

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser **XV**, 2.

---

ETUDES SUR LE ZOROASTRISME  
DE LA PERSE ANTIQUE

PAR

ARTHUR CHRISTENSEN



KØBENHAVN.

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL  
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1928

Pris: Kr. 2,50.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,  
Filosofiske Meddelelser,  
Mathematisk-fysiske Meddelelser,  
Biologiske Meddelelser.

Hele Bind af disse Rækker sælges 25 pCt. billigere end Summen af Bogladepriserne for de enkelte Hefter.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*, Kgl. Hof-Boghandel, København.

---

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **XV**, 2.

---

ETUDES SUR LE ZOROASTRISME  
DE LA PERSE ANTIQUE

PAR

ARTHUR CHRISTENSEN



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1928



## TABLE DES MATIÈRES

	Page
Contributions à la critique de l'Avesta récent .....	5
Yašts 10, 19 et 5 .....	5
Yašts 14, 8 et 17, Yasna 57 et 9—11 .....	6
Yašt 13 .....	9
L'âge du Yašt 13 .....	9
Sur la formation des quelques noms de personne dans la liste du Yt. 13 .....	17
L'histoire légendaire dans le Yt. 13. La tripartition du monde Les Kayanides .....	20
Les Kayanides .....	25
Yašt 9 .....	36
Yašt 15 .....	41
Yašt 16 .....	42
Vendidād .....	42
Table chronologique .....	44
Zoroastrisme et zurvānisme .....	45



## Contributions à la critique de l'Avesta récent.

M. Geldner a fait (Gr. Ir. Phil., II, p. 23) l'observation que la marque distinctive des vrais Yašts anciens est la division en sections avec introduction et refrain, et suivant ce critère il considère comme de vrais Yašts les Yašts 5, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 19 et le grand Srōš Yašt (Y. 57). En effet, la plupart de ces Yašt-là possèdent une certaine valeur littéraire et poétique; tous les autres sont évidemment des compositions de date relativement récente, caractérisées par la pauvreté des idées, la sécheresse de l'expression et aussi, généralement, par la forme non-métrique ou, pour parler plus correctement, par l'impossibilité d'y découvrir un mètre quelconque, et par une langue mal tournée et pleine de solécismes<sup>1</sup>. Comme des compositions littéraires qui, sans avoir la forme extérieure d'un ancien Yašt, en ont pourtant le caractère général, il faut considérer les chapitres 9—11 du Yasna, qui sont consacrés à Haoma<sup>2</sup>, et dont le petit Yašt 20 est un abrégé.

### Yašts 10, 19 et 5.

Dans mon article »Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme« dans les *Acta Orientalia*, IV, p. 106 sqq., j'ai relevé quelques traits des Yašts

<sup>1</sup> A comparer Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, p. XXII.

<sup>2</sup> A lire: Hauma.

10, 19 et 5 qui nous aident à fixer le milieu local et, un peu vaguement, il est vrai, le temps de la composition de ces pièces: le Yt. 10 (le Mihr Yašt, consacré à Miθra) semble être le plus ancien des trois; sa géographie comprend la Sogdiane, la Margiane, la Chorasmie et l'Areia. Le Yt. 19 (consacré à la Gloire, *χvarənah*, et appelé faussement Zam Yašt ou »Yašt de la terre«, d'après les paragraphes introductifs qui n'appartiennent pas au fonds original du Yašt) révèle une connaissance intime du pays situé plus vers le sud, c.-à-d. du Sistān, mais, à ce qu'il paraît, son horizon ne s'étend pas à l'ouest de l'Iran. On pourrait donc supposer que ces deux Yašts répondent à deux étapes dans la migration des Iraniens orientaux, qui venaient du nord et s'étendaient vers le sud. Cependant on ne saurait pas, cela va sans dire, tirer des indications géographiques en question des conclusions sûres quant à une date pré-achéménide des deux Yašts: il est bien possible qu'ils datent de l'époque achéménide, et que leurs auteurs n'aient connu que les pays orientaux de l'empire ou ne se soient intéressés qu'à ceux-ci. Le Yt. 5, Ardvīsūr Yašt, consacré à Arədvī-sūrā Anāhitā<sup>1</sup> connaît l'est et l'ouest, et de la description qu'il donne de la déesse Anāhitā nous pouvons inférer (l. c., p. 114 sq.) qu'il a été composé au plus tôt sous le règne d'Artaxerxe II (404—358)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A lire Urdvī-sūrā (ou Rdvī-sūrā) Anāhitā.

<sup>2</sup> Dans l'article en question, j'ai donné les noms des divinités zoroastriennes dans la forme reconstruite selon les principes de M. Andreas, sauf pour les voyelles *ā* et *a*, que M. Andreas rend partout par *ō* et *o*. Comme il n'est pas toujours possible de reconstruire d'une façon sûre les noms de personne et les noms de tribus et de peuples énumérés dans le Frav. Yt., je présenterai, dans le mémoire présent, pour ne pas compliquer les choses, tous les noms dans la forme traditionnelle, en ajoutant, dans les cas où je le jugerai nécessaire, la forme reconstruite. Dans la graphique traditionnelle, *ao* et *aē* sont à lire

Les autres pièces appartenant à la classe des Yašts ne contiennent pas d'indications géographiques précises<sup>1</sup>.

### Yašts 14, 8 et 17, Yasna 57 et 9—11.

Nous ne pouvons déterminer la date de ces pièces que très approximativement. Elles sont composées dans la forme métrique qui caractérise les parties anciennes de l'Avesta récent, et la langue, le style libre et quelques passages imbus d'un vrai esprit poétique portent témoignage de leur haute antiquité. Elles sont d'un temps où la langue sacrée de l'Avesta était une langue vivante ou était, en tout cas, maniée avec la facilité d'une langue vivante. Nous ne pouvons certainement pas les placer de beaucoup plus haut dans le temps que le Yašt 5, ni de beaucoup plus bas que la fin de l'empire des Achéménides: le 4<sup>e</sup> siècle avant notre ère est, selon toute probabilité, la date de leur composition.

*Yt. 14* (Bahrām Yašt, consacré à Vərəθraγna<sup>2</sup>). Ce Yašt ordinairement *au* et *ai* respectivement. L'épenthèse est un phénomène moyen-iranien que les transpositeurs des temps sassanides ont introduit dans la langue ancienne (Andreas et Wackernagel, Die vierte Ghāthā, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1911, p. 7). Les observations et les réflexions de M. Hertel (Beiträge zur Metrik des Avestas und des Rgvedas, Abh. d. phil.-hist. Klasse der sächs. Akad. d. Wiss., 1927) n'auront pas la force de renverser les idées de M. Andreas sur la graphique de l'Avesta. La translittération de l'Avesta n'est pas l'œuvre de »faussaires«, elle est l'œuvre de théologiens qui ont cru rendre les textes dans la prononciation originale, mais qui ont été, cependant, sous l'influence de lois phonétiques qui dominaient leur langue moyen-iranienne. Celui qui a entendu la prononciation du latin commune en Angleterre comprendra cet état de choses. Avant de se servir du nom de Πισσοῦθρης comme un argument en faveur de l'évolution *rt* > *aš*, *aš*, l'auteur aurait dû prouver l'identité du nom de Πισσοῦθρης avec Pəšōtanu, qui n'est qu'un postulat.

<sup>1</sup> Pour les noms ethniques qui se trouvent dans le Yt. 13, voir ci-dessous.

<sup>2</sup> A lire: Vurθraγna.

contient quelques passages qui se retrouvent ailleurs dans l'Avesta. Le § 15 est le § 70 du Yt. 10<sup>1</sup>. Comme il constitue une partie intégrante du Yt. 14, on ne saurait y voir une interpolation; dans le Yt. 10, d'autre part, le § 70 forme avec les §§ 71 et 72 un tout bien suivi. Peut-être l'auteur du Yt. 14 a-t-il emprunté le passage en question au Yt. 10 pour le faire entrer dans sa composition. Les §§ 28—33 du Yt. 14, qui sont certainement originaux, ont été imités par l'auteur du Yt. 16 (6—13). Ici le mètre n'est pas marqué dans l'édition de Geldner, mais se laisse facilement reconnaître. Les §§ 48—53 se retrouvent dans le Yt. 8 (56—61), Tištrya y étant nommé au lieu de Vərə-šrayna; je n'ose pas décider, auquel des deux Yašts ce passage appartient d'origine. Le § 62 est une imitation du Yt. 10. 35—36, comme l'est le § 63 des §§ 47—48 du même Yašt.

*Yt. 8* (Tištar Yašt, consacré à Tištrya, l'étoile Sirius). On trouve ça et là des morceaux qui rappellent des passages d'autres Yašts. Ainsi le § 13 rappelle en partie Yt. 14. 17, et les §§ 56—61 sont = Yt. 14. 48—53 (voir ci-dessus). La dernière moitié du § 8 est probablement une interpolation, le passage étant emprunté à Yt. 8. 46. Les §§ 37—38 sont essentiellement identiques avec les §§ 6—7 du même Yašt, et les §§ 39—40 correspondent, bien qu'un peu moins littéralement, aux §§ 8—9. Il semble que les morceaux 6—9 et 37—40 représentent un même passage original que les auteurs de la rédaction arsacide ou ceux de la rédaction sassanide ont donné deux fois dans des versions un peu différentes.

*Yt. 17* (Ard Yašt) s'adresse à la déesse Aši<sup>2</sup>. La des-

<sup>1</sup> A comparer Yt. 10. 127.

<sup>2</sup> A lire: Urti ou Rti.

cription qu'il contient (7—14) de la vie luxueuse et voluptueuse d'un maître de maison (*nmānopati*), possesseur de femmes jolies, de voitures attelées de chevaux légers à la course, d'objets précieux et de vêtements splendides importés de pays étrangers, s'accorde bien avec la civilisation raffinée de l'empire achéménide. Le § 5 est emprunté au § 8 du Yt. 10 où ce passage est mieux à sa place qu'ici. C'est probablement une interpolation.

Y. 57, le »grand Srōš Yašt«, consacré à Sraoša, est modelé en partie sur le Yt. 10. Le § 13 rappelle Yt. 10. 98 et 135. Dans les §§ 15—16 on entend l'écho du Yt. 10. 103 comme dans les §§ 19—20 celui du Yt. 10. 88. Le § 24 est une variation du Yt. 10. 92, et les §§ 25—26 sont identiques avec Yt. 10. 93—94, Sraoša étant substitué à Mišra. Dans le § 27 nous reconnaissons Yt. 10. 68 et dans le § 29 Yt. 10. 104.

Les chapitres 9—11 du *Yasna*, »le grand Hōm Yašt«, traite de Haoma, la plante et le dieu. Y. 10. 10—11 mentionnent le mont Haraitī comme le lieu d'origine de la plante Haoma. Haraitī, autre forme de Harā, est ici sans doute la Harā du Yt. 10, c.-à-d. la chaîne de Paropamisos<sup>1</sup>; de là les oiseaux ont transporté la plante en directions diverses: vers le mont Upāiri-saēna (en pehlvi Aparsēn, Kūh-i-Bābā, partie du Hindukush<sup>2</sup>) et les pics de Starōsāra, qui ne se laissent pas identifier. Le § 14 du même chapitre renferme une allusion au »drapeau-taureau«, qui n'a probablement rien à faire avec le *drafš-ē-kāvyān*, drapeau royal de l'empire sassanide, comme le veulent Justi et Bartholomae<sup>3</sup>. On connaît une dragonne assyrienne à figures de

<sup>1</sup> Voir mon article dans les *Acta Orient.*, IV, p. 106.

<sup>2</sup> Bartholomae, *Altir.* WB, 398; Marquart *Ērānšahr*, p. 286.

<sup>3</sup> Voir mon mémoire en danois sur »Kāvāh le forgeron« (*Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs historisk-filologiske Meddelelser*, II, 7), p. 19 sqq.

taureaux, et qu'une bannière de la même espèce ait été en usage dans les armées perses du temps des Achéménides, est très probable, le taureau étant un des motifs les plus communs de l'art décoratif des palais de Persépolis (colonnes à chapiteaux de taureaux, têtes de taureaux ornant le trône des rois etc.). Les §§ 10—19 du Y. 11, qui semblent être presque entièrement en prose, sont évidemment, à en juger par leur teneur et leur style, ajoutés plus tard.

### Yašt 13 (Fravardīn Yašt<sup>1</sup>).

#### *L'âge du Yašt 13.*

Dans mon livre »Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens«<sup>2</sup> j'ai essayé de démontrer (p. 133 sqq.), que les deux héros légendaires Haošyaŋha et Taχma Urupa sont des types du premier homme et du premier roi qui n'appartiennent pas au fonds héréditaire des légendes du peuple de l'Avesta, mais qui ont été empruntés de bonne heure aux Scythes iraniens, et que, parmi les passages avestiques, où apparaissent ces figures légendaires, le plus ancien est le § 137 du Yt. 13: le Fravardīn Yašt ne connaît pas Taχma Urupa, mais seulement Haošyaŋha, et ici ce héros, récemment adopté, a été placé vers la fin de l'énumération des héros légendaires, n'ayant pas encore reçu la place fixe dans le commencement de l'histoire humaine qu'il occupe dans les autres passages des anciens Yašts où il est mentionné (à savoir Yt. 5.21—23; 9.3—5; 15.7—9; 17.24—26; 19.25—26). J'en conclus qu'au moins la partie du Yt. 13 qui a rapport à l'histoire légendaire des temps pré-zoroastriens est plus ancienne que les Yašts 5, 9, 15, 17 et 19, et alors nous

<sup>1</sup> Consacré aux fravašis (à lire: fravurtis ou fravrtis).

<sup>2</sup> Archives d'études orientales, publ. p. J.-A. Lundell, vol. 14, Uppsala 1918.

nous demandons, si cette chronologie peut être acceptée pour le Yt. 13 en entier.

M. Meillet, en défendant l'hypothèse que les Gāṇās sont des morceaux en vers qui ont été, à l'origine, reliés par des morceaux en prose plus tard disparus, rappelle à ce propos, que »l'Avesta récent est mélangé de prose et de vers. Le mélange provient souvent de la juxtaposition de fragments anciennement indépendants. Mais il ne manque pas de cas où il semble ancien«<sup>1</sup>. Les anciens Yašts présentent en effet un mélange de prose et de vers. Mais ce n'est pas là une alternance régulière d'où l'on puisse déduire un principe de composition. On peut dire comme une règle générale que plus un Yašt, pour d'autres raisons, doit être considéré comme ancien, plus la forme métrique prédomine. Dans le Yašt 10, qui est certainement un des plus anciens, nous trouvons de longues séries de strophes métriques sans aucun mélange de prose. M. Lommel a démontré<sup>2</sup> que quelques-unes des formules introductives des morceaux métriques sont en prose. Ces formules à part, les parties non-métriques des anciens Yašts sont probablement partout à considérer, ou comme des interpolations, qui se trahissent souvent par leur forme ou leur matière, ou comme des vers dont le caractère métrique a été effacé par des altérations du texte; le nombre des syllabes étant pour nous le seul moyen de reconnaître le vers avestique, une altération légère en soi suffit à rendre méconnaissable la forme métrique. La suggestion de M. Lommel<sup>3</sup>, qu'il existe des vers à 10, à 12 et même à 14 syllabes à côté des vers octosyllabiques, nous aide à recon-

<sup>1</sup> Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta, p. 43.

