

François Cornillot

## Les racines mythiques de l'appellation des Nartes

A Lucie

Le premier membre du théonyme *Wastyrdži* (*Was-gergi*) mérite une attention toute particulière. Chacun sait, en effet, que le grande figure sur laquelle est venue se plaquer, lors de l'évangélisation des Ossètes, l'appellation du saint Georges chrétien remonte à une puissante divinité antérieure. Mais si le nom du saint (*Gergi*) résulte bien, par la force des choses, d'un emprunt à l'hagiographie byzantine, le qualificatif qui le précède (*wac*) est indubitablement vernaculaire, de sorte qu'il représente, dans l'ensemble de l'appellation, le seul chaînon reliant la dénomination de son porteur actuel au grand dieu vieil-iranien qui fut son prototype.

Selon l'étymologie qui semble s'être définitivement imposée depuis une cinquantaine d'années, ce formant *wac-*, que Miller qualifiait jadis de «mot d'origine inconnue»<sup>1</sup>, procéderait du vieil-iranien \**wāč-* (*vāk-*) «Parole, Verbe». La paternité de cette explication revient à Abaev<sup>2</sup>. Elle fut reprise et développée peu après par Gershevitch qui justifia un tel rapprochement à l'aide du moyen-perse *wāxš-* (*vāxš-*) «esprit, personnage surnaturel»<sup>3</sup>. S'y rallièrent ensuite, entre autres, Benveniste<sup>4</sup> (non sans émettre quelques très utiles réserves) et Dumézil<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Vsevolod Miller, «Osetinskie Ètjudy, II», *Učenyje zapiski Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta (Otd. ist.-fil.)*, II, Moscou 1882, p. 240.

<sup>2</sup> *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, Moscou-Léningrad 1949, p. 185-186, 206. Cf. aussi *Doxristianskaja religija alan*, Moscou 1960, p. 14, et *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka* (désormais : *IESOJa*), IV, Léningrad 1989, p. 26-28.

<sup>3</sup> *Word and Spirit in Ossetic (BSOAS)*, XVII, 1955, p. 478-489.

<sup>4</sup> *Etudes sur la langue ossète* (désormais *Etudes*), Paris 1959, p. 133-137.

<sup>5</sup> Cf. «A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes», *Pandeuma*, Heft 4/6 des Bandes VII erscheint gleichzeitig in Buchform als *Festgabe für Herrmann Lommel*, Wiesbaden 1960, p. 222-224.

## I. La faille morphologico-sémantique

A y regarder de plus près, cette étymologie pose un sérieux problème. Elle présuppose implicitement que le passage du substantif \*wāč- « voix, parole (sacrée) » au qualificatif « saint *en tant que* détenant la parole sacrée » va de soi. Pourtant, un tel glissement sémantique de l'objet (parole) vers son détenteur n'est guère vraisemblable, même du point de vue diachronique, puisque la langue ne manque pas de moyens spécifiques pour le réaliser.

C'est d'ailleurs sans aucun doute parce qu'il sentait confusément cette difficulté que Bailey supposa, en 1960, que le *wac* ossète résultait de la fusion de deux vocables distincts : un *wac* substantif, issu de \*wāčya-, censé signifier « la nouvelle », et un *wac* adjectif, issu de \*wāθya- « fort », d'où « saint »<sup>6</sup>. Il est, du reste, fort probable qu'Abaev lui-même n'a pas été épargné par de tels doutes puisque, après avoir fait remonter initialement les deux *wac* à un unique prototype \*vāč- (\*wāč-)<sup>7</sup>, il semble avoir admis implicitement que, dans l'ossète *wac*, ont convergé les vocables vieil-iraniens \*wāč-, \*wāčah-, \*wāčya- et \*waxša- (\*vāč-, \*vāčah-, \*vāčya- et \*vaxša-)<sup>8</sup>.

Mais on aurait beau multiplier encore les prototypes supposés que cela n'abolirait pas la solution de continuité qui sépare la valeur adjectivale originelle du *wac* signifiant « saint » de la valeur substantive originelle du *wac* signifiant « parole ». Encore une fois, le passage sémantique de l'objet - la parole sacrée - à son détenteur n'est possible que moyennant la mise en œuvre des ressources auxquelles la langue recourt tout naturellement pour le réaliser, à savoir, essentiellement, la suffixation ou la composition.

Pour ce qui est de la première d'entre elles, les choses sont particulièrement évidentes. La dérivation s'opère à l'aide de différents suffixes selon un processus qu'on peut illustrer par quelques exemples pehleviens (et leurs équivalents français):

*gōgird* « soufre » > *gōgird-ōmand* «sulfur-eux»

*hunar* « vertu » > *hunar-ōmand* « vertu-eux »

---

<sup>6</sup> *Transactions of the Philological Society Hertford*, 1960, p. 72-74. Il est intéressant de noter que, la même année, Dumézil (*loc. cit.*) émettait une hypothèse diamétralement opposée : les deux *wac* — celui qui signifie « parole », d'où aussi bien « prière (verbe religieux) » que « nouvelle (énoncée) », et celui qui signifie « saint (*orandus* : devant être prié, vénérable) » — doivent selon lui procéder d'un seul et même prototype \*wāčya-, dérivé de \*wāč-.

<sup>7</sup> Aussi bien en 1949 (cf. *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, Moscou-Léningrad 1949, p. 185-186, 206) qu'en 1960 (cf. *Doxristianskaja religija alan*, Moscou 1960, p. 14).

<sup>8</sup> C'est là ce qui ressort de la formule qu'il utilise en 1989 (*Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka* (désormais *IESOJa*), IV, Léningrad 1989, p. 26) pour indiquer l'étymologie de *wac* : « Remonte à \*vāč- (\*vāčah-, \*vāčya- et \*vaxša-) ».

*darz* « couture » > *darz-īg* « le coutur-ier »

*kārawān* « caravane » > *kārawān-īg* « le caravan-ier »

Ainsi qu'on peut le constater, même s'ils ont initialement une valeur adjectivale (comme le montrent les deux premières lignes de ce tableau), les dérivés résultant d'une telle suffixation peuvent aisément donner naissance à de nouveaux substantifs (témoin les deux lignes suivantes).

Compte tenu de la grande simplicité et de la remarquable commodité du processus de la suffixation, tel qu'il apparaît à travers ces exemples empruntés au pehlevi — mais qui auraient pu l'être à n'importe quel autre parler iranien ancien ou moderne —, est-il raisonnable de supposer que l'adjectif ossète *wac* « saint » (interprété comme ayant signifié originellement soit *inspiré*, en tant qu'imprégné de parole-esprit [Abaev], soit *digne de prière* [Dumézil]) puisse remonter directement, c'est-à-dire sans adjonction du moindre suffixe, aux substantifs vieil-iraniens \**wāč-*, \**wāčah-*, \**wāčya-* et \**waxša-* « parole, prière, énonciation » ? N'est-il pas évident que cela serait, au fond, tout aussi abusif que de juger possible d'appeler un couturier « couture » ou un caravanier « caravane » ?

Quant à la composition, elle peut être, en l'occurrence, de deux types :

- soit substantivale : c'est le cas, par exemple du pehlevi *wāxšwar* (*wāxšwar-* < \**wāxša-bara*) « prophète (porteur de la parole sacrée) »,

- soit adjectivale, selon une formule particulièrement répandue dès les temps indo-iraniens : l'*exocentrique*, composé possessif issu de la combinaison d'un déterminant et d'un substantif privé par le fait même de sa valeur substantive ; c'est le fameux type *bahuvrīhi* qui, comme chacun sait, doit son nom à un adjectif vieil-indien signifiant « possédant beaucoup de riz ».

Il apparaît ainsi que c'est seulement dans le cadre d'un tel type de composition que les substantifs \**wāč-*, \**wāčah-*, \**wāčya-* et \**waxša-* qui, selon Abaev (*IESOJa*, IV, 26), doivent être pris en compte pour déterminer l'étymologie de *wac* peuvent apparaître tels quels dans une forme adjectivale : en tant que seconds membres d'un exocentrique.

On serait certes en droit d'objecter ici que *wac* ne saurait constituer le second membre d'un « composé » à l'évidence dépourvu de premier membre. Et, *a priori*, on n'aurait pas tort. Aujourd'hui. Mais en a-t-il toujours été ainsi ? Nous allons voir que non.

## II. L'aphérèse scytho-sace

Nous nous trouvons placés ici devant un dilemme apparemment insoluble : pour admettre le sens de « porteur de (la force surnaturelle de) la

parole sacrée », le prototype dont procède nécessairement l'ossète *wac* « saint » ne peut avoir été ni \**wāč-*, ni \**wāčah-* (ni \**wāčya-*, ni \**waxša-*), mais a forcément dû être, nous venons de le constater, un composé exocentrique comportant \**wāč-* ou \**wāčah-* (voire \**wāčya-* ou \**waxša-*) comme second membre. Seulement voilà, comment expliquer l'absence de toute trace de premier membre devant ce « second membre » ?

Par l'action de ce qu'on peut appeler l'*aphérèse scytho-sace*: un phénomène qui a joué un rôle considérable dans l'histoire de la majorité des parlers scytho-saces et de ceux qui en procèdent<sup>9</sup>, mais dont l'importance a été très largement sous-estimée jusqu'à présent, en particulier en ossète où elle est visiblement restée longtemps potentiellement active, comme en témoignent entre autres des formes secondes, telles que *Acamongæ* et *Acyrūxs*, apparues parallèlement aux noms de *Wacamongæ* et *Wacyrūxs* dans le cycle des Nartes. Dans ces deux exemples, nous avons affaire à une aphérèse réduite à la chute du *w* initial, mais, dans la majorité des cas, nous allons le voir, c'est toute la première syllabe (notamment *wa-*, *wi-*, et aussi *hu-*, *hau-*) qui a disparu.

