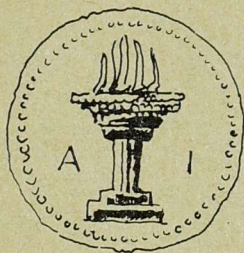
COMMÉMORATION CYRUS

ACTES DU CONGRÈS DE SHIRAZ 1971 ET AUTRES ÉTUDES
RÉDIGÉES À L'OCCASION DU 2500^e ANNIVERSAIRE DE LA FONDATION
DE L'EMPIRE PERSE

HOMMAGE UNIVERSEL

III

EXTRAIT



ACTA IRANICA

1974

DIFFUSION
E.J. BRILL
LEIDEN

ÉDITION
BIBLIOTHÈQUE PAHLAVI
TÉHÉRAN-LIÈGE

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

LE DIEU DE CYRUS

Les Achéménides étaient-ils zoroastriens? Cette question, depuis longtemps débattue, a été reprise par M. Dandamaiev en 1963¹ et, un peu plus tard, par G. Widengren², 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 cylindre³, qui a servi d'enblème aux fêtes du 25^e 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'oïnt (*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 tombeau⁴.

Quant au génie ailé⁵, à triple coiffure égyptienne, souvent pris, à tort, pour un portrait de Cyrus, il vient d'être reconnu par Richard Barnett⁶ pour un dieu solaire de Phénicie⁷.

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 châtement 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 Mayrhofer⁸ 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 Apam 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 9^e 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.

mzdyn des papyrus d'Éléphantine atteste le culte de Mazda en Médie à l'époque achéménide.

Le sceau de Saušatar, 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 Mazda*.

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 *Apaṃ 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) : *mazdā ahurāñhō*.

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 Mazda* était l'*Ahura* par excellence, de même, dans l'Ouest, *Mithra* fut le *Baga* par excellence; de même que *Zarathuštra* disait *mazdā ahurāñhō*, 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'Éléphantine, 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 Bagayařic 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 Mazda, dans les gāthās, 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 Mazda 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 (*Nairyō.sanha-*) et à Sakurziš (*θāigr̥ci*)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 écrit¹² 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 Mazdâ de tout l'abaissement de Mithra. Mais voici que Mary Boyce va plus loin¹³, 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 Mazdâ, sans impliquer, plus que ne faisaient les chantes 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 *visē bagā* (avec *ai* monophthongué 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 *θaigrēiš* et non pas, comme le proposait Gershevitch (apud Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 1969, p. 19), « Mithra бага, 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 бага vazraka «Auramazda est le grand бага»; il dit *Baga vazraka Auramazda*, ce qui doit signifier: «Le grand бага, 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*, 1971¹⁵, 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 rosace¹⁶ doit être comparée à la fleur qui figure sur le relief d'investiture de Tāq-e Bostān¹⁷: 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 lotus¹⁸ 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. *vajrā-* «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, Mithra¹⁹, 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-shenāsi 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 *gāthā*, 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 Nairyōsaṇha ? 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 Ka'ba, et qui constituent encore aujourd'hui la première catégorie de feux, s'appellent feux Varhrān, c'est-à-dire feux de Vərəθrayna.

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 8^e 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 Jagellone de Cracovie et à l'institut Oriental de Prague.

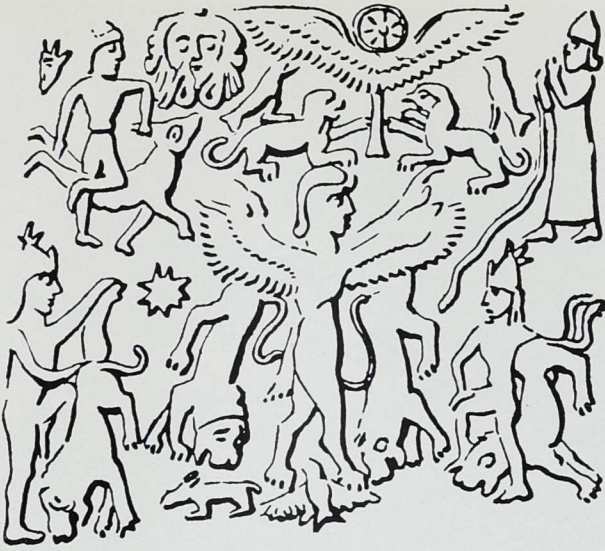


Fig. 1. — Sceau de Sauššatar.



Fig. 2. — Stèle de basalte de Syrie du nord (Berlin).