<sup>2</sup> Zeitschr. f. Indol. u. Iran., I, p. 211 sqq.

<sup>3</sup> ZII, V, p. 1 sqq.

naître quelquefois une forme métrique sans trop recourir aux émendations, mais rend, d'autre part, encore plus incertaine la constatation du caractère métrique ou non-métrique des passages douteux, vu surtout que l'alternance des vers de 10, 12 (et 14) syllabes avec ceux de 8 syllabes semble souvent arbitraire, et qu'il apparaît parfois au milieu des strophes des suites de 5, 7 ou 9 syllabes, que M. Lommel regarde comme des vers tronqués<sup>1</sup>.

Dans le *Frav. Yt.* il y a encore un fait à considérer: la longue série des noms de personne. Le plus souvent il aura été impossible de les adapter à un mètre quelconque, et nous pouvons prendre pour certain qu'on ne l'a même pas essayé. Là seulement, où des explications ou des allusions se rattachent à un nom propre, l'application du mètre a été quelquefois possible; si nous trouvons ailleurs dans la série des noms de personne des passages qui se laissent scander, c'est un pur hasard. La forme non-métrique de la partie du *Yašt* qui contient l'énumération des noms est donc sans portée, lorsqu'il s'agit de savoir si cette partie appartient à la substance primitive du *Yašt*, ou si elle a été ajouté plus tard. Pour résoudre cette question il faut trouver d'autres voies.

Or, un examen des noms donne des résultats intéressants. L'énumération des personnes dont les *fravašis* sont sujets à adoration commence (§ 80) par *Ahura Mazdāh* lui-même, puis vient le groupe des *Aməša spəntas* (lire: *Amurta* ou *Amṛta spontas*), ensuite (85—86) les divinités suivantes:

<sup>1</sup> La contribution la plus récente à la métrique de l'Avesta est le mémoire susnommé de M. Hertel, »Beiträge zur Metrik des Awestas und des Rgvedas«. L'auteur développe, comme M. Lommel, mais d'une autre manière et avec moins de réserve, la théorie des vers octo- et décasyllabiques, et tâche de réhabiliter en grande mesure la graphique traditionnelle par des raisons puisées aux lois de la métrique telles qu'elles se présentent d'après l'exposition de l'auteur.

Ātar (Urvāzišta), Sraoša, Nairyosaŋha, Rašnu, Miθra, Mqθra, puis le ciel, l'eau, la terre, la plante et le bœuf (primordial). Avec le premier homme Gaya commencent les noms appartenant au monde humain. Après Gaya nous trouvons d'abord le premier en rang de tous les hommes: Zaraθuštra, puis le premier adhérent de celui-ci, Maidyōimāŋha (qui est nommé déjà dans les Gāθās), ensuite la longue série des fidèles de mérite (§§ 96—129). Voici d'abord les personnages qui se groupent autour de Zaraθuštra: ses disciples, ses fils, Kavi Vištāspa, les fils de celui-ci et d'autres membres de sa famille, les deux frères Frašaoštra et Jāmāspa, que nous connaissons des Gāθās, leurs descendants et un grand nombre de maîtres de la religion et de champions de la foi, parmi lesquels très peu — comme Yōišta de la famille des Fryāna — se rencontrent ailleurs dans les parties existantes de l'Avesta, et quelques-uns dans la littérature pehlvie. La première et la deuxième série se terminent (§§ 110 et 117) par le dernier sauveur eschatologique Astvat-ərəta, la troisième (§ 128) par tous les trois sauveurs: Uχšyat-ərəta, Uxšyat-nəmah et Astvat-ərəta, dont le dernier est mentionné spécialement encore une fois dans le § 129. Cette répétition des noms des personnages eschatologiques à la fin des sections peut très bien être un trait original du Yašt, et il n'y a pas de raison pour l'attribuer à des rédacteurs d'une époque postérieure. Immédiatement avant les sauveurs nous trouvons dans le § 128 les noms de six personnes mythiques, représentant des six karšvars (mondes) étrangers situés autour du karšvar de Xvaniraθa habité par les hommes. La section suivante (§§ 130—138) contient l'énumération des héros légendaires du temps pré-zoroastrien, le premier étant Yima et les derniers Haošyaŋha

et Fraδāχšti, fils de Xumbya. En dernier lieu quelques femmes fidèles sont énumérées, la série se terminant par les mères des sauveurs eschatologiques.

Dans cette liste je compte en tout 227 noms, y compris les patronymiques, mais abstraction faite de Gaya, de Zaraθuštra, des héros pré-zoroastriens et des personnages eschatologiques. Il est possible, cependant, que quelques noms identiques désignent une même personne, que l'auteur a nommé deux fois en différents endroits. Parmi ces 227 noms nous n'en trouvons pas un seul dans la composition duquel entre une des divinités de l'Avesta récent qui sont étrangères à l'Avesta ancien. Si l'on considère combien les noms théophores composés avec Miθra sont communs dans toutes les parties de l'Iran depuis le commencement de la période achéménide jusqu'à la fin de l'époque des Sassanides, le fait que pas un seul nom de ce type n'apparaît dans l'énumération du Frav. Yt. ne peut que nous frapper. Nous trouvons dans le Frav. Yt. des noms théophores dans la composition desquels entrent les divinités suivantes: Mazdāh, Aša (lire Urta ou Rta), Xšaθra, Ātar, divinités gāθiques tous les quatre, Haoma et le nom collectif yazata, qui se trouvent tous les deux dans le Yasna haptanḥāiti. Il y a encore des compositions avec mθra, xvarənah, šyaoθna, daēna, nəmah, staotar, tous des termes gāθiques, et des noms comme Ahūm-stūt, Ašəm-yahmai-ušta, Ašəm-yəṅhe-varəza, Ašəm-yəṅhe-raočā, qui contiennent des allusions à des passages de l'Avesta ancien. Cependant le Frav. Yt. connaît du panthéon spécial de l'Avesta récent: Miθra, qui est mentionné trois fois (§§ 18, 86, 95), Rašnu, Dāmoiš Upamana, Arədvī[-sūrā Anāhitā], Arštāt, Nairyō-saṅha et Apəm Napat, et si, toutefois, aucun des noms

de personne de la longue liste ne témoigne de la connaissance de ces divinités ou d'autres dieux étrangers à l'Avesta ancien, nous sommes en droit de supposer, que tous les hommes et toutes les femmes énumérés ici, qu'ils soient des personnages historiques ou légendaires, appartiennent au monde de l'Avesta ancien, de quoi nous tirons la conclusion, que la liste des noms du Frav. Yt. remonte aux plus anciens temps de la période des Yašt.

Nous avons ainsi de bonnes raisons pour considérer le Yt. 13 dans sa totalité comme une des plus anciennes pièces de l'Avesta récent et le ranger, à cet égard, à côté du Yt. 10. Comme le milieu géographique du Yt. 10 est l'Iran oriental (la Margiane, l'Areia, la Sogdiane, la Chorasmie), il est à supposer que le Yt. 13 a été composé quelque part dans les mêmes régions. Malheureusement, il n'est pas possible de localiser les pays et les peuples mentionnés dans ce Yašt. Les noms géographiques et ethniques en question se trouvent dans les §§ 125—127 et 143—144. Dans le premier passage sont nommés par leurs propres noms et ceux de leurs pères un Mužien (var. Mīžien) du pays des Muža (Mīža), un Raoždien du pays des Raoždya, un Tanuyien (var. Tanien) du pays des Tanuya (Tanya), deux frères du pays d'Aṇhvī (var. Aṇuhī) et deux frères du pays d'Apaxšīra. Comme les noms des personnes sont tous iraniens, il s'agit probablement d'établissements de tribus iraniennes sous la forme de petites principautés, mais aucun de ces pays ne se laisse identifier.

Dans les §§ 143—144, l'auteur résume l'invocation des fravašis des hommes et des femmes fidèles des pays aryens, tūriens, sairimiens, sāniens et dāhiens, c'est-à-dire, sans doute, des fidèles de toutes les parties du monde

connu par l'auteur, où il y avait des adhérents du mazdéisme. Le nom d'Aryen a été appliqué, probablement, à l'époque de la composition du Yašt, aux Iraniens à demeures fixes. Les essais divers d'identifier les Tūriens, les Sairimiens et les Sāiniens n'ont pas abouti à des résultats sûrs.

Le peuple des Tūra est connu déjà dans les Gāṅās, les descendants de Fryāna le Tūra étant mentionnés Y. 46. 12<sup>1</sup>. Fryāna est un nom iranien. Dans les §§ 37—38 du Frav. Yt. il est question des Tūra de la tribu des Dānu ennemie des mazdéens, qui disposent de 10.000 guerriers. Le mot dānu, qui, dans le Rgveda, désigne des êtres démoniaques, a été peut-être d'abord un appellatif avec la signification d'»ennemi« ou quelque chose comme ça<sup>2</sup>. Je suppose que Tūra a été primitivement la désignation des peuples nomades, ordinairement sauvages et pillards<sup>3</sup>, qu'ils aient été de race iranienne ou non, parmi lesquels seulement quelques tribus ou familles isolées se sont jointes aux mazdéens.

Les Sairima sont identifiés par M. Marquart<sup>4</sup> avec les Sauromates: \*Sa<sup>u</sup>ruma-ta avec épenthèse d'*u* et pluriel nord-iranien en *-ta* étant = Sa'rima avec épenthèse d'*i*. Mais l'épenthèse, comme nous l'avons remarquée ci-dessus (p. 6—7, note), est un trait moyen-iranien introduit dans la graphique de l'Avesta par les transpositeurs de la période sassanide. Dans le \*𐬨𐬀𐬎𐬌 de l'Avesta arsacide on retrouverait plutôt les Sarmates des auteurs classiques, car il est possible que Σαυρομάται<sup>5</sup> et Sarmatae soient deux peuples

<sup>1</sup> A comparer Yt. 13. 120.

<sup>2</sup> Geiger, *Ostērānische Kultur*, p. 197.

<sup>3</sup> A comparer mon article dans les *Acta Or.* IV, p. 96.

<sup>4</sup> *Ērānšahr*, p. 155.

<sup>5</sup> Selon M. Andreas, »les gens aux cheveux noirs« (*sau*, »noir«, et *rōm*, »cheveu«); voir H. Lommel, *Archiv für slavische Philologie*, t. 40, p. 153.

différents<sup>1</sup>. Si les noms de Sauromates et de Sarmates désignaient réellement un même peuple, \*Sarmata étant la forme plus récente, il serait difficile d'expliquer l'existence de cette forme récente dans un texte si ancien que le Frav. Yt. L'identification serait d'ailleurs sans portée, vu que nous ne savons pas où les Sarmates ont eu leurs demeures à l'époque dont il s'agit ici.

Les Sāini ou Sāinu sont absolument inconnus. L'identification avec les Chinois, proposée par Darmesteter<sup>2</sup>, et l'opinion de West<sup>3</sup>, qu'ils ont habité la région de Samarcande, sont également arbitraires.

Quant aux Dāha, leur nom, sanscr. *dāsa*, mot désignant des peuples ennemis portant plus ou moins le caractère de démons, est de même origine que le mot perse et avestique *dahyu*, »pays«<sup>4</sup>, et le mot *dahā*, »homme«, de la langue des Sacés<sup>5</sup>. Les Dahes, *Δάοι*, *Δάαι*, Dahae, sont un peuple iranien nomade, qui, du temps d'Alexandre, avait (selon Arrien) ses demeures au nord de l'Hyrcanie et de la Margiane. Mais le même nom a été appliqué à des peuples divers; car Hérodote mentionne (I. 125) *Δάοι* parmi les peuples nomades de la Perse proprement dite.

*Sur la formation de quelques noms de personne dans la liste du Yt. 13.*

L'étude de la série des noms propres contenue dans les §§ 96—142 du Frav. Yt. nous fait entrevoir un usage singulier quant à l'imposition des noms. Les fils d'un même

<sup>1</sup> C'est là l'opinion de M. Rostovzeff, *Iranians and Greeks in South Russia* (Oxford 1922), pp. 33 et 113 sqq.

<sup>2</sup> Z. A. II, p. 534.

<sup>3</sup> Pahl, Texts, I, p. 37, et IV, p. 262.

<sup>4</sup> Sanscr. *das yu*, qui sert à désigner des tribus ennemies, Hillebrandt, Ved. Mythologie, III, p. 274 sqq.

<sup>5</sup> Voir Sten Konow, *Festschrift Vilh. Thomsen*, p. 97.

père portent souvent des noms composés dont ou le premier ou le second élément est le même: *Vohu-nəmah* et *Vohu-vazdah*, fils de *Katu*, *Vohu-raočaḥ*, *Ašō-raočaḥ* et *Varəsmō-raočaḥ*, fils de *Frānya*, *Ayō-astī*, *Vohu-astī* et *Gayadāsti* (= *Gayadā-astī?*), fils de *Pouruḍaγšti* (deux autres fils de P. portent des noms autrement composés) etc. Dans la plupart des cas où se suivent plusieurs noms composés qui ont le premier ou le second élément en commun, nous pouvons supposer qu'il s'agit de frères. Les exemples sont nombreux<sup>1</sup>. Dans le § 101, nous trouvons, immédiatement après le roi *Vištāspa*, *Zairivairi*, qui nous est connu par la légende comme le frère de celui-ci, puis un *Yuḫtavairi*, ensuite les deux noms *Srīraoγšan* et *Kərəsaoγšan*, un peu plus loin dans le même paragraphe quatre noms composés avec *-aršti*. Dans les deux paragraphes suivants il y a deux noms consécutifs composés avec *-aspa*, huit avec *Ātarə-* et deux avec *-šyaoθna*, qui sont suivis du nom de *Spəntōdāta*, connu par la légende comme le fils de *Vištāspa*. Tous ces noms depuis *Zairivairi* jusqu'à *Spəntōdāta* appartiennent probablement à des membres de la famille de *Vištāspa* et à celle de sa femme *Hutaosā*, la descendance immédiate étant indiquée dans le cas de deux personnages, à savoir *Nījara*, fils de *Savah*, et *Vistauru* le *Naotaride*<sup>2</sup>. Les deux noms qui suivent celui de *Spəntōdāta* sont peut-être à ajouter à

<sup>1</sup> L'assertion de M. Hertel (*Achaemeniden und Kayaniden*, p. 27) que »l'indication du père est toujours répétée pour chaque individu, si les groupes en question contiennent des frères ou des sœurs«, n'est qu'une hypothèse dont les preuves font défaut.