Il n'est pas exagéré de dire que c'est cette particularité remarquable qui a constitué jusqu'à présent le principal obstacle à l'élucidation de l'étymologie d'une multitude de formes remontant aux parlers des Scythes et des Saces et conservées par certaines langues qui en sont issues, au premier chef, il va de soi, par l'ossète.

On doit à la justice de reconnaître que c'est principalement à Abaev que revient le grand mérite d'avoir attiré l'attention des chercheurs sur l'importance de cette aphérèse spécifique en la mettant en évidence dans un certain nombre de mots ossètes dont l'origine semblait auparavant inexplicable. Ce fut le cas, en particulier, pour siaxs « gendre » qu'il a fait judicieusement remonter à un prototype \**wisi-āxša* « accueilli dans la maison »<sup>10</sup>.

C'est grâce à cet exemple qu'il m'a été possible, en 1994, de reconstituer le traitement subi, dans l'aire concernée par ce phénomène au sein du monde steppo-iranien, par le prestigieux théonyme vieil-iranien *Wispati* « le Seigneur divin » qui fut, nous le savons, l'une des épiclèses majeures de Miθra<sup>11</sup> et qui faisait couple avec sa variante féminine \**Wispaθnī* « la (divine) Maîtresse de maison ».

Pour la première de ces formes, *Wispati*, l'aphérèse de *wi-* a entraîné l'apparition d'un stade intermédiaire \**Spati* qui a débouché sur deux solutions :

<sup>9</sup> Cf. F. Cornillot, « L'aube scythique du monde slave » [désormais : *L'aube scythique*], *Slovo*, INALCO, Paris 1994,, pp. 101-108.

<sup>10</sup> *IESOJa*, III, p. 102.

<sup>11</sup> Cf. par ex. *L'aube scythique*, pp. 245-246 et « Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves » 2ème partie [désormais : *Feu 2*], *Slovo*, INALCO, Paris 1995, p. 134.

- soit l'épenthèse d'une voyelle anaptyctique, donnant naissance à une forme \**Səpati-Sapati* aboutissant ultérieurement, du fait de la sonorisation des consonnes intervocaliques, à \**Səbadi-Sabadi* : c'est à cet aboutissement que remonte le nom du dieu d'abord désigné par la transcription grecque *Sebadios-Sabadios*, puis, en vertu de la palatisation du *d*, par sa variante *Sebazios-Sabazios*<sup>12</sup>, un dieu dont le culte, apparu initialement en Thrace, devait nécessairement coïncider à l'origine avec celui de Miθra<sup>13</sup> ;

- soit l'apparition d'une voyelle prothétique : \**Spati* > \**Aspati*. C'est à cette variante que remontent :

a) moyennant la sonorisation régulière du *t* intervocalique, le prototype scythique \**Aspadi*, présumé par le slave commun \**Ospodb*; (maintenu dans le russe *Ospodb*; <sup>14</sup>) « Seigneur divin » ;

b) moyennant la métathèse régulière (*sp* > *ps*, passé ensuite à *fs*), le théonyme ossète *Æfsatī*, désignant le dieu de la chasse, faisant office de Maître des bêtes sauvages, lesquelles sont, pour cette raison, qualifiées de « bétail d'*Æfsatī* (*Æfsatijy fos*) ». Ce qui est particulièrement remarquable, dans cette forme, c'est que, à l'exception de la métathèse dont elle est marquée, elle reflète un état très ancien du théonyme steppo-iranien : \**Asfati*. Bien plus, il ne s'agit pas là d'un mot originellement ossète puisque, si tel était le cas, son *t* intervocalique se serait sonorisé et que, de plus, il a été conservé sous une forme encore plus originelle par le svane *Apsat'*, où le *p* primitif est resté intact. Tout porte à croire qu'il s'agit là d'un mot antérieur à l'arrivée des Alains dans cette région et, donc, emprunté depuis longtemps déjà par les Svanes qui l'ont conservé dans l'état quasi originel où les ancêtres des Ossètes l'ont trouvé, adopté et maintenu inchangé dans leur langue, abstraction faite de la spirantisation ultérieure du *p* (\**Apsati* > \**Afsati*). C'est là, d'ailleurs, ce que tend à confirmer une de leurs traditions, dûment consignée par Kosta Khetagurov et selon laquelle *Æfsatī* est le dieu le plus ancien : « Parmi les habitants du ciel, y en a-t-il un qui soit plus ancien qu'*Æfsatī* ? (*Fsatijæ zæronddæw dawdžytæm kæm ī* ?)<sup>15</sup> ».

Pour comprendre l'origine de ce théonyme, il faut se souvenir :

- que les Svanes sont parfaitement localisés, avant même le début de notre ère, par Strabon (XI, 5, 5), en tant que Soanes, entre le versant sud-ouest du Caucase originel et le littoral du Pont-Euxin (cf. *Feu* 4, p. 45) ;

---

<sup>12</sup> Voir à ce sujet *L'aube scythique*, pp. 145-148.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 248.

<sup>14</sup> qui, on l'a vu, coexiste avec sa variante *gospodb*; issue d'un prototype scytho-sace *gaspadi* (\**guspadi* < *wispati*) non marqué par l'aphérèse (*op. cit.*, pp. 92-98, 101-108 et 142-161).

<sup>15</sup> Cf. Kosta Xetagurov, *Byt gornyx osetin. Ètnografičeskij očerk*, Stalinir 1939, p. 63.

- que selon le même auteur, l'oronyme *Kaukasos* désignait à proprement parler l'aile occidentale du Caucase central (c'est-à-dire le massif de l'Elbrouz, *op. cit.* p. 46) ;

- que la première mention de cet oronyme prestigieux qui nous soit parvenue directement (c'est-à-dire dans un texte existant et d'origine incontestable) ne remonte qu'au Vème siècle av. J.-C. (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 422, 719 ; Hérodote I 104, 203, 204, III 97, IV 12) ; la plus ancienne mentionnée indirectement est attribuée à Phérécyde (Phérékydès, début du VIème siècle) par une scholie beaucoup plus récente<sup>16</sup> ;

- que l'analyse croisée des deux variantes de cet oronyme (grec *Kaukasos* et latin *Croucasis*) prouve indubitablement qu'elles sont toutes les deux d'origine scythique et qu'elles réfèrent toutes les deux à Miθra<sup>17</sup> ;

- que, vers le milieu du VIIème siècle av. J.-C., se produisit une très forte invasion de Scythes qui s'installèrent sur d'immenses espaces embrassant la Transcaucasie, la Mésopotamie septentrionale et la Grande Arménie ; ils dominèrent même les Mèdes pendant plus d'un quart de siècle (653-625)<sup>18</sup> ; c'est donc manifestement par leur intermédiaire que le nom du Caucase a pénétré dans le monde hellénique ;

- que Miθra était manifestement le dieu le plus vénéré d'Arménie ; c'est là ce que prouve notamment le fait que l'appellation arménienne du *temple - méhéan* - dérive de son nom<sup>19</sup> ;

- que, comme l'a bien montré Bernard Sergent, le prototype indo-européen dont procèdaient Apollon et Lug, était un dieu archer et chasseur<sup>20</sup> et que, partant, il devait en être de même de Miθra et de sa réplique Oitosuros, *l'Apollon scythique* d'Hérodote, qui remontaient à la même source ; et si, d'ailleurs, chez les Scythes, le symbole de l'investiture royale était précisément

---

<sup>16</sup> Cf. *Feu* 4, p. 28.

<sup>17</sup> Cf. *Feu* 3, p. 209 et *Feu* 4, pp. 43-44. La forme *Croucasis* remonte d'autant plus sûrement à un prototype (scytho-sace méridional) *\*Kourukašə* (< *\*Kowurukaša* < *\*Kaufa-Warukaša* « la Montagne de l'Elargisseur [*\*Warukʰt*, i.e. Miθra, qui fut le premier à « élargir », c'est-à-dire libérer, les eaux retenues captives par le mont-dragon-prison *\*Wʰtra* alias *\*Wara*) qu'elle se révèle en connexion sémasiologique et syntagmatique avec le nom usuel du massif, à savoir la variante *Caucase* (grec *Kaukasos*), qui renvoie, elle, précisément au grand titre de *\*Hukara/\*Hukʰt* « Bienfaiteur », l'autre appellation (également scytho-sace méridionale) du même Libérateur : *\*Kawukaš(a)*, issu de *\*Kaufa-Hukaša* « la Montagne du Bienfaiteur [*\*Hukʰt*, i.e. Miθra] ».

<sup>18</sup> Cf. *Feu* 4, pp. 46-47.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>20</sup> Cf. B. Sergent, « Lug et Apollon », *Ollodagos, Monographie III* (1995), pp. 72-73 et « Elcmar, Nechtan, Oengus : qui est qui ? », *Ollodagos*, 14/2, Bruxelles (2000), pp. 183 et 188.

l'arc<sup>21</sup>, c'est précisément parce que leur ancêtre mythique Targitaos, censé ne faire qu'un avec *Apqm Napāt*, tenait lui-même cette arme de son père Miθra-Oitosuros (alias *Spārag-Sfārag*) ;

- que, selon Marr, la forme actuelle de l'appellation de Dieu en arménien (*Astvac'*) remonte à un prototype *\*Aspac'*, encore attesté au début du XXème siècle par les variantes *Aspac'* et *Aswac'* qu'il a lui-même recueillies au cours d'une enquête dialectologique ; c'est d'ailleurs au même Marr que revient le mérite d'avoir établi une relation entre, d'une part, l'arménien *\*Aspac'* et le svane *Apsat'* « dieu de la chasse » et, d'autre part, le dieu Sabadios-Sabazios, même s'il est évident que, dans l'exaltation de sa théorie *japhétique*, il se trompe en rattachant ces formes au substrat non indo-européen dont participe le groupe des langues caucasiques<sup>22</sup>.