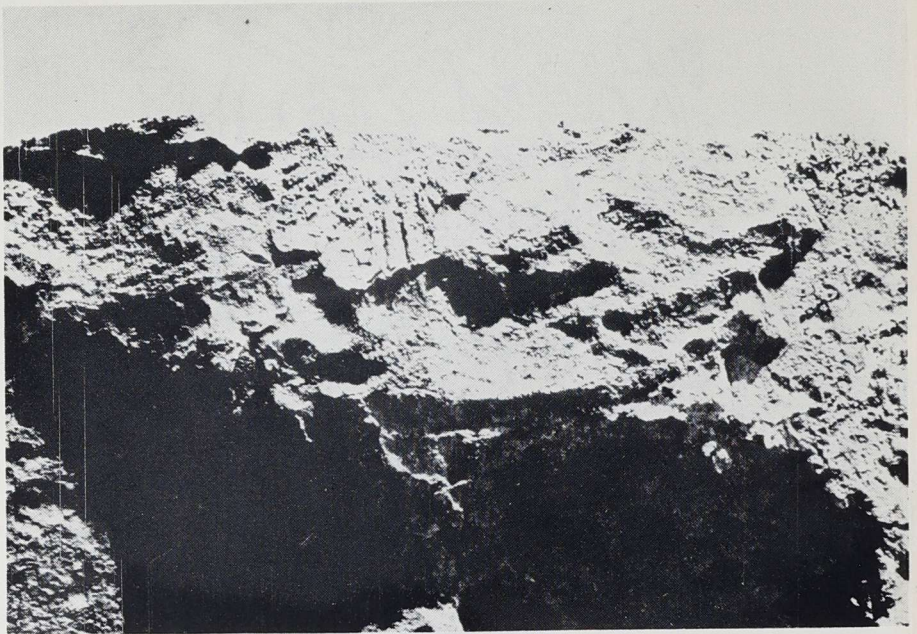


Fig. 3. — Rosace de Pasargades.

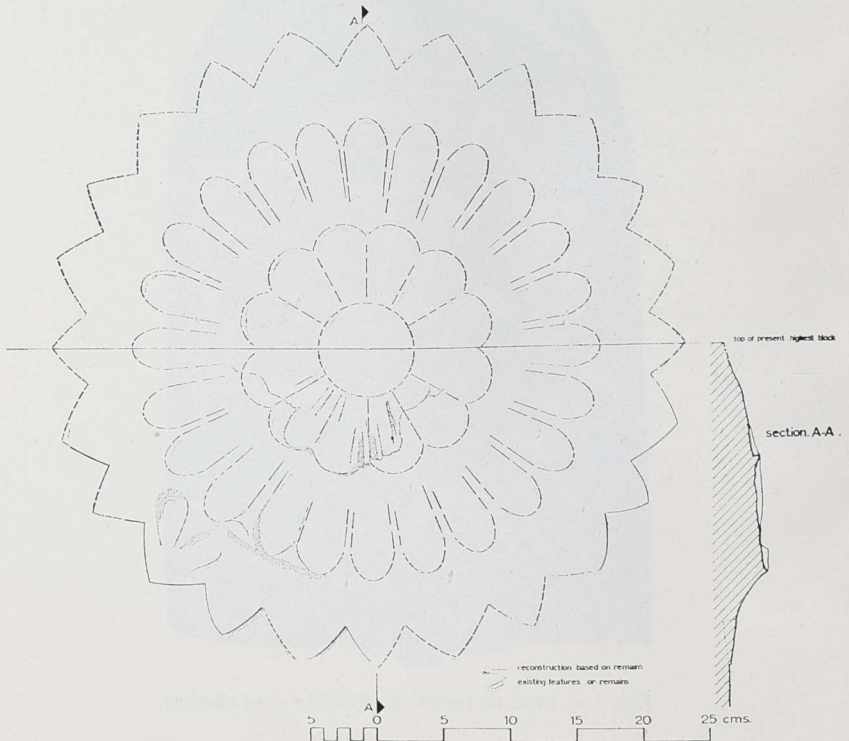


Fig. 4. — Rosace de Pasargades.



Fig. 5. — Taq-e Bostan.

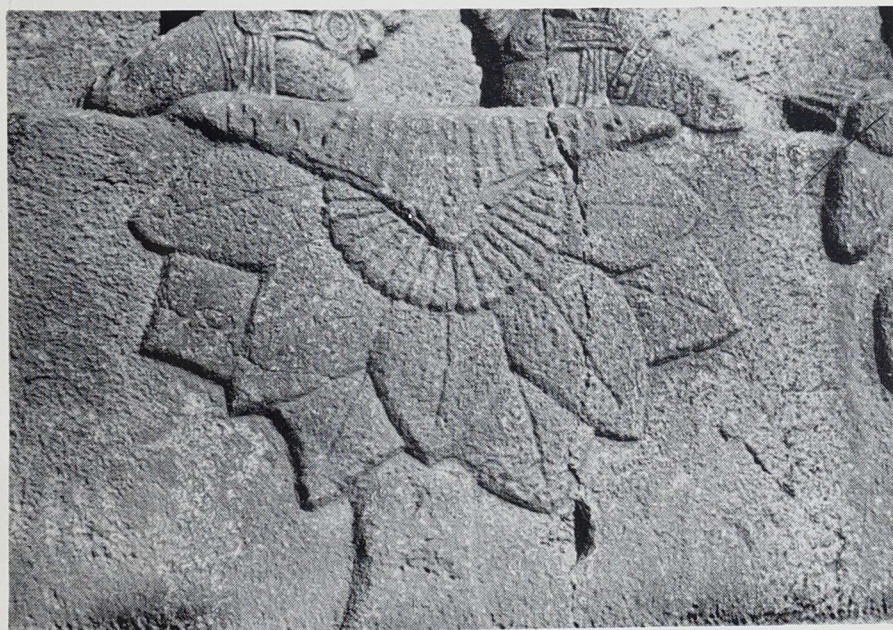


Fig. 6. — Taq-e Bostan (détail).