<sup>2</sup> Ce dernier est mentionné *Yt.* 5. 76—79. Selon l'opinion commune déjà dans l'antiquité (voir Jackson, *Zoroaster*, p. 70, à comparer Moulton, *Early Zoroastrianism*, p. 206 sq.), *Vištāspa* et sa femme *Hutaosā* étaient tous les deux de la famille des *Naotara*. La prétention des livres *pehlvis* (*Yāδγār-ē-Zarērān*), qu'ils étaient frère et sœur, n'est peut-être qu'une légende inventée pour glorifier le *γwēdvaγdas* (mariage entre des parents proches).

ce groupe généalogique, car immédiatement après ceux-ci commencent les noms des membres d'une autre famille célèbre par son alliance avec celle de *Zaraθuštra*, à savoir la famille des *Hvōgva*.

Dans la série des rois ou princes pré-zoroastriens portant le titre de *Kavi* (§ 132), nous trouvons, sans indication de descendance, *Kavi Aršan* et *Kavi Byaršan* et deux personnages dont les noms ne sont pas composés avec *-aršan* (*K. Pisinah* et *K. Usađan*), tous les quatre étant désignés, dans la littérature pehlie (Bund. 31. 25) comme des frères, puis *Syāvaršan*, qui est connu d'autres passages des *Yašt*s anciens comme le fils de *K. Usađan*. Si ce schème généalogique peut être appliqué au *Frav. Yt.*, le neveu a eu dans ce cas un nom de même composition que celui de son oncle. Que père et fils aient porté quelquefois des noms de même composition, voilà ce que prouvent le cas d'un *Ašasarəða*, fils d'*Ašasairyank* (§ 114). Il est suivi dans la liste par un autre *Ašasarəða*, fils de *Zairyank*, et ce n'est pas là le seul cas où deux individus de même nom, mais de descendance différente sont placés à la suite l'un de l'autre. Cependant, l'alliteration entre *Ašasairyank* et *Zairyank*, dont chacun est père d'un *Ašasarəða*, nous fait soupçonner quelque désordre dans le passage en question.

Cet usage concernant l'imposition de nom, usage qui ne semble être devenu jamais une coutume régulièrement observée, il est vrai, ne se laisse pas constater dans les généalogies des temps des Achéménides et des Arsacides qui nous sont parvenues. Il semble donc qu'il ait été abandonné de bonne heure, mais l'insuffisance des matériaux à notre disposition ne nous permet pas de parvenir à une conclusion sûre à cet égard. On pourrait peut-être chercher la trace de l'usage en question dans la liste faus-

sée des rois médés que donne Ctésias, et qui contient probablement les noms de chefs de tribu actuels: nous y trouvons un Arbaces et un Arbianes, un Artykas et un Artynes. L'usage a été imité plus tard par les faiseurs de généalogies, le plus souvent de telle manière qu'on a donné au père et au fils des noms de même composition. Ainsi on a inventé pour Manuščiθra (fils d'Airyāva, Yt. 13. 131) un nouveau père du nom (pehlvi) de Manušχwarnar et un grand-père Manušχwarnar, et parmi les ancêtres de ce dernier — ou, selon d'autres, de la mère de Manuščiθra — nous trouvons un Frazūšaγ, fils de Zūšaγ, fils de Fragūzaγ, fils de Gūzaγ<sup>1</sup>. A Frēdōn (Θraētaona) on donne une série d'ancêtres, dont les noms se terminent tous en -gāv (Bund. 31. 7). Aux derniers siècles de la période sassanide, des noms tirés de l'ancienne histoire légendaire ont été communs dans la famille royale et les familles des nobles, ce qu'a remarqué déjà M. Nöldeke<sup>2</sup>. Il n'est pas étonnant, alors, que l'usage des noms à même composition, que l'on connaissait du Frav. Yt., commence à réapparaître. Parmi les fils de Khusrau II nous trouvons<sup>3</sup> Šādmān et Šādrang, Arvandrang et Arvanddast, Pusdil et Pusvēh, Xurrah, Mardχurrah et Zādānχurrah.

*L'histoire légendaire dans le Yt. 13. La tripartition du monde.*

La constatation de la haute antiquité du Frav. Yt. est très importante, parce que ce Yašt contient une foule d'allusions à la doctrine et aux coutumes religieuses, aux idées cosmogoniques et eschatologiques, à la mythologie

<sup>1</sup> Sur l'origine de cette généalogie, voir mon article dans la Festschrift F. C. Andreas, p. 64 sqq.

<sup>2</sup> Tabarī, p. 147, note 1.

<sup>3</sup> Justi, Namenbuch, p. 420.

et à l'histoire légendaire<sup>1</sup>. Le panthéon du Frav. Yt. a été mentionné ci-dessus. Notre Yašt connaît Satavaēsa comme l'étoile qui fait tomber la pluie sur la terre (§§ 43—44). Il nous renseigne amplement sur les fonctions diverses des fravašis, sur le culte des âmes et des morts dans sa relation avec les fravašis (§§ 49—52), sur la résurrection de la chair (§ 11). Mention est faite de l'offrande du *zaoθra*, du faisceau appelé *barəsman*, dont le prêtre se sert dans le culte divin (§§ 24, 84, 27), de formules qui détournent le mal (§§ 20 sqq.). Une allusion au mythe du combat victorieux des bons dieux avec le mauvais esprit au sujet de l'eau et des plantes se trouve § 78. Gaya est mentionné comme l'homme primordial et l'origine des familles des pays aryens (§ 87). Le corps du héros eschatologique *Kərəsāspa* (à lire: *Kursāspa*) est gardé par 99.999 fravašis (§ 61) et le même nombre de fravašis tiennent sous leur garde le sperme de Zoroastre (§ 62), jusqu'à ce que les trois sauveurs, dont le dernier est *Astvat-ərəta*, naîtront de ce sperme par leurs mères respectives, qui sont nommées à la fin de la série des femmes fidèles. Gaya et *Saošyant* (*Astvat-ərəta*) marquent le commencement et la fin du monde humain (§ 45).

Mais si nous trouvons dans le Frav. Yt. les traits principaux de la cosmogonie et de l'eschatologie dans leur forme définitive, il y a des différences caractéristiques entre le Frav. Yt. et les autres parties de l'Avesta récent quant à l'histoire légendaire pré-zoroastrienne (§§ 130—138), qui, pourtant, se présente déjà comme un système chronologi-

<sup>1</sup> Nous pouvons tirer également du Frav. Yt. quelques renseignements sur l'histoire de la civilisation de cette période: luttes au sujet de la distribution de l'eau (§§ 65—68), la guerre et les armes (§§ 45—48, 69—72), et quelques détails de la tradition relative aux plus anciennes guerres religieuses des Iraniens adorateurs de *Mazdāh*, lesquels ne sont pas mentionnés ailleurs dans les parties existantes de l'Avesta (§§ 37—38).

quement fixé. Nous avons déjà remarqué que des deux héros appartenant à un même cycle légendaire, Haošyaŋha et Taχma Urupa, le premier seul a été connu de l'auteur du Frav. Yt., et que ce Haošyaŋha n'y a pas encore trouvé sa place définitive dans la série des rois légendaires. Ici l'histoire légendaire commence encore par Yima, ce qui s'accorde avec le caractère original de premier homme de ce personnage, qui est un héritage de la période indo-iranienne. Aošnara, qui ne se retrouve nulle part dans notre Avesta, mais qui, dans le Dēnkarδ (VII. 1. 37) figure comme le ministre de Kavi Usaδan, a sa place, dans le Frav. Yt., dans une période antérieure du système chronologique, à savoir immédiatement après Oraētaona.

De la mention de Manuščiθra comme le fils d'Airyāva (§ 131) et de l'invocation des fravašis des pays aryens, tūriens et sairimiens (§ 143), on a tiré la conclusion, que l'auteur du Frav. Yt. a connu la légende de la tripartition du monde entre les fils de Oraētaona, Sarm, Tūč et Ērēč de leurs noms pehlvis, Salm, Tūr et Ērāj chez Firdausī. Moi-même, j'ai défendu, autrefois<sup>1</sup> cette opinion que j'ai dû abandonner plus tard. La tripartition n'est pas mentionnée dans les parties conservées de l'Avesta, mais elle a figuré dans un livre avestique perdu, le Čihrdād, d'après lequel la légende est résumée de la manière suivante dans le Dēnkarδ VIII. 13. 9—10: »Relation de Frēδōn (Oraētaona), souverain du Xwanīras (Xvaniraθa, voir ci-dessus, p. 13), traitant la victoire qu'il a remportée sur Dahāγ, l'assujétissement du pays de Māzandarān et la répartition du Xwanīras entre Sarm, Tūč et Ērēč, ses trois fils .... La souveraineté sur l'Iran exercée par Manuščiθra, le descendant (ou petit-fils) d'Ērēč«. Or, le Frav. Yt. contient,

<sup>1</sup> Festschrift F. C. Andreas, p. 69.

comme nous venons de voir<sup>1</sup>, l'invocation des fravašis des hommes et des femmes fidèles des pays aryens, tūriens, sairimiens, sāiniens et dāhiens. Cela fait cinq et non pas trois unités ethniques. Autre chose à remarquer: Le nom d'Airyāva, le père de Manuščiθra selon le Frav. Yt., n'est pas un éponyme, car les éponymes sont formés par le nom ethnique seul (Sarm = Sairima) ou augmenté d'un suffixe (Tūč = Tūr + č, Ērēč = Ēr < Airya avec l'ē du cas oblique + suffixe -č<sup>2</sup>), mais Airyāva est probablement un composé du même type qu'Ariyāramna, Ἀριοβαροζάνης etc.<sup>3</sup>. Il n'y a donc pas, dans le Frav. Yt., la moindre trace de la légende de la tripartition du monde entre trois fils de Θraētaona, éponymes des peuples des Airya, Tūra et Sairima, et du fait que les nations formant l'ensemble du monde qui intéresse le mazdéisme est-iranien sont cinq en nombre nous pouvons inférer que cette légende n'a pas été connue de l'auteur du Yašt.

Cependant, le motif de la tripartition d'un royaume entre trois fils éponymes, dont le cadet reçoit le pays principal, a existé chez les Iraniens du nord dès les temps anciens. Nous le trouvons dans deux légendes différentes concernant l'origine des Scythes et de leur royaume communiquées par Hérodote (IV. 5—10<sup>4</sup>). A une certaine époque le motif a été introduit dans l'histoire légendaire des Iraniens

<sup>1</sup> Ci-dessus, p. 15.

<sup>2</sup> Non pas Airyāva + č, comme j'ai supposé dans la Festschrift F. C. Andreas p. 66, note 2.

<sup>3</sup> Selon Bartholomae (Air. WB. 199), Airyāva est = airya + ava, »Helfer der Arier«. Justi (NB. p. 11) lit Airyava et interprète le nom »descendant d'Airyu«, c.-à-d. comme un patronymique et non pas comme un éponyme, mais le nom d'\*Airyu, qui n'existe pas, ne pourrait être un éponyme non plus, car l'éponyme serait \*Airya.

<sup>4</sup> Voir mon article en danois »Trebrødre- og Tobrødre-Stamsagn«, Danske Studier, 1916, p. 45 sqq.

mazdéens. On a pris, à cet effet, les trois premiers des cinq noms ethniques du Frav. Yt. 143—144. La place de la légende de la tripartition dans le système chronologique était pour ainsi dire donnée d'avance, car Yima et *Θraētaona*, qui succédait à celui-ci après l'interrègne de l'usurpateur démoniaque *Dahāha*, étaient, déjà d'après les *Yašts*, des souverains maîtres de tout le monde humain (le *Xvaniraθa*); au temps de *Manuščiθra*, d'autre part, les Iraniens étaient en guerre avec un royaume indépendant, sur lequel régnait le roi *Fraŋrasyan*. Justement dans la période entre *Θraētaona* et *Manuščiθra*, période que marquaient, dans le *Frav. Yt.*, les noms d'*Uzava*, descendant (ou fils) de *Tumāspa*, et *Aγraēraθa*, descendant (ou fils) de *Naru*, on trouvait un personnage dont le nom était composé avec *Airyā*, à savoir *Airyāva*, père de *Manuščiθra*. Alors on substitua à *Airyāva* un héros éponyme \**Airyā-č*, *Ērēč*, à qui l'on donna pour frères les héros éponymes des *Tūra* et des *Sairima*, et l'on fit des trois frères des fils de *Θraētaona*. Afin que rien ne rompît le lien chronologique et généalogique entre *Θraētaona* et *Ērēč*, qui devint alors le père de la mère de *Manuščiθra*, selon la tradition populaire (les chroniqueurs arabes et persans remontant au *Xwadāināmaγ* sassanide), tandis que la tradition ecclésiastique inséra une longue série de générations entre *Ērēč* et *Manuščiθra*<sup>1</sup>, on retrança *Uzava* et *Aγraēraθa* et leur assigna à chacun d'eux une autre place dans le système de l'histoire légendaire.

Si nous demandons, quelle est la date de l'introduction de la légende de la tripartition dans l'histoire légendaire des Iraniens mazdéens, la forme *Ērāj* chez *Firdausī* et les chroniqueurs arabes et persans pourra nous l'indiquer. Le

<sup>1</sup> Voir la *Festschrift* F. C. Andreas, p. 65 sqq.

ĵ s'est développé dans un temps relativement moderne du ž du dialecte central qui était la langue officielle sous les Arsacides<sup>1</sup>, correspondant au z du dialecte de sud-ouest dont se servaient les Sassanides<sup>2</sup>. La forme pehlieve  $\bar{E}r\bar{e}\check{z}$ , dont le  $\check{z}$  (graphique historique) peut être lu ž ou z, est donc à lire  $\bar{E}r\bar{e}\check{z}$ , et ce nom éponyme a été formé au plus tard pendant l'époque arsacide. Mais il ne peut pas non plus dater d'un temps plus ancien, car la légende de la tripartition présuppose l'existence d'un royaume iranien réuni, qui avait des ennemis menaçants aussi bien à la frontière nord et nord-est qu'à celle de l'ouest. Sous les Achéménides il y avait une puissance hellénique à l'ouest, mais aucune puissance politique au nord; ce n'est que sous les Arsacides que le royaume iranien commence à être menacé de ce côté par des peuples étrangers, des Saces, des Tokhares, des Alains etc. La période de l'empire parthe est donc l'époque à laquelle la légende de la tripartition a été adoptée dans le système de l'histoire légendaire. A coup sûr on ignorait alors quels étaient les peuples que le Frav. Yt. désignait par les noms de Tūra et de Sairima. Les deux noms furent appliqués aux peuples ennemis qui se trouvaient à cette époque sur les deux frontières, les Sairima étant identifiés aux nations du monde gréco-romain et les Tūra aux peuples qui se succédaient à la frontière nord et nord-est, aux Saces, aux Tokhares, aux Khionites etc., plus tard aux Hephtalites et enfin aux tribus turques.

#### *Les Kayanides.*

M. J. Hertel, dans son livre »Achaemeniden und Kayaniden« (Leipz. 1924), examine la question de la dynastie

<sup>1</sup> Le »Norddialekt« dans la terminologie de M. Andreas.