L'*Aspac'* arménien est d'autant plus précieux que, d'une part, il se présente effectivement comme le reflet de l'état initial du théonyme (*\*Aspati*) tel qu'il était avant la métathèse attestée par les formes svane (*Apsat'*) et ossète (*Æfsatī*) et que, d'autre part, désignant *Dieu*, c'est-à-dire le dieu suprême, il remonte manifestement à l'époque lointaine où ce dieu suprême, en Arménie, était Miθra<sup>23</sup>, adoré, par ailleurs, également sous le nom de *Baga*, sa deuxième appellation<sup>24</sup>.

On voit donc que les chances pour que ce théonyme *Aspac'* ne soit pas d'origine scythe sont singulièrement minces, surtout si l'on tient compte du fait :

- que la convergence, en arménien, de cette forme *Aspac'* (< *\*Aspati*) et de *Baga*, appellation seconde de Miθra, correspond exactement à celle que présenteraient entre eux, en slave commun, les noms d'Ospodъ; (< *\*Aspati*) — alias Gospodъ; — « Seigneur divin » et de Bog= (< *Baga*) « Dieu », lesquels référerait précisément au Miθra slave, c'est-à-dire à *Svarog*, réflexe du *\*Spārag-Sfārag* scytho-sace (issu, par l'effet de la même aphérèse, du prototype *\*Aspa-waragan* « le dieu au cheval draconicide [cf. *L'aube scythique*, p. 199] ;

---

<sup>21</sup> Cf. Hérodote IV 9-10. Sur l'importance du mythogène de l'arc et de l'Archer dans la religion royale steppo-iranienne, cf. *L'aube scythique* pp. 192-193, *Feu* 3, pp. 179, 183, 202-204 et 215. *Feu* 4, pp. 66-67.

<sup>22</sup> Cf. N. Ja. Marr, « *Frako-armjanskij Sabad'ios-Aswac' i svanskoe božestvo oxoty* », *Bulletin de l'Académie Impériale de Saint-Petersbourg*, 1912, pp. 827-830. Voir aussi *L'aube scythique*, pp. 142-143.

<sup>23</sup> Comme le prouve l'appellatif arménien du « temple », *méhéan*, dérivé du nom de Miθra. Cf. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, p. 253 note 1. Voir aussi *L'aube scythique*, pp. 248-249 et *Feu* 4, p. 47.

<sup>24</sup> Ainsi qu'il ressort du nom - *Bagayarič* - de la localité qui passait pour être le centre du culte du dieu et dans lequel J. Marquart (*Untersuchungen zur Geschichte von Erān*, I, Göttingen 1895, p. 65) a reconnu la forme *Bāgāyādiš* (« adoration de Baga »). Cf. *Feu* 4, 47.

- que, par l'intermédiaire de l'arménien *Aspac'*, cette variante \**Aspati* rejoint son pendant « thraco-phrygien » \**Səpati-Sapati* qui, sous sa forme sonorisée \**Səbadi-Sabadi*, a fourni, on l'a vu, la base de *Sebadios-Sabadios*, transcriptions grecques les plus anciennes du nom du dieu Sabazios, et qui, comme ladite variante \**Aspati*, procède du prototype steppo-iranien \**Spati* ;

- qu'il apparaît ainsi que l'ensemble des aboutissements de ce prototype \**Spati* embrassait tout un immense anneau de territoires, centré sur cette mer Noire dont les Grecs ne s'étaient pas seulement contentés de reprendre le nom steppo-iranien d'*Axšaina*- « Sombre » (devenu d'abord chez eux, comme chacun sait, *Axeinos* « Inhospitalière » avant de subir l'inversion sémantique qui le changea en *Euxeinos* « Hospitalière ») mais qu'ils appelaient aussi tout bonnement *le Pont Scythique* (Σκυθικός Πόντος)<sup>25</sup>.

Il reste à évoquer, à présent, le cas du féminin correspondant à *Wispati* : \**Wispaθnī* « la Dame (*domina*), la divine Maîtresse de maison ». Aussi étonnant que cela puisse paraître, le réflexe - tout à fait régulier - de ce mot, en ossète, est *Æfsīn* « maîtresse de maison »<sup>26</sup>. Selon l'étymologie admise jusqu'à présent, et qui a été imaginée en son temps par Benveniste, ce mot procéderait d'une forme vieil-iranienne \**abi-šaiθnī* « habitante » (cf. av. *abi-šāetan-* « habitant ») qui, en vertu d'un glissement sémantique, se serait spécialisée dans le sens de « résidente », d'où « maîtresse de maison »<sup>27</sup>. Mais la prise en compte de l'aphérèse scytho-sace nous conduit sur une autre piste.

Pour comprendre l'étrange cheminement qui a amené le titre vieil-iranien \**Wispaθnī* à un aboutissement phonétiquement aussi divergent de son état originel, il suffit de suivre les étapes — parfaitement régulières — de sa transformation :

a) tout d'abord, l'aphérèse : \**Wispaθnī* > \**Spaθnī* (cf. \**Spati*)

b) puis l'épenthèse de *i* : \**Spaiθnī*

---

<sup>25</sup> Cf. notamment, Théocrite XVI 99. Il est intéressant de noter au passage qu'Euripide est, semble-t-il, le seul auteur grec à avoir restitué le sens originel du nom steppo-iranien primitif du Pont-Euxin : *Pontos Melas* (Πόντος Μέλας, *Iphigénie en Tauride* 107).

<sup>26</sup> C'est à dessein qu'*Æfsīn* est écrit ici avec une majuscule, car, représentant diachroniquement le féminin d'*Æfsatī*, ce titre a sans aucun doute servi jadis de théonyme : c'est là ce que prouve le fait qu'il soit indissolublement attaché à la personne de Satana qui n'est, dans le cycle des Nartes, que le reflet épique de la grande déesse du panthéon steppo-iranien. Voir, à propos d'*Æfsīn*, *L'aube scythique*, pp. 152-155.

<sup>27</sup> Cf. E. Benveniste, *Etudes sur la langue ossète*, Paris 1959, p. 19. Avant Benveniste, l'étymologie universellement admise pour *Æfsīn* était celle de Miller, selon lequel *Æfsīn* n'était qu'une « variante » d'*æxsīn* « dame, maîtresse » (cf. Wsewolod Miller, « Die Sprache der Osseten », *Grundriss der iranischen Philologie, Anhang zum I. Band*, Strasbourg 1903, p. 16, § 6 h). Sur l'étymologie de cet *æxsīn*, voir plus bas, note 29.



- c) l'apparition d'un *a* prothétique : \**Aspaiθnī*
- d) la monophthongaison *ai* > *ī* : \**Aspīθnī*
- e) la chute de la dentale devant *n* ( $\theta > \delta > h > \text{zéro}$ ) : \**Aspīnī*<sup>28</sup>
- f) la spirantisation du *p* et la réduction du *ī* final : \**Afsīnī*<sup>28</sup>
- g) la métathèse *sf* > *fs* : \**Afsīni*
- h) la réduction de la finale (*i* > *æ*) : \**Æfsīnæ* (digor)
- i) la chute de la finale : \**Æfsīn* (iron)<sup>29</sup>.

Toutefois, l'aphérèse scytho-sace ne portait pas que sur *wi-* ou *wa-* (*wo* etc.) ; elle concernait également des segments tels que *hu-* (*hau-*, *ho* etc.)<sup>30</sup>, pour ne citer qu'eux. Or, autant une forme mère comportant *wi-* comme syllabe initiale est difficile à imaginer pour *wac* « saint », autant il paraît naturel de supposer ce dernier issu d'un prototype présentant originellement comme premier membre un formant *hu-* « bon, bien », ultérieurement éliminé par l'aphérèse.

Pourquoi ? Tout simplement parce que cela nous amène à un composé vieil-iranien offrant le double avantage d'être parfaitement attesté et de se révéler du plus haut intérêt pour notre propos : \**hu-wačah-* (avestique \**hvačah-* < \**hu-wačah-*) « détenant la bonne parole ». En effet, c'est là un prototype qui, tout d'abord, s'avère parfaitement adéquat tant sur le plan morphologique que du point de vue sémantique, puisque l'aphérèse scytho-sace devait nécessairement le transformer en \**wačah-*, d'où \**wača-* > \**wačθ-*, puis \**wacə-* (sous l'effet de la sibilisation des chuintantes) aboutissant à l'alanique *wac*. Un prototype dont la validité se trouve être, de surcroît, d'autant moins contestable qu'il apparaît tout aussi approprié sous l'aspect sémantique.

Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner quelques occurrences de ce

<sup>28</sup> On notera que c'est cet état antérieur à la métathèse qui s'était conservé dans le dialecte correspondant à la phrase alanique notée au XII<sup>e</sup> siècle par Tzetzès dans sa *Théogonie* (cf. J. Moravczik, « Barbarische Sprachreste in der Theogonie des Johannes Tzetzes », *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, VII, 1930, Heft 3-4, pp. 352-365) puisqu'on y trouve la formule de politesse *me 'sfīni* (μέσθιλί) « ma Dame », forme archaïque correspondant à l'ossète actuel *me 'fsīn* (avec métathèse). Voir, à ce sujet, Abaev, *IËSOJa*, I, 257 et *L'aube scythique*, p. 157.

<sup>29</sup> Le passage du stade \**Spaiθnī* à l'aboutissement (iron) *Æfsīn* correspond exactement (à la métathèse près) au traitement attesté, dans la même langue, par *æxsīn* « dame, maîtresse » qui procède du vieil-iranien *xšaiθnī* (même sens). Cf., à ce sujet, *L'aube scythique*, p. 156.

<sup>30</sup> C'est ce que montrent bien des formes telles que l'ethnonyme *Murgetai*, (*Myrgètes*) ou le nom de *Marakanda* (l'antique Samarcande) qui remontent respectivement à l'appellation des Saces *Haumawargas* et celle de leur capitale (\**Maragkanda* < \* « Haumawarga-ville »). Cf. à ce sujet *L'aube scythique*, p. 103-104.

composé possessif exocentrique qui, résultant de la conjonction du formant *hu-* « bon, bien » et du substantif *wačah-* (avestique *vačah-*) « parole, verbe, prière », signifie en fait « détenant le bon verbe sacré ».

Une remarque préliminaire s'impose : cet adjectif vieil-iranien *hu-wačah-* n'est jusqu'à présent attesté que dans l'Avesta (av. *hvačah-* < \**hu-wačah-*) ; mais il y joue un rôle si considérable qu'il est clair qu'il exprimait une notion essentielle du mazdéisme. Il y apparaît toujours accompagné des qualificatifs *hu-manah-* « détenant la bonne pensée », *hu-šyaoθna-* « détenant le bien-agir » et *hu-daēna-* « ayant une bonne *daēnā* [soit *religiosité individuelle*, "moi spirituel", soit *religion en général*] ») et s'applique au bon fidèle, celui que le mazdéisme nomme par ailleurs l'*Ašavan-* (< v.-ir. *Artāwan-*) « le Juste qui a pris le parti de l'*Arta* (av. *Aša* "le Juste-Ordre") contre l'Esprit Mauvais (et qui, pour cette raison, sera accueilli parmi les Bienheureux après sa mort) ».

Mais ce qui est tout aussi déterminant pour bien comprendre la valeur sémantique de ce composé possessif avestique *hvačah-* (< \**hu-wačah-*) et de ses trois associés, c'est qu'ils sont généralement accompagnés du substantif *yvan-* (ou, dans un seul cas, de sa variante archaïque *yavan-*) « jeune homme, jeune héros ».

La meilleure piste pour dégager le sens originel de cet ensemble, c'est de partir d'un passage célèbre du *Hadōxt Nask* (alias *Yašt* 22) qui nous décrit ce qui advient à l'homme juste après la mort : à la fin de la troisième nuit suivant son décès, son âme se sent enveloppée d'une brise parfumée et il lui semble voir s'avancer vers lui, sous l'aspect d'une jeune fille de quinze ans, la plus belle créature qu'il ait jamais vue. Comme il lui demande qui elle est, elle lui répond (H. 2, 11) : « Mais je suis à toi, jeune homme *humanah-* "à la bonne pensée", *hvačah-* "à la bonne parole", *hu-šyaoθna-* "à la bonne action", *hu-daēna-* "à la bonne *daēnā*", je suis ta propre *daēnā* [*religiosité individuelle*, "moi spirituel"] en personne (*azəm bā tē ahmi yum humanō hvačō hušyaoθna hudaēna yā hava daēna xvaēpaiθe.tanvō*) ». Arrivé au paradis, l'âme du Juste, c'est-à-dire de l'homme *ašavan-* (< v.-ir. *artāwan-*), y est accueilli par les « *Ašavans* [= *Artāwans*] antérieurement décédés (*pourvō ašava para iriθyō*) ».

Ce qui est particulièrement digne d'attention dans cette description de l'accession de l'*Artāwan* défunt au paradis, c'est l'aspect physique qui lui est prêté : quelle qu'ait été la durée de sa vie terrestre, il se retrouve à l'état d'*yvan-*, de *jeune homme*, c'est-à-dire à l'âge paradisiaque de l'eschatologie mazdéenne (et vieil-iranienne), ces quinze ans qui correspondent aussi à l'apparence sous laquelle sa *daēnā* vient à sa rencontre. Il a donc été par essence impliqué, dès sa venue au monde, dans le grand combat cosmique de l'*Arta* (av. *Aša* "le Juste-Ordre") contre l'Esprit Mauvais et c'est pour cette

raison qu'il est accueilli parmi les Bienheureux après sa mort. C'est pourquoi il est finalement préférable de ne pas traduire simplement par « jeune homme » l'appellation d'*yvan-* qui lui est attribuée, mais de la rendre par « jeune homme héroïque ».

On voit clairement ici que cet *yvan-* exemplaire, ce jeune homme *hvačah-* « à la bonne parole » etc., représentait en fait le type idéal de l'*Artāwan* (*Ašavan*).

Aussi est-ce précisément lui que cherchaient à obtenir jadis par leur sacrifice les mythiques jeunes filles qui, selon le *Yašt* 15, imploraient ainsi *Vayu* (Yt. 15, 40) : « Accorde-nous cette faveur, ô *Vayu*, que nous puissions obtenir comme maître de maison un jeune homme héroïque (*yvan-*) du plus bel aspect physique... (*yaṭ nmānō.paitīm vindāma yvānō sraēštō.kəhrpa...*) » ; suivait, bien sûr, toute une liste de qualités dont l'*yvan* rêvé serait paré...

C'est lui aussi, ce parangon du fidèle *Artāwan* (*Ašavan*), ce pilier de la communauté des croyants, qui est cité parmi les toutes premières personnalités de l'édifice social dans le *Visprat* (Vr. 3,3 : *yvānəm hvačahəm*) et le *Vištāsp Yašt* (Vyt. 16 : *yūnō hvačahō*).

Tout se passe donc comme si on lui prêtait déjà d'office, en quelque sorte, de son vivant, son aspect éternel, cette jeunesse paradisiaque qui sera la sienne lorsqu'il aura rejoint les « *Ašavans* [= *Artāwans*] antérieurement décédés (et donc immortels) ».

Cette figure de l'*yvan-* en tant que l'*Artāwan* (*Ašavan*) terrestre, ce jeune homme héroïque qui deviendra après sa mort un *Artāwan* (*Ašavan*) céleste et immortel, converge :

- d'une part, avec la notion d'*Artaioi* (transcription grecque du pluriel d'*Artāwan*), telle qu'elle découle de deux informations complémentaires qui nous proviennent du monde hellénique : selon Hérodote (VII, 61), les Perses se désignaient eux-mêmes par l'appellation d'*Artaioi* (Ἀρταίοι) ; or, de nombreux siècles plus tard, Hésychios précise dans son lexique : « Ἀρταίοι · οἱ ἥρωες παρὰ Πέρσαις (*Artaioi* : les héros [i.e. les hommes passés à l'état d'immortels] chez les Perses) » ; ce dont il résulte que les Perses avaient bien la même conception de l'*Artāwan* terrestre destiné, par sa vie héroïque, à devenir *Artāwan* immortel ;

- d'autre part, avec l'image que le *Yašt* 19 nous donne des « amis du *Saošyant* (le Sauveur à venir, c'est-à-dire *Astvat.ərəta*, le troisième fils de *Zarathuštra*) » dans un passage (Yt. 19, 95) où il est précisé que « ses amis, les amis d'*Astvat.ərəta*, détenant la bonne pensée, la bonne parole [*hvačah-*], le bien-agir et ayant une bonne *daēnā* (*aṅhe haxayō humanahō hvačahō hušyaoθnāṅhō hudaēna Astvat.ərətahe*) » participeront à sa victoire définitive : alors, conclut le texte, « *Aša* l'emportera sur la pernicieuse *Drug* (démon

Tromperie [ou Mensonge], en fait l'Esprit mauvais<sup>31</sup>), hideuse et faite de ténèbres (*vanāt aša akəm drujim yaṃ dušciθraṃ təmaṃhaēnīm*) » ; il est clair que ces « amis du *Saošyant* (le Sauveur à venir) ne peuvent être que des *Artāwans* immortels et que la part active qu'ils seront censés prendre dans le triomphe d'*Arta* alias *Aša* ne sera que pure logique puisque leur engagement en sa faveur est inscrit dans leur nom, tout comme est inscrite dans l'appellation du *Saošyant* son identité avec *Aša* alias *Arta* : en effet ce nom, *Astvat.ərəta*, signifie « Celui qui est *Arta* [alias *Aša*] en personne »<sup>32</sup>.

Nous pouvons constater que notre *yvan- hvačah-*, ce jeune homme héroïque « détenant la bonne parole », se retrouve presque de plain pied — en tant qu'*Artāwan* (*Ašavan*) terrestre — avec les acteurs du mythe fondamental de l'eschatologie mazdéenne. Mais nous allons voir qu'il suffit de pousser plus avant notre questionnement du substantif *yvan-* pour atteindre un niveau bien antérieur au zoroastrisme.

Nous trouvons d'abord un passage remarquable du *Srōš Yašt* (Y. 57,13) où le dieu *Sraoša* est qualifié d'une série de superlatifs associés à ce substantif *yvan-*, par exemple : *yūnaṃ aojišta-* « le plus fort des jeunes hommes héroïques » ou *yūnaṃ parō.katarštəma-* « le plus redouté au loin des jeunes hommes héroïques ». Dans la mesure où le dieu *Sraoša* est très proche à la fois :

- d'*Aša* alias *Arta*, puisque, comme ce dernier (cf. Yt. 19, 95), il anéantit le démon *Aēšma* (cf. Y. 57,10) et que, d'autre part, il est le seul attributaire de l'adjectif *ašya* « lié à *Aša* alias *Arta* »

- et de *Miθra*, qu'il assiste dans sa lutte contre ses ennemis (cf. Yt. 10,41), ce qui lui vaut, d'ailleurs, le titre de *drujəm jayništō* « meilleur destructeur de *Drug* [démon du Mensonge] » (Yt. 11,3),

il ne fait aucun doute qu'il représente la résurgence, au sein du mazdéisme, d'un dieu démonicide primitif<sup>33</sup>.

Le même type de l'*yvan-* « le jeune homme héroïque » se retrouve dans la description de *Kərəsāspa*, l'une des figures fondamentales de la mythologie vieil-iranienne, « celui qui a terrassé le dragon cornu dévoreur de chevaux, dévoreur d'hommes » (Y. 9,11) et que l'Avesta décrit invariablement comme « le jeune homme bouclé porteur de massue [*yava gaēsuš gaḍavarō* [Y. 9,10, Yt. 13,61 & 136].