<sup>2</sup> Andreas; voir W. Lentz dans la ZII, IV, p. 255 sqq.

kayanide connue de Firdausī et des autres sources qui remontent au *Xwadāīnāmag* sassanide. Il critique sévèrement le procédé employé dans le »Namenbuch« de Justi, où les tables généalogiques des familles plus ou moins légendaires de la haute antiquité ont été composées au moyen de sources anciennes et récentes sans distinction, et il s'efforce de montrer que les dernières générations de l'arbre généalogique de la prétendue famille kayanide représentent en réalité la dynastie des Achéménides à l'exclusion de ceux des membres de cette famille qui étaient, selon l'opinion de M. Hertel, ennemis du mazdéisme gāŕique. Le point de départ de cette théorie est l'hypothèse exposée par l'auteur dans un livre précédent, »Die Zeit Zoroasters«: Zoroastre a paru sous Vištāspa (Hystaspes), père de Darius I; Darius est son adhérent fervent à l'opposition des mages mèdes, qui soutiennent la religion ancien-aryenne<sup>1</sup>. Ceux qui ne sont pas convaincus de la valeur de cette démonstration accepteront difficilement les idées bâties sur elle. Du reste, l'argumentation de l'auteur me paraît aussi peu solide dans le nouveau livre que dans celui qui traite du temps de Zoroastre. Tout en démontrant en général le caractère apocryphe et arbitraire des généalogies forgées par la tradition persie, il rejette sans façon l'idée que l'identification de quelques membres de la dynastie légendaire des »Kayanides« avec quelques personnages historiques appartenant à la famille des Achéménides attestée par les auteurs des livres pehlvis puissent être une fiction de la même espèce. Bref, il rejette la tradition persie là où il n'en a pas besoin et l'accepte là où elle s'accorde avec sa théorie.

<sup>1</sup> A comparer mes remarques critiques dans les *Acta Orient.* IV, p. 92, note 1.

En laissant de côté ici les phases plus récentes du développement de la période kayanide de l'histoire légendaire, je vais examiner seulement les plus anciens éléments de ces légendes. Les seules sources utilisables pour cette étude sont les anciens Yašts. Le Frav. Yt. est sans doute le plus ancien des Yašts qui font mention des »Kavis«. Dans la section du Frav. Yt. où sont réunis les noms de personnages contemporains de Zoroastre et appartenant à l'époque suivante, nous trouvons (§ 99) un seul nom précédé du titre de Kavi, à savoir Kavi Vištāspa, le protecteur du prophète. Les autres Kavis se trouvent dans la section (§§ 130—138) qui renferme les noms d'individus pré-zoroastriens. Que tous les personnages contenus dans cette section, qu'ils soient tous purement légendaires ou en partie historiques, soient supposés vivants dans une période qui précède la réforme zoroastrienne, et que leurs noms soient donnés dans une succession chronologique déjà fixée par la tradition, on ne peut guère en douter, car nous retrouvons essentiellement la même succession dans les autres sources anciennes, bien qu'avec des différences caractéristiques dans les détails, qui montrent l'indépendance de ces sources — à l'exception du Yt. 19. 71 — vis-à-vis le Frav. Yt., et dans tous les passages en question, à savoir Yt. 19. 25—87, Yt. 5. 20—79, Yt. 9. 3—32 et Yt. 15. 7—37, ce groupe de personnages précède Zoroastre et Vištāspa.

Dans la liste des héros pré-zoroastriens du Frav. Yt., laquelle, étant la seule qui commence par Yima, paraît être la plus ancienne<sup>1</sup>, on distingue trois séries de noms: 1° les héros de la première période de l'histoire légendaire, de Yima jusqu'à Manušči.ŋra; pour tous, à l'exception

<sup>1</sup> Voir ci-dessus, p. 22.

d'Aošnara, la descendance est indiquée<sup>1</sup>; 2° une série de personnages dont chacun porte le titre de Kavi; 3° Kərəs-āspa de la famille des Sāma, Āχrūra, descendant de Kavi Haosravah, Haošyaṅha et Fraδāχšti, le fils de Xumbya; aucun d'eux ne porte le titre de Kavi. Les quatre personnages qui forment la troisième série sont en réalité au dehors de la succession chronologique. J'ai déjà mentionné la position de Haošyaṅha dans le Frav. Yt.: c'est un héros local récemment introduit dans l'histoire légendaire et qui n'a pas encore trouvé sa place dans le système chronologique; dans toutes les énumérations postérieures (Yt. 5, 9, 15, 19) il est un des prédécesseurs de Yima, qui n'y est plus le premier roi. Kərəsāspa, un des héros nationaux favoris des anciens Iraniens, est placé, dans tous les autres endroits de l'Avesta où il est nommé (Yt. 5. 37—39, Yt. 15. 27—29, Yt. 19. 38—44, Y. 9. 10—11), immédiatement après Ōraētaona; mais une autre tradition, dont Firdausī a gardé le souvenir, en fit le dernier des rois qui précédaient la dynastie des Kavis (Kayanides). Āχrūra, qui ne porte pas le titre de Kavi, bien qu'il soit un descendant de Kavi Haosravah, n'est mentionné nulle part ailleurs dans l'Avesta. Quant à Fraδāχšti, nous ne le retrouvons pas non plus dans l'Avesta actuel, mais dans un des livres avestiques disparus, le Sūdgar, Fraδāχšti a été mentionné comme un des sept souverains immortels de la région de Xvaniraθa<sup>2</sup>: »Frāδaχšt de la famille des Xumbīγ, fils de Hōšang (Haošyaṅha)<sup>3</sup>, celui qui est le souverain des eaux navigables«; cette dernière expression fait supposer qu'il est à

<sup>1</sup> Voir ci-dessus, pp. 21 sqq.

<sup>2</sup> Dēnkard, IX, 16. 16.

<sup>3</sup> Ainsi le manuscrit K, qui a, sans doute, la lecture correcte. Cette généalogie est due, probablement, au fait même que Fraδāχšti est placé, dans le Frav. Yt., immédiatement après Haošyaṅha.

l'origine une figure mythique<sup>1</sup>. Nous ne savons pas quelles légendes se rattachaient à Fraðāχšti au temps de la composition du Frav. Yt., mais comme aucun autre Yašt ne connaît un Fraðāχšti comme successeur des Kavis, il est à supposer qu'il est, tout comme Haošyaŋha et Kərəsāspa, un personnage légendaire qui n'avait pas de place, alors, dans le système chronologique, et que c'est pour cela qu'on l'a mis à la fin de la liste.

La seconde série est celle des Kavis. Que le mot *kavi* ait partout, dans les Gāθās comme dans l'Avesta récent, la signification de »prince«, »roi«, est très correctement expliqué par M. Hertel (l. c., p. 39 sqq.). La série en question comprend huit individus, à savoir Kavi Kavāta, Kavi Aipivohu, Kavi Usađan, Kavi Aršan, Kavi Pisinah, Kavi Byaršan, Kavi Syāvaršan et Kavi Haosravah. Dans le Yt. 19 (71—77) les noms des Kavis sont donnés dans la même succession. Les huit Kavis sont énumérés, sans doute, en ordre chronologique, ce qui n'exclut pas la possibilité, que la tradition ancienne ait fait régner quelques-uns parmi eux simultanément chacun dans sa province; mais cela échappe à notre connaissance. Les renseignements relatifs à ces rois que nous pouvons puiser dans les anciens Yašts sont très pauvres. Les Kavis étaient tous héroïques, forts, laborieux, énergiques, puissants et intrépides (Yt. 19. 72). Pour ce qui est des Kavis Kavāta, Aipivohu, Aršan, Pisinah et Byaršan, les Yašts (13. 132 et 19. 71) ne nous en donnent que les noms<sup>2</sup>. Kavi Usađan est mentionné égale-

<sup>1</sup> Bund. 29. 5 donne une légende étymologique expliquant le nom de Xumbya, considéré ici comme un surnom de Fraðāχšti.

<sup>2</sup> M. Hertel fait dériver le nom de Kāvāh de Kavi Aipivohu (l. c., p. 37 et 42). Or, Kāvāh est le nom persan (\*Kāway en pehlvi) d'un forgeron qui se révoltait contre le tyran Dahāka, et arborait son tablier de cuir sur une lance, ce qui fut l'origine de la bannière impériale appelée

ment dans le Yt. 19. 71. Dans deux autres passages il figure sous le nom de Kavi Usan, à savoir Yt. 5. 45—47, où la déesse Arədvī-sūrā Anāhitā lui accorde sur sa demande la grace d'atteindre au plus haut pouvoir sur tous les pays, sur les hommes et les démons, et Yt. 14. 39, où sa force surhumaine est rappelée. Les deux passages sont métriques, et il est possible que le changement du nom Usađan en Usan soit dû au mètre. Kavi Syāvaršan est nommé Yt. 19. 71, puis encore, sans le titre de Kavi, Yt. 19. 77 et Yt. 9. 18, où il est raconté, qu'il a été tué en trahison et vengé par son fils Haosravah.

Kavi Haosravah est celui des huit Kavis qui est le plus souvent mentionné dans les Yašts. Il est désigné (Yt. 5. 49 et 15. 32) comme »le mâle des pays aryens, celui qui réunit l'empire«. Le chef de pays Aurvasāra, qui sacrifiait à Vayu dans la »forêt blanche«, fut tué plus tard par Haosravah dans la »forêt pan-aryenne« (Yt. 15. 31—33), probablement un autre nom de la »forêt blanche«. C'est peut-être à la même épisode que fait allusion le passage obscur Yt. 5. 50, où Haosravah sacrifie à Arədvī-sūrā Anā-

*drafš-ē-kāvyan*, »drapeau kāvähien«, »drapeau de Kāväh«; sa révolte fraya le chemin à Frēđōn (Θraētaona), qui triompha sur Dahāka et se fit roi. Cette légende appartient donc à une toute autre époque de l'histoire légendaire et n'a rien à faire avec Kavi Aipivohu. Dans un mémoire écrit en danois, »Smeden Kāväh og det gamle persiske Rigsbanner« (Det kgl. danske Vid. Selsk. hist.-filol. Meddelelser, II, 7), j'ai essayé de démontrer, que la légende de Kāväh, inconnu non seulement dans l'Avesta, mais aussi dans toute la littérature théologique pehlvie, a pris naissance sous les Sassanides par suite d'une fausse interprétation de l'expression *drafš-ē-kāvyan*, dont la vraie signification était »drapeau des Kavis« (à comparer *kāvayas-ča*, dans les Gāθās). Une tradition encore plus récente, en donnant au forgeron Kāväh un fils Qubāđ (Kavāta, pehlvi Kawāđ) a voulu indiquer une relation généalogique avec le roi sassanide Xusrau I, fils de Kawāđ, ce qui ressort d'une notice chez d'Herbelot (voir p. 15 de mon mémoire).

hitā au bord du lac Čaēčasta (Čaičasta<sup>1</sup>) et obtient d'elle la grâce de devenir la suprême puissance sur tous les pays, sur les hommes et les démons etc., et de tenir la tête des attelages, dans la longue course, à travers la forêt longue de neuf frāθwərəsā (?)<sup>2</sup>, lorsque le bandit d'esprit perfide (?) le combattra à dos de cheval (?). Cette aventure est racontée, à peu près dans les mêmes termes, Yt. 19. 77, passage qui nous donne en outre le renseignement, que Kavi Haosravah triompha de tous et enchaîna le bandit türien Fraņrasyan et Kərəsavazdah, en prenant ainsi vengeance de son père Syāvaršan et du Naravide Aγraēraθa<sup>3</sup>. La mort de Fraņrasyan le Tūr par la main de Haosravah est mentionnée Yt. 19. 93. Dans les Yts. 9. 21—22 et 17. 41—42 nous retrouvons l'histoire du triomphe de Haosravah, vengeur de son père Syāvaršan et d'Aγraēraθa, sur Fraņrasyan; ici le bord du lac Čaēčasta est indiqué comme la scène de l'évènement, le même endroit où Haosravah sacrifia à Arədvī-sūrā Anāhitā selon le Yt. 5. 50. L'attaque du chef türien Fraņrasyan sur le territoire des Aryens a fortement occupé l'esprit des poètes de l'époque des Yašts; témoin la relation épique dans le Yt. 19. 55—64, où Fraņrasyan essaie trois fois, mais en vain, de s'emparer de la »gloire royale« (χvarənah), qui s'est cachée dans le lac de Vourukaša (à lire Vurukurta). Que Vourukaša soit imaginé ici comme un lac véritable et non pas comme l'océan mythique qui

<sup>1</sup> Le lac Urumia. On remarque la tendance de l'auteur du Yt. 5 à localiser les légendes dans l'ouest; à comparer les Acta Orient., IV, p. 107.

<sup>2</sup> Une mesure?

<sup>3</sup> La légende que l'auteur du Yašt a en vue ici semble s'accorder avec la tradition plus récente connue des livres pehlvis et des sources arabes et persanes qui remontent au Xwadāināmag, Aγraēraθa étant transporté au temps de Haosravah de la place qu'il occupe dans la forme plus ancienne de la légende (Yt. 13. 131), où nous l'avons trouvé parmi les prédécesseurs de Manuščiθra.

entoure le monde selon l'idée qui deviendra générale dans les parties plus récentes de l'Avesta, voilà ce qui semble ressortir du fait, que deux golfes et une branche du lac sont désignés par des noms; un de ces golfes est appelé Haosravah, ce qui pourrait indiquer une relation quelconque avec la légende du combat entre Haosravah et Fraŋrasyan. Mais nous ne sommes pas à même d'identifier le lac de Vourukaša.