<sup>31</sup> Cf. plus bas, note 53.

<sup>32</sup> On sait que l'appellation d'*Artāwan* (*Ašavan*) est dérivée de celle d'*Arta* (alias *Aša*), laquelle fournit précisément le second membre du nom d'*Astvat.ərəta* « Celui qui est *Arta* [*ərəta* = *arta*] en personne ».

<sup>33</sup> Visiblement sous la pression d'un culte populaire impossible à éradiquer et qu'il fallait donc canaliser et contrôler en recourant à un nouveau nom, tout à fait révélateur puisqu'il signifie « obéissance ».

Nous atteignons là, avec cet *yvan-* ou, plus exactement, ce *yavan-* plus archaïque<sup>34</sup> un stade encore beaucoup plus éloigné de la religion vieil-iranienne, l'époque très largement prézoroastrienne à laquelle ressortit cette évocation fugace qui n'est guère plus qu'un fragment, une bribe, de ce qui fut très certainement l'une des versions essentielles du cycle fondamental de la réactualisation intermittente de la victoire sur le Dragon.

Mais c'est dans l'hymne à *Tištrya* qu'apparaît en pleine lumière la signification originelle de ce type du jeune homme héroïque. On se souvient de l'hypostase humaine du dieu, qui, selon la description qui nous y est donnée (Yt. 8,13), a « l'aspect d'un héros de quinze ans, brillant, au regard clair, de haute taille et de force exceptionnelle, puissant et plein d'adresse (...*narš kəhrpa pañča.dasəhō xšaētahe spiti.dōiθrahe bərəzatō avi.amahe amavatō hunairyāncō*). Or chacun sait que la vraie fonction du dieu ne nous est révélée que par sa troisième et dernière incarnation, « un bel étalon blanc » qui, dans un combat singulier qui dure trois jours et trois nuits, affronte le démon *Apaōša* (Yt. 8,18-28) dont le propre est de chercher, incarné lui-même en un étalon noir, à retenir prisonnières les eaux du fleuve-océan *Vourukaša*, lequel doit son nom au grand dieu qui fut « l'Elargisseur » - c'est-à-dire le libérateur originel - de ces eaux et, par le fait même, le créateur de fleuve-océan mythique<sup>35</sup>.

Il suffit de se souvenir que, du point de vue étymologique, le démon *Apaōša* n'est autre que l'homologue iranien du démon-dragon védique *Vṛtra* ("Enfermeur des eaux")<sup>36</sup>, pour voir se dessiner ici les linéaments secrets qui rattachent le type de l'*yvan-* « le jeune homme héroïque » de l'Avesta, auquel le qualificatif *hvačah-* se révèle si fréquemment associé, à des strates mythologiques datant carrément de l'époque de la communauté indo-iranienne.

### III. Aux sources de l'*Yvan* avestique

L'analyse des principales occurrences de l'adjectif *hvačah-* (« détenant la bonne parole ») dans l'Avesta permet de constater :

---

<sup>34</sup> représentant une variante conservatoire par rapport à la base originelle *\*yuvan-* qui devait perdre définitivement le *u* de sa première syllabe du fait de son assimilation au *v* (transcrivant en fait un *w* [i.e. *uu*]) qui le suivait.

<sup>35</sup> Cf. plus haut, note 17. Il est à noter qu'on retrouve, parmi les avatars du dieu avestique *Vərəθraγna*, le même « homme de quinze ans » que chez *Tištrya*, mais sans l'épithète *hunairyānk-*. Sur les rapports de ces deux dieux avec le Draconicide igné-solaire, cf. plus bas, note 42.

<sup>36</sup> puisque son nom est au prototype vieil-iranien *\*Apa-wr̥t* (de sens absolument identique : "Enfermeur des eaux") ce que l'avestique *nasu.kaša-* "préparateur de cadavres" est à sa variante synonyme *nasu.kərt-* (issu de *\*nasu.kr̥t-*) ce qui le fait apparaître comme sémantiquement et morphologiquement indissociable du védique *nadivṛt* "enfermeur des rivières", épithète exclusivement réservée à *Vṛtra* (RV 1,52,2 et RV 8,121,26).

- que, d'une part, il y est volontiers associé au substantif *yvan-* désignant, dans la terminologie mazdéenne usuelle, « le jeune homme héroïque » en tant que l'*Artāwan* (*Ašavan*) terrestre ayant choisi de lutter en ce monde pour le triomphe de l'Arta (alias *Aša* « le Juste-Ordre ») et destiné, de ce fait, à devenir après sa mort un *Artāwan* (*Ašavan*) céleste et immortel,

- mais que, d'autre part, ce même substantif *yvan-* se trouve aussi appliqué, dans les deux derniers extraits examinés, à des figures mythiques (*Kərəsāspa* et *Tištrya*) directement engagées dans la lutte contre des hypostases du démon-dragon des origines. Car, à la base des variantes de démon mises en jeu dans ces deux cas, il y a, en fait, un seul et même dragon primordial dont seuls les textes sacrés védiques - et au premier chef, bien sûr, le *Ṛgveda* - nous permettent de distinguer nettement les contours.

On sait, en effet, que ce mythique démon-dragon des origines, cette grande figure prototypique qui, dès les temps indo-iraniens, se cachait sous plusieurs "dracontonymes" (remontant à un certain nombre d'appellations — antonomases ou épiclèses — qui l'avaient désigné antérieurement) était **\*\**Wṛtra* alias **\*\**Wara***<sup>37</sup>** [d'où v.-ind. *Vṛtra* alias *Vala*<sup>38</sup> et v.-ir. archaïque **\**Wṛtra* alias **\**Wara***<sup>39</sup>**] « l'Enfermeur (des eaux) ».

Parmi les nombreuses preuves qu'on peut en trouver dans le *Ṛgveda*, en voici une qui est particulièrement impressionnante : au RV 10,152, Indra, d'abord qualifié (str. 1) d'*Amitrakhādā* "dévoreur de l'Amitra (A-mitra= Inamicus [> Ennemi])", titre qui, nous le savons, n'est qu'une variante de l'appellation de *Vṛtrakhāda* "dévoreur de *Vṛtra*" qui lui est appliquée en RV 3,45,2, est invoqué en ces termes (RV 10,152,3) : « Chasse le *Rakṣas* [démon nocturne, en fait, *Vṛtra*, comme cela apparaît clairement dans cette strophe] chasse les ennemis, fracasse les mâchoires de *Vṛtra*, fracasse le Manyu de l'Amitra [i.e. le Manyu [Esprit] de l'*Ennemi*<sup>40</sup>] qui nous harcèle, ô Indra

<sup>37</sup> On se souvient que le double astérisque indique que la forme qui le suit relève de l'indo-iranien.

<sup>38</sup> Sur l'identité originelle de *Vṛtra* et *Vala*, voir *L'aube scythique*, p. 164-165.

<sup>39</sup> attestés respectivement dans le théonyme avestique *Vərəθraγna* (abstraction faite du glissement sémantique ultérieurement subi) et l'ethnonyme sace *Haumawarga* qui signifie « ayant Hauma-waragan [i.e. Hauma tueur du dragon Wara] comme dieu suprême », un ethnonyme qui, de même que le nom du dieu auquel il réfère, se trouve mentionné dans l'appellation de *Marakanda* (l'antique Samarcande). Cf plus haut, note 30 et *Feu* 3, p. 175-179.

<sup>40</sup> On se souvient que, originellement synonyme de *manas*, le substantif vieil-indien *manyu* signifiait initialement, comme ce dernier, « esprit » (à l'instar de sa réplique avestique *mafi]nyu-*), mais que, par suite d'un glissement sémantique datant des premiers temps védiques, son sens a connu l'évolution suivante : « esprit » > « esprit animé » > « esprit irrité » > « humeur furieuse, colère ». Il est clair que, dans la mesure où l'objet de la présente analyse relève de l'époque indo-iranienne, il convient de ne retenir ici que la charge sémantique originelle du vocable.

*Vṛtrahan!* (*ví rākṣo ví mṛdho jahi ví vṛtrásya hánū ruja | ví manyúm indra vṛtrahann amítasyābhidāsata*); le participe qui qualifie le Manyu d'Amitra-*Vṛtra* est révélateur : il procède du verbe *abhi-dās* "harceler" qui est indissociable aussi bien de *Dása* et de sa variante synonyme *Dásyu* "l'Ennemi, le Harceleur", dérivé de *das* (causatif) "éreinter", que de *Dāsá* qui, ayant rigoureusement le même sens, se rattache, lui, au verbe *dās* "malmener, harceler, blesser", dérivé de *das* ; n'est-ce pas là une preuve indiscutable de ce que les noms de ces dragons *Dása*, *Dásyu* et *Dāsá* sont, d'une part, totalement interchangeables et, d'autre part, de simples antonomases désignant l'Enfermeur *Vṛtra*, lequel se trouve, de surcroît, qualifié ici, de façon fort significative, de *Manyu de l'Amitra* (« Manyu [sens originel : Esprit] de l'Ennemi »)<sup>41</sup>. On peut en découvrir une confirmation éclairante dans le nom d'*Aži Dahāka*, l'homologue vieil-iranien de celui de l'*Ahi Vṛtra* (*Ahi* "dragon" est ici la réplique védique du vieil-iranien *Aži*) : cette appellation d'*Aži Dahāka*, lequel est évidemment lié à l'*Ahi Vṛtra* alias *Dása-Dásyu-Dāsá*, résulte visiblement de la contraction de *\*Daha* (réplique vieil-iranienne de la variante *Dása* du dracontonyme védique, attestée en RV 6,21,11) et de l'adjectif *Aka* "mauvais", soit *Dahāka* < *\*Daha-Aka* "le Harceleur-Mauvais"(cf. *L'aube scythique*, p. 178), composé dans lequel *Aka* réfère directement à *Aka Ma(i)nyu*, variante (attestée au Yasna 32 de l'Avesta [Y 32,5]) d'*Angra Ma(i)nyu* "le Mauvais *Manyu* (Esprit)". C'est là un point essentiel puisqu'il fait clairement apparaître la coalescence originelle de l'*Ahi Vṛtra* alias *Dása-Dásyu-Dāsá*, en tant que *Manyu de l'Amitra*, avec l'*Aži \*Daha-Aka* vieil-iranien qui, sous cet éclairage, se révèle identique à *Aka Ma(i)nyu* alias *Angra Ma(i)nyu*. Compte tenu de l'indissociabilité des éléments du couple antithétique que ce dernier forme avec son antagoniste *Spənta Mainyu* "le Saint Esprit", il en résulte nécessairement que ledit *Spənta Mainyu* coïncide diachroniquement aussi bien avec le *Vṛtrahan* igné-solaire<sup>42</sup> védique qu'avec sa réplique vieil-

---

<sup>41</sup> Ce qui est logique puisque, signifiant « l'Ennemi », *Amitra* est un synonyme de *Dása*, *Dásyu* et *Dāsá*.