Ainsi, parmi les huit princes pré-zoroastriens qui portent le titre de Kavi, il n'y en a que trois sur lesquels nous avons des indications plus ou moins vagues dans les anciens Yašt: Kavi Usađan, qui était un souverain puissant régnant sur »tous les pays«, Kavi Syāvaršan, qui fut tué par la main ou à l'instigation du chef türrien Fraŋrasyan, et Kavi Haosravah, fils du précédent, »le mâle des pays aryens«, qui réunit l'empire, vengea son père en enchaînant et tuant Fraŋrasyan et fut vainqueur dans divers autres combats avec des ennemis dangereux. Outre ces huit personnages il n'y en a qu'un seul dont le nom, dans le Frav. Yt. comme du reste dans tout l'Avesta ancien et récent, est précédé généralement du titre de Kavi: Vištāspa, le protecteur de Zoroastre. La signification et l'emploi du mot *kavi* sont très exactement précisés par M. Hertel (l. c., p. 40 sq.). Dans les Gāthās il est employé pour désigner un certain nombre de princes ou de chefs de tribu qui étaient ennemis de la doctrine de Zoroastre et adorateurs des daēvas, dont les prêtres, les *karapans*, sont nommés souvent avec les kavis. Comme une réminiscence du milieu gāthique, l'Avesta récent qualifie d'une manière stéréotype de »kavis et karapans« ou de »tyrans kaviens et karapaniens« les ennemis de la foi, bien qu'il n'existât plus alors des kavis et des karapans dans le sens propre

des mots. Puis, comme nous l'avons vu, Vištāspa, déjà dans les Gāthās, porte presque toujours le titre de kavi. Vištāspa, le père de Darius I, dont l'identité avec le protecteur de Zoroastre est maintenu de nouveau par M. Hertel, est mentionné plusieurs fois dans l'inscription de Behistūn, mais jamais avec le titre de kavi, titre absolument inconnu dans les inscriptions perses, et qui n'a laissé aucune trace dans les relations des auteurs classiques<sup>1</sup>. Si le zoroastrisme est né dans l'Iran oriental, ce que nous avons toute raison de croire<sup>2</sup>, il est à supposer que le titre de kavi a été en usage tout spécialement dans les pays de l'est, et qu'il a disparu avec la formation du grand empire médo-perse, qui mettait fin à tous les royaumes indépendants de l'Iran oriental. Du temps de Zoroastre, la domination d'un kavi n'aura pas été d'une étendue territoriale considérable; la preuve en est l'usage collectif du mot

<sup>1</sup> Dans le Čihrdād, livre avestique perdu, le mot Kavi (Kai ou Kē en pehlvi) est devenu déjà le nom de famille d'une dynastie (Kai Kawāf est mentionné, Dēnk. VIII. 13. 12, comme le père des Kayanides), mais il est employé aussi, par occasion, dans les livres pehlvis, comme la désignation commune de tous les rois et princes de l'histoire légendaire (titre du chap. 31 du Bundahišn). Qu'un roi Artaxerxe (Ardašir), le seul roi achéménide de ce nom que connaît la tradition iranienne, ayant été identifié par cette tradition avec le Vahuman légendaire, petit-fils de Kavi Vištāspa, lequel n'existe pas dans notre Avesta, soit surnommé Kai-Šāh deux fois dans la littérature pehlvie (Bahman Yašt I. 5 et II. 17, à comparer Hertel, l. c., p. 17) est donc un fait sans aucune importance. L'identification d'Ἰσχυρος (Vahuka) avec ce Vahuman, soutenue par M. Hüsing et M. Hertel, est improuvable, car si Vahuka est l'hypocoristique d'un nom composé dont le premier élément était Vahu, il ne s'ensuit pas nécessairement que le second élément ait été -manah: on connaît bien d'autres compositions de Vahu-. Mais, d'après une communication orale de M. Andreas, les hypocoristiques étaient formés avec le suffixe -ka (pehlvi -k) seulement dans le cas où le premier élément de la composition était tombé. S'il en est ainsi, Ἰσχυρος aura été un \*.\*-vahu et non pas un Vahu-\*.\*.

<sup>2</sup> Voir les Acta Orient. IV, p. 81 sqq.

dans les *Gāṅās*. De cet usage collectif du mot *kavi* nous pourrons tirer en outre la conclusion que ce titre était plus ancien que l'époque de Zoroastre: Kavi Vištāspa n'a pas été parmi les premiers qui portaient le titre en question.

Nous résumons: Le *Frav. Yt.*, qui est une des pièces les plus anciennes de l'Avesta récent et qui, eu égard à ce que son horizon géographique et la longue liste des noms propres qu'il contient ne trahissent aucun rapport avec l'ouest de l'Iran, doit être considéré comme composé dans l'est à une époque probablement antérieure à la création de l'empire achéménide, ne connaît, après Vištāspa, le protecteur de Zoroastre, et les *kavis* contemporains qui s'étaient rangés du parti opposé, aucun prince portant le titre de *kavi*. Il connaît, d'autre part, du temps avant Zoroastre, une série de huit princes porteurs de ce titre, qui terminent une période légendaire, et dont le dernier, Kavi Haosravah, a vécu dans la tradition populaire comme un grand guerrier, créateur d'un royaume réuni. Cette série de *kavis* ne portent pas des noms mythiques comme Yima, Manuščiθra et d'autres personnages du commencement de l'histoire humaine, mais il sont caractérisés en partie par une coutume nominale (*Aršan*, *Byaršan*, *Syāvaršan*) qui se retrouve dans les générations de la période après Zoroastre, et les hauts exploits de Kavi Haosravah, auxquels font allusion les anciens *Yašts*, n'ont pas non plus un caractère surnaturel ou mythique; ce sont des guerres et des combats qui pourraient bien être historiques. Que de vagues souvenirs d'un passé glorieux des tribus orientales du temps pré-zoroastrien aient pu se maintenir dans l'est de l'Iran jusqu'à l'époque à laquelle les anciens *Yašts* ont été composés, cela ne me paraît pas impossible. Il se peut donc que les allusions très sommaires concer-

nant les kavis pré-zoroastriens, surtout Syāvaršan et Haosravah, que les Yašts nous ont transmises contiennent un noyau d'histoire. Dans ce cas on se demandera, si le règne de Kavi Vištāspa a été la continuation immédiate de celui du dernier kavi pré-zoroastrien connu, de Kavi Haosravah, ou s'il en a été séparé par un espace de temps dont la durée ne se laisse pas déterminer, et sur les événements de laquelle aucune indication ni historique, ni légendaire, ne nous est parvenue. Cette dernière hypothèse me paraît la plus vraisemblable, car l'emploi collectif du mot kavi dans les Gāṇās nous fait supposer que le royaume uni de Kavi Haosravah, s'il a été une réalité historique, s'était décomposé en une pluralité de principautés, dont une était celle de Kavi Vištāspa.

Mais, en tout cas, Kavi Vištāspa est le dernier kavi que connaissent par nom les anciens Yašts. Et la théorie de l'identification de la famille de ce Kavi Vištāspa, dont quelques membres se cachent sans doute parmi les personnages nommés dans les §§ 101—103 du Frav. Yt., avec celle des Achéménides ne trouve pas d'appui dans les seules sources utilisables, les Gāṇās et les anciens Yašts. M. Hertel a cherché un point d'appui pour cette théorie dans la tradition de la période des Sassanides, tradition dont il a relevé lui-même le caractère arbitraire. La méthode de combiner les dynasties et les familles des héros au moyen d'une généalogie artificielle est un procédé favori chez les Iraniens. Ainsi, aux temps islamiques, on a fait de Ḥuseïn, fils du calife 'Alī et un des grands héros des Persans chiites, le gendre du dernier roi sassanide, et les identifications de rois et de héros de l'ancienne légende iranienne avec des personnages bibliques fourmillent dans les œuvres des chroniqueurs persans et arabes.

### Yašt 9 (Drvāsp Yašt).

Le Yt. 9, qui est consacré à la déesse Drvāspā, contient 33 paragraphes. Le § 33 est formé d'après le schème ordinaire des paragraphes finals d'un Yašt. Les §§ 3—32 racontent les invocations adressées à Drvāspā par les héros de l'antiquité, et cette partie du Yašt est presque identique, d'un bout à l'autre, avec les §§ 23—52 du Yt. 17 (invocations adressées à Aši) avec les modifications qu'a amenées la substitution d'une déesse à une autre. Mais tandis que, dans le Yt. 17, tout comme dans les Yts. 5 et 15, les invocations des héros ne forment qu'une partie du Yašt entier, qui contient en outre des descriptions de la divinité invoquée, des fragments de mythes etc., les invocations des héros constituent en effet toute la substance du Yt. 9, à l'exception de deux paragraphes introductifs, dont la langue et le mètre sont également défectueux. On est donc tenté de croire, que le Yt. 9 a été composé à une époque où l'on n'était plus capable de composer librement un Yašt dans le style ancien, et que c'est pour cela que l'auteur s'est contenté d'emprunter au Yt. 17 toute la partie qui renferme les invocations des héros et d'y ajouter une introduction des plus brèves. Il a eu tout justement la pratique de la langue et le contact avec le style des Yašts indispensables pour faire, en conservant la forme métrique, la substitution nécessaire des noms et des épithètes des divinités.

Chose étrange: Drvāspā, l'objet des invocations du Yt. 9, ne figure nulle autre part dans l'Avesta, sauf dans les deux Sīrōzas, où elle représente le 14<sup>e</sup> jour du mois, le jour de Gōš, et sa mention ici est due à ce fait même, qu'un Yašt est consacré à elle. Il semble que le nom de

Drvāspā n'ait été mentionné du tout dans les livres avestiques disparus, car nous ne le trouvons pas dans le résumé de l'Avesta sassanide donné dans les livres VIII et IX du Dēnkarδ. Comment expliquer le fait qu'une divinité assez importante pour avoir un Yašt à elle est presque inconnue dans les livres saints au dehors de ce Yašt?

Le caractère de Drvāspā<sup>1</sup> ressort du commencement du premier paragraphe du Yašt: »Nous adorons Drvāspā, la forte, créée par Mazdāh, la sainte, celle qui maintient en bonne santé le menu bétail, celle qui maintient en bonne santé le gros bétail . . .«. Voici le texte des deux passages en question des Sīrōza: Sīr. I. 14: »[Le jour] de Gəuš Tašan, de Gəuš Urvan, de Drvāspā, la forte, créée par Mazdāh, la sainte«. Sīr. II. 14: »Nous adorons l'âme bienfaisante du bœuf (Gəuš Urvan), nous adorons Drvāspā, la forte, créée par Mazdāh, la sainte«. Drvāspā est donc intimement liée à »l'âme du bœuf (primordial)«, Gəuš Urvan, (et au »créateur du bœuf«, Gəuš Tašan, divinité dont le caractère original est douteux), et la tradition l'a tout simplement identifiée à Gəuš Urvan<sup>2</sup>. Le Yt. 9, le Drvāsp Yašt, est appelé aussi Gōš Yašt, *gōš* étant la transcription du génitif avestique *gəuš*, qui est à lire *gouš*. Dans »Le Parsisme« de Victor Henry nous trouvons sur Drvāspā l'explication suivante: »Drvaspa, »qui fait drus les chevaux«, semble n'être qu'un dédoublement de Gāush (Gōsh), »le Taureau«, le premier taureau créé unique, qui lui-même s'est dédoublé en »Corps du Taureau« et »Âme du Taureau« (Gēush-urvan, Gōshûrûn), sorte de personnification naïve et pourtant mystique de la nature animale. La légende ne

<sup>1</sup> *druvā-aspā*, »celle qui possède des chevaux bien portants«.

<sup>2</sup> »Av. *gəuš urva* . . . is supposed to be the heavenly protector of all animals, and is also called Drvāspa«. West. Pahl. Texts, IV, p. 199, note 2.

sait rien sur Drvāspā, sinon qu'elle veille sur les animaux domestiques, en particulier sur les chevaux, et qu'elle a donné un cheval au Soleil«. La source de cette dernière information (»qu'elle a donné un cheval au Soleil«) est un passage peu clair du Grand Bundahišn<sup>1</sup>. Si Drvāspā est en réalité un autre nom de Gəuš Urvan, le silence de l'Avesta, en dehors du Yt. 9, en ce qui concerne notre déesse, s'explique: à une certaine époque on a désigné Gəuš Urvan sous le nom de Drvāspā, mais ce nom n'a été en vogue, évidemment, que peu de temps; n'ayant pu supplanter l'ancien nom, il a disparu, et le terme original, Gəuš Urvan, Gōš, a subsisté. Mais la période où le nom de Drvāspā était à la mode a laissé des traces hors de l'Avesta.

Un type de monnaie assez rare du temps de Kaniška, roi des Kūšāns, qui régnait probablement d'environ 125 jusqu'à l'an 152<sup>2</sup>, porte, au revers, l'effigie d'un dieu barbu, ayant à son côté un cheval trottant, et la légende *APOOACIO*. M. Aurel Stein, dans son article »Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins« (The Bab. and Or. Record, I, p. 157 sq.), identifie ce nom avec le persan Lohrāsp, av. Aurvataspa. Dans l'histoire légendaire, Aurvataspa-Lohrāsp est le père de Kavi Vištāspa<sup>3</sup>, mais *aurvataspa* (»celui qui possède des chevaux fougueux«) était d'abord une épithète du soleil et, tout spécialement, d'Apam napāt (Apām napāt). M. Stein voit donc en *APOOACIO* le dieu avestique Apam napāt. Le développement Aurvataspa > Lohrāsp est une question à part. Mais *APOOACIO* se laisse difficilement dériver d'Aurvataspa, dont la forme pehlievienne était Rōrāsp ou Lōrāsp. Darmesteter a cherché une

<sup>1</sup> Darmesteter, ZA., II, p. 314; éd. d'Anklesaria, p. 171, l. 7 sqq.

<sup>2</sup> Voir Sten Konow, Acta Orient., VI, p. 93 sqq.

<sup>3</sup> Une fois dans les Yašts, Yt. 5. 105.

autre explication du nom du dieu de la monnaie de Kaniška. La première lettre du nom étant peu lisible dans la reproduction donnée par M. Stein, il propose<sup>1</sup> la lecture *APOOACHO*; c.-à-d. Dr<sup>u</sup>vāspa. »Je serais donc disposé à lire *APOOACHO*, n'était le sexe de la figure, mais l'exemple de Tîr, représenté par une figure féminine, prouve que la difficulté n'est pas invincible. Le genre grammatical n'est point d'ailleurs un indice durable du sexe, et rien ne rappelle plus que Khurdâd et Murdâd ont dû être jadis des génies féminins«.

Or, la reproduction de la monnaie no. 7, table 26, dans le catalogue de Percy Gardner porte très nettement *APOOACHO*. Néanmoins, je crois que la suggestion de Darmesteter tombe juste. Le développement  $\delta > l$  est un trait caractéristique de divers dialectes de l'Iran oriental<sup>2</sup>. Nous le trouvons en soghdien manichéen, en afghan et dans quelques dialectes du Pamir (Minjānī et Yidghah). La plupart des exemples de ce développement touchent le  $\delta$  devant une voyelle, il est vrai, mais en minjānī on a *lṛūž*, »serpe, faucille«, dérivé de \**drāθ*-<sup>3</sup>. *APOOACHO* est donc, selon toute probabilité, un Dr<sup>u</sup>vāspa masculin, représenté avec l'animal qui lui est propre, le cheval<sup>4</sup>. Si cette divinite est identique avec Gəuš Urvan, le sexe masculin est, du reste, son sexe naturel, car le mot *urvan-* est masculin. Le mot *gav-*, d'autre part, dont *gəuš* (*gōš*) est le génitif, est le plus souvent féminin, et c'est cela, peut-être, qui a amené la représentation d'une déesse Drvāspā, car

<sup>1</sup> ZA., II, p. 432.

<sup>2</sup> Voir F. C. Andreas, Zwei soghische Excursus, Sitz. der preuss. Akad. d. Wiss., 1910, p. 308.

<sup>3</sup> Gauthiot, BSL., t. 19, p. 138.

<sup>4</sup> qu'il donne, peut-être, comme une offrande au Soleil (?). Voir le passage cité p. 38.

le sexe des divinités est déterminé par le sexe grammatical, et la forme peu plastique des divinités zoroastriennes, qui s'explique par le fait qu'elles étaient rarement représentées sous forme d'idoles, rendait facile un changement de sexe.

Le Yt. 9 est resté comme le seul souvenir de la vie éphémère de la divinité Drvāspa-Drvāspā, et le *APOOACHIO* de la monnaie de Kaniška nous aide à fixer approximativement le temps où elle a été à la mode. Comme elle a été vénérée pendant un certain temps, sans doute, parmi les zoroastriens de l'Iran propre avant d'être adoptée par les peuples étrangers de l'est, nous pourrions dater probablement le Yt. 9 du premier siècle de notre ère, ce qui s'accorderait bien avec nos observations sur le caractère général de ce Yašt.