<sup>42</sup> On se souvient que *Miθra* représente l'aboutissement, dans la religion vieil-iranienne, de la figure du « *Vṛtrahan* igné-solaire » alias « Draconicide igné-solaire » indo-iranien originel et qu'à ce titre, il y est l'exacte réplique du *Bṛhaspati* védique. Dès les temps indo-iraniens, ce Draconicide igné-solaire authentique s'est trouvé concurrencé par un "usurpateur", le « Draconicide séminal », issu de la divinisation du soma et qui a fini par engendrer, dès les débuts de la religion védique, la figure d'Indra (dont le nom dérive d'*Indu* (« élixir distillant », l'appellation sacrée du soma métamorphosé en semen divin) et, dans la religion vieil-iranienne, particulièrement en Asie Centrale, le culte du dieu Hauma-waragan (i.e. Hauma Draconicide) qui était particulièrement en honneur chez les Saces Haumawargas, lesquels le

iranienne la plus célèbre : Miθra, que son nom même désigne comme l'adversaire attitré d'*Angra Ma(i)nyu*, puisque, en face de ce dernier, auquel la tradition védique la plus ancienne avait scrupuleusement conservé (en l'appliquant au démon-dragon *Vṛtra*) son appellation de *Manyu de l'Amitra* (i.e. de l'*Ennemī*), il apparaît nécessairement comme le prolongement vieil-iranien du \**Manyu du Mitra* (i.e. de l'*Ami*), c'est-à-dire du prototype indo-iranien du *Spənta Mainyu* avestique.

On voit donc que, pour dégager la pleine valeur sémantique originelle de l'adjectif vieil-iranien \**huwačah-* (« détenant la bonne parole ») telle qu'elle s'est conservée dans l'ossète *wac* « saint », il importe de le dissocier de l'usage que la terminologie mazdéenne semble en faire le plus souvent au sein de l'Avesta, dans la mesure où elle y cantonne sa réplique avestique *hvačah-* dans des emplois de type catéchistique, essentiellement destinés à appeler, par des formules figées (notamment, la séquence « bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes œuvres »), les fidèles à l'observance des bons principes réglant leur comportement. C'est seulement à ce prix — à condition de percer le voile de fumée de la phraséologie zoroastrienne — qu'on peut retrouver, même dans ce livre sacré, des éléments permettant de remonter jusqu'à la source de la thématique dont relevait à l'origine la notion de \**huwačah-*, de même que celle de l'*yvan-* que nous y avons vue associée.

Aussi la première chose à faire est-elle d'extraire l'avestique *hvačah-* de la séquence « bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes œuvres, bonne religion » dans laquelle l'emprisonne la norme mazdéenne et de le considérer comme existant en soi, uniquement par lui-même, ce qui se justifie déjà pleinement par le simple fait que c'est bien ainsi qu'il a survécu en ossète, tout seul, sans le soutien de la moindre notion réputée connexe.

Et nous allons voir que ce n'est nullement par hasard qu'il en a été ainsi, car tout prédisposait en fait l'adjectif \**huwačah-* à jouer un rôle considérable dans la religion vieil-iranienne.

---

vénéraient jusque dans leur nom (cf. par ex. plus haut, note 39, et *Feu 2*, pp. 150-158 et 170-179). et qui, d'ailleurs, ne faisait qu'un, non seulement avec *Vərəθraγna*, mais aussi avec *Tištrya* (*Feu 3*, pp. 175-176) : pour ce qui est de la coïncidence originelle de ces deux dieux, elle se laisse en effet induire du simple fait que *Tištrya*, d'une part, partage ses trois avatars (l'humain, le bovin et l'équin) avec *Vərəθraγna* et, d'autre part, triomphe du démon Enfermeur sous l'aspect d'un étalon, c'est-à-dire de l'animal qui, dès les temps indo-iraniens, symbolisait le \**sawma*, auquel remontent le soma védique et le hauma iranien, ce qui prouve qu'aussi bien *Vərəθraγna* que *Tištrya* doivent être considérés comme des répliques vieil-iraniennes du "Draconicide séminal" védique (représenté, lui aussi, par deux figures divines : le Soma divinisé et Indra qui en procède).



#### IV. La théologie de la Parole et de la Vérité

Le culte de la vérité a manifestement été une caractéristique essentielle de la religion vieil-iranienne puisqu'on en retrouve partout des témoignages. A commencer par le mythe de la déchéance de Yima, le premier souverain, qui, pour avoir succombé à l'esprit de mensonge (Yt. 19, 34), perdit le triple *xwarnah* royal dont il était le détenteur.

Nous savons qu'il n'en était pas autrement dans le monde scytho-sace. C'est ce qui ressort d'une information du plus haut intérêt que nous devons à Hérodote (IV, 68). Le serment le plus sacré qui avait cours chez les Scythes était celui qu'on prêtait sur les feux royaux (qui, correspondant manifestement aux trois feux catégoriels bien connus aussi de l'Iran classique, plongeaient indubitablement leurs racines dans le système trifonctionnel indo-européen<sup>43</sup>). Seulement voilà, tout parjure était censé avoir des effets pernicioeux sur la santé du souverain, si bien que lorsque celui-ci tombait malade, les devins étaient priés de rechercher immédiatement l'auteur du parjure et de veiller à ne pas se tromper car, autrement, il y allait de leur tête.

Il est clair qu'il y a nécessairement un lien entre cette conception de la portée quasi cosmique de la parole et la vision du monde qui vient d'être évoquée à propos du qualificatif vieil-iranien \**huwačah-* (av. *hvačah-* « détenant la bonne parole »). Et, dans la mesure où cette vision du monde plongeait incontestablement ses racines dans un passé fort éloigné, il semble indispensable d'esquisser ce qu'on pourrait appeler une théologie indo-iranienne de la parole sacrée ; une théologie qui ne se laisse d'ailleurs approcher qu'à l'aide des textes védique, car s'il est vrai que l'Avesta nous apporte parfois des éléments essentiels pour la reconstitution de la religion indo-iranienne primitive, les informations qu'il nous livre sur ce point précis sont beaucoup trop fragmentaires et imprécises pour qu'on puisse se faire, à travers elles, une idée claire du fonctionnement de la \*\**Wāč-* des origines.

Or toute approche de la parole sacrée védique doit commencer par une interrogation toute simple : comment se fait-il que la grande déesse-rivière *Sarasvatī* soit devenue aussi une déesse-parole ?

Pour répondre à cette question, il est indispensable de comprendre la fonction réelle du sacrifice védique qui, seul, nous procure une image de ce que

---

<sup>43</sup> Cela est d'autant plus sûr que les trois symboles ignés (la charrue avec son joug, la *sagaris* [hache de combat] et la coupe, représentant respectivement la fonction des agriculteurs éleveurs, celle des guerriers et la fonction sacerdotale) tombés du ciel afin d'être recueillis par Kolaxais, le troisième fils de Targitaos, en tant qu'emblèmes surnaturels de son investiture royale (Hérodote IV, 5) sont certainement une figuration du triple *xwarnah*, celui-là même dont Yima avait été le premier détenteur (voir à ce sujet *L'aube scythique*, pp. 194-196 et 204).

fut le prototype indo-iranien dont procédait, par définition, aussi le sacrifice iranien primitif.

L'objectif visé et putativement atteint par cette procédure sacrée quotidienne était la réactualisation rituelle de la libération des eaux-vaches<sup>44</sup> séquestrées par le démon Enfermeur (*Vītra* alias *Vala*) dans sa caverne carcérale. C'était là une opération réputée d'une portée cosmique puisque cette délivrance, dont la réussite dépendait du sacrifice, était censée coïncider avec le lever du soleil, lequel en était un acteur essentiel.

Cette réitération mystique impliquait donc :

- que l'aire sacrificielle fût transmuée en la caverne des eaux-vaches captives<sup>45</sup> ;

- que l'eau et le lait rituels fussent métamorphosés en ces eaux-vaches captives telles qu'elles étaient à l'instant de leur délivrance ;

- que le dieu libérateur fût également présent en compagnie de ces eaux-vaches captives pour pouvoir procéder à leur délivrance ;

- que le soma fût transmué en l'émission séminale du Savitar primitif, qui était l'Arya originel<sup>46</sup>

C'est seulement ainsi que se trouvait remplie la condition *sine qua non* de la réussite du sacrifice : l'apparition, sur l'aire rituelle, de la déesse-rivière Sindhu qui, constituée précisément de ces eaux-vaches captives était censée représenter simplement la version nocturne et cavernicole de la déesse-rivière *Sarasvatī* juste avant sa délivrance originelle par l'Elargisseur-Libérateur igné-solaire primitif (Agni *Urukṣ* dont Miθra \**Worukṣ* [> avestique *Vourukaša*]<sup>47</sup> était la réplique vieil-iranienne).