---

Le Yt. 9 et la monnaie de Kaniška nous donnent une échappée de vue sur les variations des courants qui ont traversé le zoroastrisme avant que l'orthodoxie fût établie par la rédaction finale de la collection des livres avestiques<sup>1</sup>. L'étude des monnaies indo-scythes portant des figures et des noms de divinités zoroastriennes pourra contribuer à jeter une lumière sur le panthéon du mazdéisme sous les Arsacides. Malheureusement l'identification de plusieurs d'entre elles est encore douteuse ou impossible. Je me borne ici à relever le fait intéressant que l'existence de Vāta sur les monnaies indo-scythes montre l'importance temporaire de ce dieu qui n'est mentionné qu'en passant dans notre Avesta, le plus ordinairement comme un personnage secondaire qui accompagne d'autres dieux, exception faite du passage Yt. 14. 2, où Vərəθraγna se pré-

<sup>1</sup> A comparer l'histoire du mithriacisme.

sente sous la forme de Vāta. Un autre fait à remarquer est l'apparition sur les monnaies indo-scythes de la déesse Nana, dont l'existence au temps des Arsacides est assurée par des sources étrangères<sup>1</sup>, mais qui n'a pas laissé de traces dans l'Avesta, excepté peut-être dans le nom propre Nanarāsti, qui se trouve Yt. 13. 115.

### Yašt 15 (Rām Yašt).

Ce Yašt, consacré à Vayu et portant le titre persan de Rām Yašt, est caractérisé par Bartholomae comme un »bousillage récent«<sup>2</sup>. Cependant, en examinant le texte, on peut distinguer assez nettement deux couches. Pour le commencement (§§ 1—5) et la dernière partie (§§ 38—58) qui sont en prose entremêlée, çà et là, de quelques vers défectifs, le jugement de Bartholomae est juste. Mais la partie qui contient les invocations des anciens héros à Vayu, et qui comprend les §§ 6—37, n'est pas de beaucoup inférieure, somme toute, aux bons Yašts anciens quant à la langue et à la grammaire, au style et au maniement du mètre, et elle renferme comme ceux-ci de vieilles traditions relatives à l'histoire légendaire, avec quelques détails qui ne se retrouvent pas ailleurs. Bien que cette partie contienne quelques passages reproduits plus ou moins textuellement d'après les Yašts 5, 17 et 19, elle n'est nullement une pure copie comme le Yt. 9. L'ancien Yašt à Vayu nous est parvenu, évidemment, sous une forme estropiée, les §§ 6—37 étant le seul reste du Yašt original. Pour remplir les lacunes on a forgé, plus tard, un commencement et une fin, qui se trahissent par une langue pleine de barbarismes.

<sup>1</sup> Voir J. M. Unvala, *Observations on the Religion of the Parthians* (Bombay 1925), p. 20.

<sup>2</sup> »Das junge Machwerk«, *Altir. WB.*, 1858.

Un certain étalage de mots (§§ 7, 11 etc., § 21) nous fait supposer, que la partie originale du Yašt est un peu plus récente que les autres Yašts anciens, mais elle est certainement bien plus ancienne que le Yt. 9.

### Yašt 16 (Dēn Yašt).

La forme raccourcie, le style sec et l'absence apparente du mètre sont autant d'indices de l'origine récente du Yt. 16. Il ne peut être, en tout cas, plus ancien que l'époque des Arsacides. Les seuls passages de ce Yašt qui rappellent, par un certain élan poétique, les Yašts du bon vieux temps, les §§ 6—13, se retrouvent, en partie littéralement, en partie (§§ 6—7) avec de petites différences, dans le Yt. 14 (§§ 28—33), auquel l'auteur du Yt. 16 les aura empruntés.

### Vendīdād.

Le Vendīdād est le seul des livres avestiques existants qui correspond à un nask déterminé de l'Avesta sassanide (nask 19). Une comparaison du Vendīdād actuel avec le sommaire du Vendīdād sassanide donné dans le huitième livre du Dēnkarō montre, que le douzième fargard avait disparu déjà dans le neuvième siècle de notre ère. Le douzième fargard de notre Avesta, qui se distingue par sa langue barbare<sup>1</sup>, est donc une falsification assez moderne. De la fraîcheur du style et de l'esprit poétique qui caractérisent bien des passages des anciens Yašts il ne reste rien dans la prose sèche du Vendīdād, où les formules schématiques se répètent à l'infini. Seulement, ça et là, on trouve quelques vers, fragments de poésies religieuses plus anciennes. Le deuxième fargard a l'aspect d'une paraphrase

<sup>1</sup> »Auch sieht der ganze Fargard wie ein noch moderneres Machwerk als der übrige Vendidad aus«. Geldner, Grundr. d. Iran. Phil., II, p. 5.

faite sur des récits mythiques en forme métrique, dont quelques vers ont été conservés. C'est là le cas aussi du fargard 22. Comme des fragments de morceaux métriques plus anciens que le Vendīdād sont à considérer entre autres Vd. 3. 24—29, 4. 1 (qui sert de thème aux paragraphes suivants), la fin de 5. 9, 5. 20, la fin de 18. 1 (= la fin de 18. 5) et 18. 6—7, qui en est la suite, 21. 5. D'autres passages métriques font plutôt l'impression d'être des imitations composées par les compilateurs (7. 26—27, 13. 39. 18. 30 et 32 etc.).

Le Vendīdād est la loi religieuse des Parsis. Des règles concernant l'impureté et la purification rituelles, les péchés et les pénitences constituent la substance du livre. C'est une compilation de règlements et de dispositions qui ont différé un peu, probablement, dans les contrées diverses, car on trouve encore, ça et là, des contradictions apparentes. Sortent du cadre général du livre les fargards 1, 2, 19 et, en partie, 20—22.

A quelle époque cette compilation a-t-elle été faite? Comme introduction du livre sert un chapitre dans lequel sont énumérés les pays créés par Ahura Mazdāh et les plaies propres à chacun de ces pays, lesquelles sont la contre-création du mauvais esprit. La série des pays et l'ordre dans lequel ils sont énumérés indiquent, comme l'a démontré M. Andreas, que ce fargard a été composé au temps du roi arsacide Mithridate I<sup>1</sup>. On est tenté de croire que la collection des lois et règles religieuses a été faite sous le règne de Mithridate et que le chapitre qui traite de la création des pays, et qui n'a aucun rapport avec les

<sup>1</sup> La composition en aura eu lieu environ l'an 147 avant notre ère, après la conquête de la Médie, mais avant celle de la Babylonie et de la Susiane, qui ne figurent pas dans la liste des pays dans le chapitre introductif.

sujets principaux du Vendīdād, a été mis à la tête de la collection pour indiquer les territoires sur lesquels la loi religieuse, telle que l'avait fixée l'orthodoxie en vigueur sous les Arsacides, était observée<sup>1</sup>. La langue et le style du Vendīdād s'accordent bien avec la supposition, que le livre entier date de la première période de l'époque des Arsacides.

Quelques renseignements relatifs aux coutumes religieuses, qu'on peut puiser dans le Vendīdād, cadrent bien, eux aussi, avec cette hypothèse. Sous les Achéménides, l'exposition des cadavres était en usage chez les mages seulement, comme le dit Hérodote (I. 140)<sup>2</sup>; les rois achéménides ont été enterrés. Selon le Vendīdād (3. 9 sqq., 5. 10 sqq., 6. 44 sqq.) l'exposition est obligatoire pour tous les Zoroastriens, et Justin (XLI. 3. 5) affirme, que telle était la coutume dans l'empire parthe.

#### Table chronologique.

$\left. \begin{array}{l} \text{Yt. 10} \\ \text{Yt. 13} \\ \text{Yt. 19} \end{array} \right\}$	pré-achéménides ou datant des premiers temps de l'époque achéménide.	
$\left. \begin{array}{l} \text{Yt. 5, après 404 avant notre ère.} \\ \text{Yt. 17} \\ \text{Yt. 8} \\ \text{Yt. 14} \\ \text{Y. 9—11} \\ \text{Y. 57} \\ \text{Yt. 15, §§ 6—37.} \end{array} \right\}$	époque des Achéménides, probablement du 4 <sup>e</sup> siècle.	

<sup>1</sup> Remarquez dans le premier fargard la forme Mouru, à lire Mōrvu (la Margiane, Mārv), qui est influencée par le moyen-iranien, et celle de Bāχdī (la Bactriane), qui est probablement est-iranienne, et qui se développera plus tard en Bāχl > Balχ.

<sup>2</sup> Strabon (XV. 3. 14) ne fait sur ce point que reproduire la relation d'Hérodote.

Vendīdād, compilé environ 147 avant notre ère.	}	époque des Arsacides.
Yt. 9, environ le premier siècle de notre ère.		
Yt. 16.	}	époques des Arsacides ou plus récent.

### Zoroastrisme et zurvānisme.

Le dieu Zurvān (le Temps) est mentionné dans quelques passages de notre Avesta où est énumérée une pluralité de dieux dignes de l'hommage des croyants, mais ces passages sont peu éclairants. Comme les livres théologiques pehlvis, qui représentent pour nous l'orthodoxie zoroastrienne, ne reconnaissent pas Zurvān comme le dieu primitif, père d'Ōhrmazd et d'Ahramēn, mais seulement comme un dieu secondaire de très peu d'importance — à part quelques passages du *Mēnōγ-ē-χraδ* et du traité appelé 'Ulamā-i-islām, qui sentent un peu l'hérésie — on a été porté à croire, que le »zurvānisme«, que l'on ne connaissait que par des sources étrangères, n'était qu'un courant passager qui, ayant dominé le zoroastrisme pendant quelques siècles peut-être, avait disparu pour céder la place de nouveau au vrai mazdéisme original consigné dans les livres saints. Depuis quelques années, on commence à voir, pourtant, que la foi zurvāniste a été un facteur de la plus grande importance dans l'histoire des idées de l'Asie antérieure.

M. H. Junker<sup>1</sup> et M. H. H. Schaefer<sup>2</sup> surtout ont discuté la portée des sources, mais sans arriver à une conclusion définitive quant à la relation entre le zurvanisme et l'orthodoxie zoroastrienne.

Je commence par donner les sources principales.

**Les Gāṣās.** En ce qui concerne la question de l'âge de l'idée zurvāniste, il faut prendre en considération d'abord un passage des Gāṣās, à savoir Y. 30. 3: »Et les deux esprits primitifs<sup>3</sup>, qui s'appellent les jumeaux souverains<sup>4</sup>, sont en pensée, en parole et en action ce qui est bon et ce qui est mauvais...« M. Junker y voit (p. 144) la preuve, que l'idée du dieu primordial Zurvān, père d'Ahura Mazdāh et d'Anra Mainyu (Aka Mainyu) existait déjà dans le plus ancien zoroastrisme. Nous pouvons inférer, en effet, du passage en question, que le bon esprit, qui est probablement = Ahura Mazdāh, et le mauvais esprit étaient fils d'un même père. Si ce père était Zurvān, nous ne saurions le dire, mais il est incontestable que l'idée fondamentale du zurvānisme se cache dans ce passage-là, qui fait partie de la prédication du prophète lui-même.

<sup>1</sup> Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Vorträge der Bibliothek Warburg, I, 1923, p. 125 sqq.). La critique de M. J. Scheftelowitz (ZII, IV, p. 334 sqq.) me paraît peu heureuse.

<sup>2</sup> Reitzenstein-Schaefer, Studien zum antiken Synkretismus, aus Iran und Griechenland (Studien der Bibliothek Warburg, 1926). Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, von H. H. Schaefer (Votr. d. Bibl. Warburg, IV, 1927). Il me semble que l'opinion de l'auteur quant au rôle de la doctrine de Zurvān en Iran a subi une certaine modification entre la composition du premier et du second mémoire, que je désignerai ci-après comme Schaefer I et II respectivement. La question a été discuté aussi par M. O. G. v. Wesendonk (Urmensch und Seele, p. 65 sqq.).

<sup>3</sup> Andreas: »uranfänglich«.

<sup>4</sup> Andreas: »die selbtherrlichen Zwillinge«.

**4<sup>e</sup> siècle avant notre ère.** Notice d'Eudemos Rhodios, disciple d'Aristote<sup>1</sup>: »Parmi les mages et toute la race aryenne quelques-uns appellent, comme le dit Eudemos, l'intelligible et ce qui est réuni en unité »le Lieu«; d'autres l'appellent »le Temps« (c.-à-d. Zurvān). De là deux êtres se sont dégagés, à savoir le bon dieu et le mauvais démon, ou bien, avant ces deux, la lumière et les ténèbres, comme disent quelques-uns. Ceux-ci (les deux êtres) apportent la différence dans la nature, qui était à l'origine sans différence, et forment deux séries d'êtres sublimes, qui leur sont soumis, une sous la direction d'Oromasdes, l'autre sous celle d'Areimanios«.

**L'idée de Zurvān dans le mithriacisme.** Je cite le précis de M. F. Cumont<sup>2</sup>: »Au sommet de la hiérarchie divine et à l'origine des choses, la théologie mithriaque, héritière de celle des mages zervanistes, . . . . plaçait le Temps infini (Zervan akarana). On l'appelait parfois *Αἰών* ou Saeculum, *Κρόνος* ou Saturnus, mais ces désignations étaient conventionnelles et contingentes, car il était regardé comme ineffable, comme sans nom aussi bien que sans sexe et sans passions. On le représentait, à l'imitation d'un prototype oriental, sous la forme d'un monstre humain à tête de lion, le corps entouré d'un serpent. La multiplicité des attributs dont on surcharge ses statues répond à l'indétermination de son caractère. Il porte le sceptre et le foudre comme divinité souveraine, et tient souvent dans chaque main une clef, comme maître du ciel dont il ouvre les portes. La gueule entr'ouverte du félin découvrant ses mâchoires formidables indique la puissance destructive du Temps dévorant. Ses ailes symbolisent la

<sup>1</sup> Damascios, de primis principiis, ed. Ruelle, I, p. 322.

<sup>2</sup> Les mystères de Mithra, 3<sup>e</sup> éd., p. 106 sqq.

rapidité de sa course, le reptile, dont les anneaux l'enlacent, fait allusion au cours sinueux du soleil sur l'écliptique, les signes du zodiaque gravés sur son corps et les emblèmes des saisons, qui les accompagnent, rappellent les phénomènes célestes et terrestres, qui marquent la fuite éternelle des années. . . . Parfois on l'identifiait à la fatalité du Sort . . . .«

**1<sup>er</sup> siècle avant notre ère.** Inscription d'Antiochos I de Commagène (69—34<sup>1</sup>). Le roi, ayant élevé des statues de Zeus-Oromasdes, d'Apollon-Mithra-Hélios-Hermès, d'Artagnes<sup>2</sup>-Héraclès-Arès et de »ma patrie, la fertile Commagène«, et ayant institué un service permanent de ces divinités helléno-iraniennes, a fait graver une loi sacrée, »qui devra être respectée par toutes les générations des hommes que le Temps Infini (Χρόνος Ἀπειρος = Zrvan akarana<sup>3</sup>) destinera à la succession dans ce pays selon la prédestination de leur vie«.

**3<sup>e</sup> siècle de notre ère.** Zurvān, dieu primitif dans la religion de Mānī; fragments ouest-iraniens, soghdiens et uigures. La doctrine de Zurvān a appartenu, sans doute, au manichéisme original<sup>4</sup>.

**4<sup>e</sup> siècle.** Ouvrage perdu de Théodore de Mopsueste

<sup>1</sup> Dittenberger, Orient. inscript., no. 383. A comparer Junker, p. 151, Schaeder II p. 138 sqq.

<sup>2</sup> Vərəθraγna.

<sup>3</sup> A comparer Schaeder II, p. 140, note 1.

<sup>4</sup> Schaeder II, p. 144: »Zwar finden wir in den mit Sicherheit auf ihn (Mānī) zurückzuführenden Texten Zurvān zufällig nicht erwähnt. Aber dass er, wenn er persisch schrieb, den Urgott selber Zurvān nannte — so, wie es später seine zentralasiatische Missionare fortsetzen —, können wir mit völliger Sicherheit aus den authentischen Belegen dafür erschliessen, dass er den Namen des höchsten Gottes der parsischen Orthodoxie, Öhrmazd, nicht auf den Urgott, sondern auf dessen »Sohn«, den Urmenschen, anwandte«.

(environ 360—428) dont Photios<sup>1</sup> nous a donné un petit extrait: »... Et dans son premier livre, il (Théodore) expose la doctrine abominable des Perses, que Zarades (Zoroastre) a introduite, à savoir celle concernant Zouroam (Zurvān), qu'il présente comme le souverain de tout l'univers, et qu'il appelle aussi le Destin (*Τύχη*); et lorsque celui-ci fit des sacrifices afin d'engendrer Hormisdas, il engendra Hormisdas et en même temps le Satan ...«

**5<sup>e</sup> siècle.** Auteurs chrétiens arméniens.

»Réfutation des sectes«, traité d'Ezriq de Koïb<sup>2</sup>: »Avant que rien n'existât, disent-ils (les mages), ni cieus, ni terre, ni aucune des autres créations qui sont dans les cieus ou sur la terre, il y avait un certain Zérouan, nom qui se traduit par »sort ou gloire«. Pendant mille ans, il fit des sacrifices pour qu'il lui naquît un fils qui serait appelé Ormizt, qui créerait les cieus et la terre, et tout ce qui s'y trouve. Après avoir fait des sacrifices pendant mille ans, Zérouan commença à réfléchir, et dit: »De quelle utilité sera le sacrifice que je fais? aurai-je un fils Ormizt, ou mes efforts auront-ils été vains?« Et tandis qu'il se livrait à ses réflexions, Ormizt et Ahrmèn furent conçus dans le sein: Ormizt à cause des sacrifices [qu'il avait] accomplis et Ahrmèn, parce qu'[il avait] douté. Informé de cela, Zérouan dit: »Deux fils sont dans le sein; or celui des deux qui se présentera à moi le premier, je le ferai roi«; et Ormizt ayant connue les pensées de son père, les révéla à Ahrmèn. Il dit: »Zérouan, notre père, a pensé que celui de nous deux qui se présenterait à lui le premier, il le ferait roi«. Ce qu'ayant entendu, Ahrmèn perça le sein et

<sup>1</sup> Bibl. 81. Fontes hist. rel. Pers. coll. C. Clemen, p. 108. A comp. Junker, p. 146.

<sup>2</sup> V. Langlois, Collection des historiens de l'Arménie, II, p. 375.

alla se présenter devant son père. Celui-ci l'ayant vu ne savait pas qui il était, et il lui demanda: »Qui es-tu?« Ahrmèn répondit: »Je suis ton fils«. Zérouan lui répliqua: »Mon fils est d'une odeur suave, et il est lumineux, et toi tu es ténébreux et puant«. Tandis qu'ils discouraient entre eux, Ormizt, étant né à son heure, lumineux et d'une odeur suave, vint se présenter devant Zérouan. [Dès qu'il l'eut vu, Zérouan connut que s'était son fils Ormizt, pour qui il avait fait des sacrifices, et ayant pris les baguettes qu'il avait en main, avec lesquelles il faisait des sacrifices<sup>1</sup>, il les donna à Ormizt, et dit: »Jusqu'à présent, j'ai fait des sacrifices pour toi; à partir de maintenant, tu en feras pour moi«. Puis donnant les baguettes à Ormizt, Zérouan le bénit. Alors Ahrmèn se présenta devant Zérouan, et lui dit: »N'as-tu pas fait le vœu [suivant]: celui de mes deux fils qui se présentera le premier à moi, je le ferai roi?« Zérouan, pour ne pas violer son vœu, dit à Ahrmèn: »Oh! être faux et malfaisant, il t'est donné un règne de neuf mille ans, et ensuite j'établirai Ormizt roi sur toi. Après neuf mille ans, Ormizt régnera, et tout ce qu'il voudra faire, il le fera«. Alors Ormizt et Ahrmèn commencèrent à produire des créatures; et tout ce qu'Ormizt faisait était bon et droit, et ce qu'Ahrmèn faisait était mauvais et tortueux«.

Elisée (Elišē<sup>2</sup>) donne la teneur d'un édit rédigé, d'après lui, par Mihr Narsē, ministre de Yazdgard I et de Vahrān V, et adressé aux Arméniens, dans lequel sont exposés quelques traits principaux du mazdéisme officiel, entre autres le résumé suivant de la doctrine de Zurvān: »En effet, tant que les cieux et la terre n'existaient pas, le

<sup>1</sup> Le faisceau de baguettes appelé *barəsmān*.

<sup>2</sup> Langlois, II, p. 190.

grand Dieu Zérouan fit des sacrifices pendant mille ans et dit: »Si par hasard il me naît un fils du nom d'Ormizd, il créera les cieus et la terre«. Or, il arriva qu'il enfanta deux fils, l'un pour avoir fait des sacrifices, l'autre pour avoir dit: »Si par hasard«. Il dit alors: »Je donnerai mon empire à celui qui viendra le premier«. Alors celui qui était né sous la parole du doute se présenta. Zérouan lui demanda: »Qui es-tu?« »Il répondit: »Je suis ton fils Ormizd«. Zérouan lui répliqua: »Mon fils est éclatant et répand une odeur agréable, et toi tu es ténébreux et puant«. Tout en ce lamentant amèrement, il lui accorda son royaume pendant [neuf] mille ans. Quand son autre fils naquit, il le nomma Ormizd en disant: »Jusqu'à présent je t'ai offert des sacrifices, dorénavant c'est toi qui m'en offrira«. Alors Ormizd créa le ciel et la terre, et Arimane au contraire enfanta tous les maux . . . .« — Lazare de Pharbe (m. en 484) cite (Langlois, II, p. 281) ce même édit, mais sous une forme toute autre. Dans cette version il n'est pas question de Zurvān, et les dogmes du mazdéisme ne sont pas expliqués en détail.

**5<sup>e</sup> siècle ou plus tard, mais avant la fin de l'époque des Sassanides.** Polémique d'Āδur-Hormizd et d'Anā-hēδ contre le mōbadān-mōbaδ, chef du clergé zoroastrien<sup>1</sup>.

Āδur-Hormizd dit au mōbadān-mōbaδ: »Quelle doctrine avez-vous qui soit utile? Devons-nous prendre pour des dieux Ašōqar, Frašōqar, Zarōqar<sup>2</sup> et Zurwān? Ou bien cet

<sup>1</sup> Th. Nöldeke, *Syrische Polemik gegen die persische Religion*, Festgruss an R. v. Roth, p. 35 sqq.

<sup>2</sup> A comparer Schaefer II, p. 141 sq. Nous ne savons pas quelles divinités se cachent sous les épithètes de *frašōqar*, *ašōqar* et *zarōqar*. Les deux premiers rappellent *frašokara* et *aršōkara*, qui figurent (avec *maršōkara*) comme des épithètes de Vərəθraγna Yt. 14. 28. On ne pourrait guère voir dans *ašōqar* un \**ašōkara*, c.-à-d. un adjectif composé avec *aša-* (à lire *uhra-*), si l'on se range à l'opinion de M. Andreas

Hormizd obtenu par des prières et des vœux, dont le père n'avait succès avec ses vœux et ses sacrifices qu'après avoir produit Satan sans le vouloir, n'en demeurant pas du tout d'accord et ne sachant pas qui les avait formé dans son sein et par qui ils avaient été créés? ...»

Anāhēd dit au mōbadān-mōbad: »... Or, si Hormizd les<sup>1</sup> a conçus et enfantés dans lui-même, c'est-à-dire seulement dans son corps, alors il est, comme son père Zurwān, mâle-femelle, comme disent les manichéens ..... Qu'Hormizd, cependant, soit sujet à commencement, à fin et à mort, comme nous le sommes, voilà ce que prouvent son père Zurwān et sa mère X<sup>w</sup>ašīzaγ<sup>2</sup> ...»

Quand même M. Cumont aurait raison en prétendant<sup>3</sup>, ce qui est très probable, que la version de l'édit de Mihr-Narsē donnée par Elisée est un faux, la substance en ayant été tiré d'Eznik<sup>4</sup>, et que, ce qui est plus douteux, la source d'Eznik est le traité de Théodore de Mopsueste, dont il ne nous reste que le petit extrait chez Photios, le témoignage de ce même Théodore et les passages cités des polémistes syriens prouvent qu'il s'agit ici en réalité d'idées inhérentes au mazdéisme sassanide.

(Nachr. der K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1911, p. 33), que la fausse lecture š de la ligature *uhr* est due aux copistes du temps post-sassanide.

<sup>1</sup> C.-à-d. le feu et les étoiles, enfants d'Hormizd.

<sup>2</sup> Parmi les variantes כושוריג, כושירג et כושויג, M. Nöldeke préfère la dernière, parce que ce nom de femme existe sur une coupe magique mandéenne dans la forme כואשיואג. Comme Ōhrmazd est né dans le sein de Zurwān »mâle-femelle«, on ne voit pas, comment il aurait une mère. Un fragment manichéen en langue soghdienne (Müller, Handschriftenreste, II, p. 101 et 102) donne à Jésus, qui a pris chez les manichéens le rôle d'Ōhrmazd, le père Zurwān et la mère Rām-Ratūz (avest. Rāma rātā vohvī).

<sup>3</sup> Textes et monuments, I, p. 17—20.

<sup>4</sup> Le »corsaire littéraire«, Schaefer I, p. 239.

Chez un auteur syrien, Théodore bar Khouni (Kōnai) qui a vécu probablement à la fin du 8<sup>e</sup> et au commencement du 9<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>1</sup>, nous trouvons la mention suivante du mythe de Zurvān chez les adhérents de Zoroastre<sup>2</sup>: »Il (Zoroastre) reconnut d'abord quatre principes comme les quatre éléments<sup>3</sup> Achouqar, Parchouqar, Zarouqar et Zarwan, et dit que Zarwan fut le père d'Ormazd. Voici ce qu'il a raconté sur la conception d'Ormazd et d'Ahriman: Lorsque rien n'existait encore que les ténèbres, Zarwan fit des libations pendant mille années, et parce qu'il douta qu'il aurait un fils, Satan fut conçu en même temps qu'Ormazd. Lorsqu'il connut la conception d'Ahriman, il dit: »Celui qui viendra le premier vers moi, je le rendrai roi«. Ormazd connut la pensée de son père et la révéla à Satan. Celui-ci, en ayant eu connaissance, fendit le ventre de sa mère<sup>4</sup>, tomba de son ombilic et alla vers Zarwan. Zarwan lui dit: »Qui es-tu?« Il répondit: »Je suis ton fils«. Zarwan lui dit: »Tu n'es pas mon fils, car tu es noir et laid«. Lorsqu'il eut dit cette parole, Ormazd naquit parfumé et répandant de la lumière. Zarwan dit: »Voici mon fils Ormazd«. Il lui donna les verges qu'il tenait et lui dit: »Jusqu'à présent je t'ai fait des libations, fais-m'en à ton tour«. Les choses étant ainsi, Satan dit à Zarwan: »Fais attention, n'as-tu pas fait cette promesse: celui qui viendra le premier vers moi, je lui donnerai la royauté?« Zarwan lui dit: »Va-t-en Satan! je t'ai fait roi

<sup>1</sup> H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, p. 106.

<sup>2</sup> Ibid., p. 162 sq.

<sup>3</sup> Indication très suspecte: Zurvān, le Temps, n'est pas un des quatre éléments.

<sup>4</sup> Voici la version du mythe à laquelle fait allusion Anāhēd dans la dernière partie du passage cité au-dessus: Ōhrmazd et Ahrāmēn ne sont pas nés dans le sein de leur père Zurvān, mais ils ont une mère, femme de Zurvān.

pendant neuf milliers d'années et j'ai fait dominer Ormazd sur toi. Après ce terme (?), Ormazd régnera et conduira tout selon son bon plaisir«. Satan s'en alla et fit tout ce qui lui plut. . . .«

Dans notre Avesta, les passages relatifs à Zurvān sont les suivants:

Vend. 19. 13: Alors Ahura Mazdāh dit: » . . . . Invoque, o Zaraϑuštra, l'Espace (Θwāša) qui suit sa propre loi (χ<sup>v</sup>ađāta), le Temps infini (Zrvan akarana) Vayu à l'action supérieure . . . .

Vend. 19. 16: (Zaraϑuštra invoque les trois divinités susnommés).

Vend. 19. 29: (Après la mort d'un homme, l'âme, traînée par le Daēva Vīzarəša), . . . arrive au chemin crée par Zrvan . . . .

Ny. 1. 8: . . . Nous adorons le Temps infini (Zrvan akarana). Nous adorons le Temps long qui suit sa propre loi (Zrvan darəγō-χ<sup>v</sup>ađāta) . . . .

Y. 72. 10 (= Sīr. 1. 21 et Sīr. 2. 21): Nous adorons le jour de Rāman aux bons troupeaux, de Vayu à l'action supérieure, qui l'emporte sur les autres créatures . . . ., de Θwāša χ<sup>v</sup>ađāta, de Zrvan akarana, de Zrvan darəγō-χ<sup>v</sup>ađāta<sup>1</sup>.

De ces passages-ci nous ne saurons pas tirer des conclusions quant au rôle de Zurvān dans la théologie de l'Avesta. Mais il est possible que la doctrine zurvāniste ait été exposée dans un des livres disparus de l'Avesta sassanide, le Dāmdāδ Nask, car ce livre a servi de source au Bundahišn original<sup>2</sup>, et dans le premier chapitre du Bundahišn,

<sup>1</sup> Le 21<sup>e</sup> jour du mois zoroastrien, portant le nom de Rāman, est consacré à ce groupe de divinités.

<sup>2</sup> Voir West, Pahl. Texts IV, p. 14, note 1, et Goetze dans la ZII., II, p. 76.