Mais par quelle procédure rituelle était censée pouvoir se réaliser cette réactualisation de Sindhu ? C'était visiblement là l'un des éléments les plus

---

<sup>44</sup> Dans la mesure où elles sont censées être séminifères (porteuses du semen de *Dāsa-Vītra*, avant leur libération, et de celui de l'Arya, après [cf. notamment *Feu 2*, pp. 152-153, n. 56]), ces eaux sont, par l'effet d'une figure à double détente, assimilées métaphoriquement à du lait, lequel est, à son tour, aussitôt figuré métonymiquement par des vaches (*op. cit.*, p. 160).

<sup>45</sup> Cf. "Le Feu et le Prince des Slaves (2ème partie)", *Slovo* N° 16, INALCO, Paris 1995-1996, p. 169, n. 87. On notera que c'est cette caverne qui se retrouvera par la suite dans le culte des mystères de Mithra (*ibid.*).

<sup>46</sup> Le \*\**sawma* de la religion indo-iranienne primitive était l'émission séminale du \*\**Saw[i]tar* originel, c'est-à-dire de l\*\**ArijaWītraghan-Waraghan* igné-solaire auquel remonte le Miθra vieil-iranien en général et scytho-sace en particulier (*Spārag*, prolongé par le Svarog des Slaves). Cf. "Le Feu et le Prince des Slaves (2ème partie)", *Slovo* N° 16, INALCO, Paris 1995-1996, pp. 153-157.

<sup>47</sup> On se souvient que c'est à ce titre de Miθra \**Worukṣ* que remontent aussi bien le nom (avestique) du fleuve-océan *Vourukaša* (*op. cit.*, p. 161-166) que, nous venons de le voir (cf. plus haut, n. 17), celui du Caucase.

sacrés et donc les plus secrets du sacrifice. Seul l'examen attentif de certains hymnes majeurs peut nous permettre de trouver la réponse à cette question, à savoir que cette réactualisation présupposait impérativement que l'Agni sacrificiel fût transmué en *Apām Napāt*.

Ainsi donc, pour que le miracle du sacrifice - la réitération de la libération primordiale des eaux-vaches captives - puisse se produire, il est indispensable que l'aire sacrificielle soit métamorphosée en leur caverne carcérale et devienne par le fait même le prolongement terrestre du site céleste où se joue le drame mythique. Aussi les "eaux-vaches" contenues dans la cuve rituelle où doit couler le soma métamorphosé en semen divin vont-elles se muer en les flots de Sindhu alias Rasā, ces flots qui, rassemblés, constitueront le *samudra* (le réservoir des eaux). C'est de ce *samudra* magiquement réactualisé sur l'aire sacrificielle que, selon le RV 9,64, se "met en marche" le cheval de char *Etaśa* (RV 9,64,15-19):

15) *punāno devāvītaya indrasya yāhi niṣkṛtām | dyutāno vājībhir yatāḥ*

16) *prā hinvānāsa indavo 'chā samudrām āśavaḥ | dhiyā jūtā asṛkṣata*

17) *marm jñānāsa āyāvo vṛthā samudrām indavaḥ | āgmann ṛtāsya yōnim ā*

18) *pāri o yāhi asmayūr viśvā vāsūny ojasā | pāhī naḥ śārma vīravat*

19) *mīmāti vāhnir etaśaḥ padāṃ yujānā ṛkvabhiḥ | prā yāt samudrā  
āhitāḥ*

[15] En te clarifiant pour le régal des devas, va, éclatant, conduit par les guerriers [ici: les sacrificiants] au rendez-vous d'Indra! [16] Lancés au galop, accélérés par *Dhī* (l'Oraison personnifiée), les Indus, les coursiers, ont été lâchés vers le *samudra*.

[17] Une fois lustrés, les vifs Indus sont allés de leur plein gré vers le *samudra*, dans le *yōni* (résidence-matrice) du *ṛta*

[18] En nous étant dévoué, rallie pour nous tous les trésors par ta force! Protège notre garde de héros (i.e. la garde constituée par les "guerriers" cités à la *str.* 15)!

[19] Attelé par les chanteurs d'hymnes, le *Vahni* (cheval de char) *Etaśa* (Couscant) mugit quand, introduit dans le *samudra*, il se met en marche.

Telle est donc la description que nous donne de ce processus mystérieux l'hymne RV 9, 54 du *Ṛgveda* : au départ, le soma se trouve dans le filtre où il se clarifie, c'est-à-dire se transmue en Indu (Elixir). C'est lorsque cette transmutation est achevée qu'a lieu son "rendez-vous" avec Indra, ce qui signifie qu'Indra<sup>48</sup> se trouve réactualisé à partir du jus du soma rituel en venant

<sup>48</sup> Ainsi qu'on l'a vu plus haut (note 42), Indra n'est, originellement, rien d'autre que l'Indu (c'est-à-dire le soma métamorphosé en semen équin) .

se fondre à lui dans le filtre au moment où, passant de l'état de sève végétale à celui de semen divin, il commence à s'écouler dans la cuve rituelle. C'est là aussi le moment précis où le bois d'attrition mâle est censé devenir le *Savitar* (et *Vṛtrahan* alias Draconicide igné-solaire) originel en faisant jaillir, dans l'orifice de sa contrepartie femelle (transmuée par le fait même en sa parèdre *Sarasvati*), le feu divin réputé ne faire qu'un avec *Apāṃ Napāt*. Et c'est alors, exactement au même instant, que l'aire sacrificielle se trouve métamorphosée en le lieu céleste de la libération des eaux - la caverne sommitale du mont carcéral - tandis que le mouvement amorcé par le *vahni Etaśa* (i.e. *le cheval de char Coruscant* qui, originellement, n'était justement que *le cheval du char d'Agni-Apāṃ Napāt* renouvelant, en tant que rejeton du Draconicide igné-solaire, l'exploit de celui-ci) devient déjà le galop libérateur dans lequel le soma divinisé et figuré par ce cheval autonome (qui semble en fait débarrassé de son char et surtout du conducteur de celui-ci) entraîne à sa suite, dans les eaux captives qu'il est en train de délivrer, les flots de l'*indu* (c'est-à-dire du même soma en tant que jus végétal transfiguré en divin semen équin et, en outre, personnifié ici par l'usurpateur Indra [dont le nom procède précisément de celui de l'Indu]), ces flots qui sont eux-mêmes, en toute logique, assimilés à des chevaux. Toute la finalité du sacrifice consiste en fait à obtenir que ce galop libérateur du *vahni Etaśa* transite par la cuve rituelle de façon à transmuier le contenu aqueux de celle-ci en les eaux-vaches séminifères (et, donc, hippophores) de Sindhu, telles qu'elles étaient au moment de leur délivrance initiale.

La portée de ce passage est telle qu'elle rend absolument indispensable la réinterprétation du nom de la *Sarasvatī* védique. Son appellation est généralement traduite par « riche en eaux », voire « riche en lacs (ou réservoirs) ». Mais, pour déterminer la valeur sémantique de ce théonyme-hydronyme mythique, il est indispensable de partir du sens culturel du substantif (neutre) *sāras* dans le *Rgveda* : il y est couramment appliqué au soma contenu dans la cuve ou les gobelets destinés à le recueillir (cf. par ex. RV 5,29,7, RV 6,17,11, RV 8,7,10, RV 8,77,4, RV 9,54,2, RV 9,97,52). Sachant que ce soma représente justement le semen équin porté par les eaux-vaches de la déesse-rivière (c'est-à-dire l'équivalent du *xwarnah* vieil-iranien), il ne semble pas adéquat de traduire simplement par « eaux », « lacs » ou « réservoirs » ledit substantif *sāras* qui constitue la base du théonyme *Sarasvatī* : « fluide » est mieux approprié puisque, d'une part, il correspond au sens premier du mot *sāras* et que, de l'autre, il peut désigner allusivement la vraie nature du liquide auquel il est appliqué et qui est bien un fluide séminal divin. Il apparaît donc hautement souhaitable de comprendre le nom de *Sarasvatī* comme signifiant « la Riche-en-fluide ».

Mais ce qui nous est dévoilé dans les strophes de l'hymne RV 9, 54 que nous venons d'examiner n'est encore qu'une partie du mystère qui enveloppe l'extrême complexité du processus sacré décrit dans ce texte majeur. L'ultime clef de l'énigme se trouve dans ce qu'on peut considérer comme l'hymne phare du *Rgveda* pour la mise en lumière de la vraie fonction du sacrifice, le RV 1,164. La grande révélation que celui-ci nous apporte commence par sa strophe 33, qui évoque, en langage résolument cryptographique, ce qui fut manifestement le tabou des tabous : l'inceste mythique perpétré par le Père Créateur sur sa fille *Saranyu* par l'intermédiaire de son fils Vivasvat, qui sera défini ultérieurement, par la tradition postvédique, comme le soleil sous l'aspect d'un étalon ; immédiatement après, la strophe 34 pose une série de questions essentielles auxquelles la strophe 35 apporte des réponses qui constituent la plus haute révélation que contienne le livre sacré : "Cette *vedi* [aire sacrificielle] est l'extrémité la plus lointaine de la terre. Ce sacrifice est le nombril du monde. Ce soma est le sperme de l'étalon. Ce prêtre est le ciel suprême de *Vāc* [la déesse Parole] (*iyám védiḥ páro ántaḥ pṛthivyā ayám yajñó bhúvanasya nābhiḥ \ ayám sómo vṛṣṇo ásvasya réto brahmāyám vācāḥ paramám vyoma*)". Pour sybillines qu'elles soient en apparence, ces quatre sentences sont d'une clarté cristalline. Que l'aire rituelle soit devenue "l'extrémité la plus lointaine de la terre", cela est tout à fait naturel puisque nous savons que tel est justement le but premier du sacrifice : changer son site en l'intérieur de la caverne carcérale des eaux-vaches de Sindhu (alias *Rasā*), c'est-à-dire en ce lieu transcendant de l'exploit primordial du Draconicide Libérateur, qui a précisément la propriété d'être situé "au loin", à l'extrémité la plus éloignée de l'espace et du temps<sup>49</sup>. Aussi est-ce en raison de son caractère primordial et originel qu'il est qualifié de "nombril du monde". Quant à l'identification du prêtre avec "le ciel suprême de *Vāc*", il suffit, pour la comprendre, de se rappeler, d'une part, la constante assimilation de la parole sacrée aux eaux-vaches de la déesse-rivière *Sarasvatī* (qui enveloppent et caressent amoureusement l'Agni nouveau-né et le soma à elles incorporé)<sup>50</sup>,

<sup>49</sup> Cf. *Feu 3*, pp. 60-63 et 68.