M. Schaefer a voulu retrouver les traces du zurvānisme<sup>1</sup>. M. Schaefer donne le texte de ce passage (Bund. 1. 2) en ajoutant que l'édition du Grand Bundahišn lui était inaccessible à ce moment-là. Cependant le passage correspondant du Grand Bundahišn, malgré une certaine obscurité du texte, est très intéressant, parce qu'il nomme expressément le temps infini. Voici le texte du Grand Bundahišn (Anklesaria, p. 2, l. 12 sqq.): *Ōhrmazd bālistīγ pa harvisp-aγāsēh va vēhēh zamān ē aknāraγ andar rōšnēh haχmaγ (?) būδ; hān rōšnēh gās va gērāγ ē Ōhrmazd ast, kē asar-rōšnēh govēδ; hān harvisp-aγāsēh va vēhēh zamān ē aknāraγ cēγōn Ōhrmazd vēhēh va dēn zamān ē Ōhrmazd būδ.* »Ōhrmazd était dans la lumière . . . . le plus haut par l'omniscience et la bonté du Temps Infini; cette lumière est le lieu et l'endroit d'Ōhrmazd, qu'on appelle la lumière infinie; cette omniscience et bonté du Temps Infini étaient comme la bonté d'Ōhrmazd et la religion du temps d'Ōhrmazd«.

En général, les idées zurvānistes n'ont pas de place dans la littérature théologique post-sassanide des Parses. Font exception deux ouvrages dont l'hétérodoxie a échappé, à ce qu'il semble, aux zoroastriens pieux qui nous les ont transmis, à savoir le *Mēnōγ-ē-χraδ*, livre composé certainement pendant les derniers siècles de l'époque sassanide, et qui nous est parvenu dans une rédaction plus récente, et le traité appelé 'Ulamā-i-islām, qui n'existe qu'en persan, le texte pehlvi étant disparu. L'auteur inconnu du *Mēnōγ-ē-χraδ* dit entre autre: »Car les affaires du monde arrivent entièrement par le destin et le temps et le commandement supérieur du Zurvān existant par lui-même, le souverain, et celui de la domination

<sup>1</sup> Schaefer II, p. 142 sq.

longue<sup>1</sup>. Et dans le livre 'Ulamā-i-islām nous trouvons le passage suivant: »Dans la religion de Zoroastre il a été révélé ainsi: qu'excepté le temps tout a été créé, [tout] étant une création du temps<sup>2</sup>.

Voilà les faits. Je crois que nous sommes en droit d'en conclure, que la doctrine zurvāniste n'a pas été un courant passager dans l'histoire du mazdéisme, mais qu'elle constitue un des éléments primitifs de la foi zoroastrienne. Pour le prophète lui-même, le bon et le mauvais esprit étaient des jumeaux, nés d'une divinité dont le nom ne nous est pas parvenu, mais qui a représenté, probablement, en même temps le Temps et l'Espace infinis. Il s'est formé, plus tard, sous les Achéménides, des opinions différentes sur la nature de ce dieu primitif, objet de spéculations théologiques et astrologiques, quelques-uns l'ayant identifié à l'Espace (*Θwāša*), d'autres au Temps (*Zrvan*, *Zurvān*). C'est cette dernière opinion qui a prévalu. Il paraît que l'idée de *Zurvān* a été supprimée ou s'est effacée en quelque mesure, tout au moins, pendant la période des Arsacides. Selon M. Andreas, *Zurvān* ne signifie jamais la divinité suprême dans les textes manichéens composés en »Nord-dialekt«, langue officielle de l'empire des Arsacides. M. Lentz, à qui nous devons ce renseignement<sup>3</sup>, ajoute: »Im Norddialekt kommt *zurvōn* nur in üblicher (?) Bedeutung vor: »Alter«, z. B. B. 789 V. (Andreas)«. C'est cela, sans doute, qui explique le peu de place que tient *Zurvān* dans l'Avesta,

<sup>1</sup> C.-à-d. du *Zrvan akarana* et du *Zrvan darəγō-χvadāta*. Mç. 27. 10. La plupart des savants croient qu'il s'agit, ici et ailleurs, de deux *Zurvāns*. La chose, cependant, est bien douteuse, voir G. v. Selle dans le *Götting. gelehrte. Anzeiger*, 1927, p. 438.

<sup>2</sup> La lecture correcte chez Bartholomae, *Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, p. 153.

<sup>3</sup> Waldschmidt und Lentz, *Die Stellung Jesu in Manichäismus*, Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss., 1926, p. 71.

dont la rédaction sassanide repose sur une rédaction arsacide. L'inscription d'Antiochos de Commagène montre que le zurvānisme a été en vogue dans quelques parties de l'Iran pendant le premier siècle avant notre ère, mais ne prouve rien, cela va sans dire, quant au type de zoroastrisme reconnu par le clergé de l'empire parthe. Il est probable qu'on a introduit dans l'Avesta sassanide des passages ou des textes entiers (le Dāmdād Nask par exemple) qui remettaient Zurvān à sa place ancienne selon la doctrine zurvāniste qui était devenue prédominante de nouveau dans cette période.

Enfin, dans les derniers temps de l'époque sassanide ou bien, ce qui est le plus probable, après la chute de l'empire sassanide<sup>1</sup>, la doctrine zurvāniste a été abandonnée de propos délibéré, et même traitée d'hérésie, par les théologiens, une nouvelle orthodoxie s'étant établie qui soutenait, un peu contre la logique, qu'Ōhrmazd, pré-existant et »existant par lui-même«<sup>2</sup>, au moment où la première période de 3000 ans de l'existence de l'univers était arrivée à sa fin, avait créé le temps (zurvān) afin de rendre possible l'évolution et le progrès incompatibles avec une existence stationnaire et sans mouvement<sup>3</sup>. On s'est efforcé, probablement, d'éloigner des livres saints tout ce qui rappelait cette doctrine. Peut-être que ce changement radical dans les idées des théologiens est une des causes de la disparition des trois quarts à peu près de l'Avesta sassanide, car il semble qu'une grande partie des livres

<sup>1</sup> Selon M. Ed. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums, II, p. 84) le zurvānisme fut traité d'hérésie sous Khusrau I (531—579), mais la source de cette assertion n'est pas indiquée.

<sup>2</sup> Škand-gumānīy vizār, 1. 3.

<sup>3</sup> Voir les Vizīdāyēhā-ē-Zād-sparam, 1. 22 sqq., West, Pahl. Texts, I, p. 159 sq.

avestiques maintenant disparus, à en juger par le résumé du *Dēnkarδ*, aient été composés ou compilés par les rédacteurs de l'Avesta sassanide.

Il ne serait pas difficile de trouver une explication de cette révolution. D'abord, les mythes quelque peu grossiers qui se rattachaient à la théogonie zurvāniste, et auxquels font allusion les polémistes chrétiens, pouvaient servir de point d'attaque aux ennemis bien plus redoutables qui avaient surgi avec l'islamisme triomphant. Puis, et voilà une raison plus grave, Zurvān n'était pas seulement le Temps Infini, mais aussi le Destin, et la doctrine zurvāniste avait fait naître un fatalisme très dangereux pour une religion qui luttait pour la vie. Témoin le passage suivant du *Mēnōγ-ē-χraδ* (23. 4—7): »Même avec la force et la vigueur de l'intelligence et du savoir il n'est pas possible de lutter contre le destin, car lorsque se dresse la prédestination au bien ou au mal, le sage devient impuissant quant à l'action, et celui qui a l'esprit malveillant devient habile à l'action, et cela fait courageux le lâche et lâche le courageux, paresseux le laborieux et laborieux le paresseux«. Et le fatalisme menait à l'incrédulité, ce qu'exprime le traité appelé *Škand-gumānīγ vizār* (6. 1—8) dans les termes suivants: »Et quant à cette erreur de ceux qui prétendent qu'il n'y a pas de dieux, et qu'on appelle des libre-penseurs, [à savoir] qu'ils sont dispensés d'embarras en matière de religion et de la peine de faire des œuvres pieuses, et quant au bavardage sans bornes qu'ils débitent abondamment, considérez ceci: ils regardent ce monde-ci avec ce qu'il comporte de changements de toute sorte et d'arrangements relatifs aux corps, aux moyens d'action, à l'opposition d'une chose contre une autre et au mélange d'une chose avec une autre, comme l'évolution primitive

du Temps Infini; et [ils prétendent] ceci, qu'il n'y a ni récompense des bonnes œuvres, ni punition des péchés, ni paradis, ni enfer, ni rien qui pousse [les hommes] aux bonnes ou aux mauvaises actions; et ceci encore que les choses sont toutes matérielles et que l'esprit n'existe pas.

La description de la secte des »Zarwānīya« que nous donne l'auteur arabe Šahrastānī (m. en 1153 de notre ère) s'accorde dans tous ses traits principaux avec celle des auteurs arméniens et syriens de l'époque sassanide, sauf, comme l'a remarqué M. Schaeder<sup>1</sup>, sur un seul point, qui est, cependant, très significatif. Selon Šahrastānī, les Zarwānīya prétendent que la lumière a produit un certain nombre de personnages, tous créés de lumière, de nature spirituelle, luisante et divine, et le plus grand de ces personnages est Zurvān. Zurvān n'est donc plus, ici, le premier principe de l'univers. Nous ne connaissons pas les sources de cette relation de Šahrastānī, que M. Schaeder juge, un peu trop sévèrement, ce me semble, dépourvue de toute valeur historique, mais je pense, que nous sommes en droit de supposer, qu'elle reflète une évolution post-sassanide de la doctrine de Zurvān: les »zurvānistes« (*zarwānīya*) ne sont plus les représentants du mazdéisme officiel, mais forment une secte spéciale, et c'est peut-être sous l'influence de la tendance générale du mazdéisme de la période post-sassanide que Zurvān tout en conservant le rang de père des deux jumeaux Ōhrmazd et Ahramēn, est devenu lui-même une création du principe original, celui de la Lumière. C'est pour le »zurvānisme« le commencement de la fin.

<sup>1</sup> Schaeder I, p. 238.



# HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

## DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

### 9. BIND (KR. 12.75):

	Kr. ø.
1. Glossae medicinales. Edidit J. L. HEIBERG. 1924.....	3.00
2. BLINKENBERG, CHR.: Le temple de Paphos. 1924.....	1.25
3. ISAAC TZETZÆ de metris Pindaricis commentarius. Edidit A. B. DRACHMANN. Adiecta est tabula phototypica. 1925.....	4.60
4. NYROP, KR.: Etudes de grammaire française (20. Une rime de J.-M. de Heredia. 21. Accord fautif. 22. Pronoms réfléchis. 23. Pronoms allocutoires). 1924.....	1.15
5. KRISTENSEN, MARIUS: „Nokkur blöð úr Hauksbók“. Et færøsk håndskrift fra o. 1300. Undersøgt og bestemt med hensyn til dets sprogform. 1925.....	2.50
6. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le règne du roi Kawādh I et le communisme Mazdakite. 1925.....	4.00

### 10. BIND (KR. 12.20):

1. SARAUW, CHR.: Niederdeutsche Forschungen II. Die Flexionen der mittelniederdeutschen Sprache. 1924.....	9.00
2. SARAUW, CHR.: Zur Faustchronologie. 1925.....	3.00
3. Papyrus Lansing. Eine ägyptische Schulhandschrift der 20. Dynastie. Herausgegeben und erklärt von AD. ERMAN und H. O. LANGE. 1925.....	4.25

### 11. BIND (KR. 13.20):

1. CORTSEN, S. P.: Die etruskischen Standes- und Beamtentitel, durch die Inschriften beleuchtet. 1925.....	5.00
2. Das Weisheitsbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10,474 des British Museum herausgegeben und erklärt von H. O. LANGE. 1925.....	4.50
3. PEDERSEN, HOLGER: Le groupement des dialectes indo-européens. 1925.....	2.00
4. BLINKENBERG, CHR.: Lindiaka II—IV. 1926.....	2.50
5. PEDERSEN, HOLGER: La cinquième déclinaison latine. 1926.....	3.60

### 12. BIND (KR. 19.80):

1. PALLIS, SVEND AAGE: The Babylonian <i>akitu</i> Festival. With 11 plates. 1926.....	15.60
2. NYROP, KR.: Études de grammaire française. (24. Notes lexicographiques et morphologiques. 25. <i>Folie</i> , maison de plaisance. 26. Préposition et régime. 27. La locution <i>avec ça</i> . 28. La préposition <i>en</i> ). 1927.....	2.25
3. POULSEN, FREDERIK: Aus einer alten Etruskerstadt. Mit 51 Tafeln. 1927.....	8.50

## 13. BIND (Kr. 21.00):

- |  |       |
|--|-------|
| 1. BLINKENBERG, CHR.: [Lindiaka V] Fibules grecques et orientales. 1926 .....  | 15.00 |
| 2. ÞÓRDARSON, ÓLÁFR: Máhljóða- og Málskrúðsrit. Grammatisk-retorisk afhandling udgiven af FINNUR JÓNSSON. 1927 ..... | 6.00  |
| 3. Mathematici Graeci minores ed. J. L. HEIBERG. 1927 .....  | 7.00  |

## 14. BIND (Kr. 22.50):

- |   |       |
|---|-------|
| 1. CHRISTENSEN, ARTHUR: Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i-Khayyám. A revised Text with English Translation. 1927 ..  | 9.00  |
| 2. Der magische Papyrus Harris. Herausgegeben und erklärt von H. O. LANGE. 1927 .....   | 5.50  |
| 3. POULSEN, FREDERIK und RHOMAIOS, KONSTANTINOS: Erster vorläufiger Bericht über die dänisch-griechischen Ausgrabungen von Kalydon. Mit 127 Abbildungen (90 Tafeln). 1927 ..... | 15.50 |

## 15. BIND (Kr. 24.25):

- |   |       |
|---|-------|
| 1. Anonymi Logica et Quadriuium, cum scholiis antiquis edidit J. L. HEIBERG. 1929 .....                               | 9.50  |
| 2. CHRISTENSEN, ARTHUR: Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique. 1928 .....                                    | 2.50  |
| 3. OLSEN, HEDVIG: Étude sur la Syntaxe des pronoms personnels et réfléchis en roumain .....                           | 3.85  |
| 4. POULSEN, FREDERIK: Porträtstudien in norditalienischen Provinzmuseen. Mit 185 Abbildungen (117 Tafeln). 1928 ..... | 16.50 |

## 16. BIND (Kr. 14.80):

- |   |       |
|---|-------|
| 1. HJELMSLEV, LOUIS: Principes de grammaire générale. 1928 ..   | 15.00 |
| 2. NYROP, KR.: Études de grammaire française. (29. Notes lexicographiques. 30. L'imparfait du subjonctif. 31. Négation explétive. 32. Étymologie de <i>Gord</i> . 33. Tutoiement). 1929 ..... | 2.25  |
| 3. WESTRUP, C. W.: On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College. 1929 .....  | 2.50  |

## 17. BIND (under Pressen):

- |  |      |
|--|------|
| 1. BLINKENBERG, ANDREAS: L'ordre des mots en français moderne. Première partie. 1928 ..... | 9.00 |
|--|------|