<sup>50</sup> L'image des "vaches", qui représentent le support aqueux-lacté auquel est incorporé le soma sacrificiel (et qui se métamorphosera en les eaux de la déesse-rivière dès l'instant où ce même soma se trouvera transmué en semen divin), peut être appliquée aux prières des officiants en tant que corrélat mystique de cette onde porteuse : c'est même visiblement cette assimilation de la parole sacrée aux dites eaux-vaches qui explique le fait que la déesse-rivière *Sarasvatī* a fini par devenir parallèlement la divinité de la Parole sacrée au même titre que *Vāc*. On remarquera que la fonction séminifère de cette dernière en tant que Parole "ensemencée" est évoquée à la strophe 16 du passage du RV 9, 64 cité plus haut : *Dhī* « l'Oraison personnifiée », qui n'est, en fait, rien de plus qu'une doublure de *Vāc*, nous y est présentée en train d'"accélérer" les coursiers de l'Indu qui filent vers le *samudra* (« réservoir des eaux »), c'est-à-dire la cuve rituelle. C'est donc là, très exactement, la représentation de la Parole porteuse du divin semen équin.

d'autre part, la métaphore en vertu de laquelle les mains et les oraisons des prêtres affairés autour du feu et du soma sont, elles aussi, assimilées aux mêmes ondes enamourées<sup>51</sup> : c'est donc là pourquoi le prêtre peut être lui-même identifié, par métonymie, à ses propres doigts, métaphoriquement assimilés aux vaches hippophores de ses prières et, par voie de conséquence à ce "ciel suprême", cette culmination surnaturelle que la parole sacrée atteint, une fois parvenue sur le site transcendant de la Libération initiale, où elle se confond avec les eaux de la déesse-rivière. Pour ce qui est du soma, sa transmutation en sperme de l'étalon n'a rien de nouveau pour nous dans la mesure où elle correspond à la finalité même du rite accompli, mais ce qui est unique, dans ce texte, c'est la transgression qu'il commet en nous révélant allusivement l'identité de l'émetteur dudit sperme puisqu'il y a évidemment un lien entre la référence qu'il fait à ce dernier et l'épisode de l'inceste évoqué juste auparavant.

Telle est donc la révélation capitale que nous apporte l'étude de la théologie de la parole sacrée védique. Elle se laisse résumer en une phrase : si la Parole sacrée peut être désignée par l'appellation de *Sarasvatī*, c'est uniquement parce que le semen divin qu'elle porte ne fait qu'un avec le *sāras*, le "fluide séminal" auquel la grande déesse-rivière doit son nom.

Sachant que, dans la religion de l'Iran ancien, l'équivalent de l'*indu*, cet "élixir distillant" censé résulter de la transfiguration magique du soma, était le *xwarnah*, issu de la transmutation du *hauma*, il suffit à présent de traduire cet axiome en termes vieil-iraniens : si, pour Yima, le simple fait d'avoir succombé à l'esprit de mensonge (c'est-à-dire l'esprit de *Drug*, le démon Tromperie) s'est soldé par la perte définitive du triple *xwarnah* royal, et si toute violation d'un serment prêté sur les feux du roi scythe était censé avoir des conséquences fatales pour lui (parce qu'elle mettait en péril l'intégrité de son *xwarnah*, incarné dans ces feux), c'est nécessairement parce que la religion

---

<sup>51</sup> A l'instar des eaux, fréquemment assimilées à des vaches, voire à des juments (en tant que vaches porteuses de chevaux), les prières des prêtres, qui leur sont souvent identifiées, sont volontiers présentées comme lustrant Agni et le soma et les entourant de leurs soins; elles peuvent être aussi figurées, en vertu d'une de ces doubles figures métaphoro-métonymiques typiquement védiques, par les doigts des sept officiants qui les récitent, comme cela est d'ailleurs indiqué explicitement, par exemple, au RV 9,93,1, où les dix doigts sont appelés carrément "les dix prières", ou encore au RV 9,15 où il est dit du soma (9,15,8) : "Celui-ci, les dix doigts le lustrant, les sept prières"; il est clair que ce qui est ainsi exprimé, c'est l'idée d'un contact à la fois purifiant, enveloppant et amoureux ou maternellement caressant. C'est ainsi qu'au RV 9,24,1, par exemple, les somas sont dits "lustrés dans les eaux". On se souvient que c'est là la raison pour laquelle le nom de *Sarasvatī* a fini par être appliqué à la déesse de la parole sacrée (c'est-à-dire à *Vāc*).

iranienne primitive établissait, entre les notions de *semen divin* et de Parole sacrée, rigoureusement la même connexion que les prêtres védiques. En d'autres termes, ce *xwarnah* surnaturel, qui est gardé au fond des eaux par la déesse-rivière *Anāhitā* (la réplique de *Sarasvatī*) et le dieu du feu aquatique *Apqm Napāt*, n'est accessible qu'à l'homme qui respecte scrupuleusement le caractère sacré et inviolable de la Parole. N'est-ce pas là la preuve que l'Iran ancien observait la même *théologie de la parole sacrée* que l'Inde védique?

Il est du reste incontestable que cette théologie de la parole sacrée commune à l'Inde védique et à l'Iran ancien reposait nécessairement sur une seule et même conception du monde. C'est là ce que prouve indubitablement un rapprochement particulièrement révélateur :

- dans le *Ṛgveda*, la notion de *druh* "1 (masc. et fém.) ennemi pernicieux, esprit hostile-nuisible, démon, 2 (fém.) offense, tort, préjudice, ruine" forme une sorte de couple antithétique avec le *Vṛtrahan* igné-solaire et, plus spécialement Agni, qui se révèle être non seulement le principal attributaire de l'adjectif *adrúh* "(litt.) non-ennemi", mais aussi le seul porteur du titre de *druhan-tará* "vainqueur de *Druh*" (RV 1,127,3) ;

- dans plusieurs hymnes du *Ṛgveda*, le mot *Druh* apparaît comme l'un des nombreux dracontonymes appliqués à *Vṛtra-Vala* ou à ses prêtre-nom. C'est le cas notamment en RV 4,28,2 et 6,20,5 où, dans un contexte évoquant les victoires d'Indra sur *Vṛtra* et certaines de ses variantes onomastiques, il est fait mention du meurtre du grand *Druh*, lequel, selon toute vraisemblance, ne fait qu'un avec le démon *Dāsa Śuṣṇa* (cf. notamment RV 7,19,2) qui, comme son double nom (*Dāsa* "l'Ennemi", autre appellation de *Vṛtra*, et *Śuṣṇa* "l'Assécheur") l'indique, converge avec l'Enfermeur *Vṛtra* dans les fonctions du rétenteur des eaux. C'est aussi le cas en RV 2,23,17, où *Brahmaṇaspati* est dit "Tueur de *Druh*, Mainteneur du grand *Ṛta* [Juste-Ordre cosmique] (*druhó hantā mahā ṛtāsya dharthāri*). L'analyse des occurrences, dans le *Ṛgveda*, du substantif *hantr* (nominatif *hantā*) "tueur, meurtrier" qui figure dans cette expression *druhó hantā* "tueur de *Druh*" ne peut que confirmer que le *Druh* dont il y est fait mention n'est pas une abstraction mais bien un équivalent du démon Enfermeur *Vṛtra-Vala* : il ressort de l'examen des cinq autres occurrences de ce mot (qui, notons-le au passage, a rigoureusement la même origine et la même valeur sémantique que le second membre de composés tels que *Vṛtra-han* "meurtrier de *Vṛtra*", *Amitra-han* "meurtrier d'Amitra", *Dasyu-han* "meurtrier de Dasyu" etc.) qu'il y est appliqué au *Vṛtrahan* séminal<sup>52</sup>, à la

<sup>52</sup> Soit Indra en tant que "meurtrier de Dasyu (*dásyor hantā*, RV 2,12,10 et 8,98,6)" ou que "meurtrier du pernicieux *Rakṣás* (*hantā pāpāsya rakṣásas*, RV 1,129,11 [*Rakṣás* "démon nocturne" est, on l'a vu, un autre nom de *Vṛtra* ou des *Vṛtras*]) ; soit Soma en tant que "meurtrier des *Vṛtras* et de tout Dasyu (*hantā vísvasya dásyoḥ*, RV 9,88,4) ou que "meurtrier du Pernicieux (*vṛjināsya hantā*, RV 9,97,43)".

différence du passage qui vient d'être évoqué, où le "meurtrier de *Druh* (*druhó hantā*)" mentionné est le *Vītra-han* (Draconicide) igné-solaire originel (*Brahmaṇaspati*) ;

- de la même façon, dans l'Avesta, la forme *Drug-* "le démon Tromperie", qui est la réplique vieil-iranienne du *Druh* védique, peut être directement appliquée à *Angra Mainyu* (Yt 11,14) et à son "alter ego" *Aži Dahāka* (< \**Daha-Aka*, "Daha le Mauvais", cf. plus haut), reconnus comme étant respectivement les deux homologues du *Manyu de l'Amitra* et de l'*Ahi Dasa* (alias *Dāsa* alias *Vītra*), qui, eux aussi, ne sont originellement que les variantes onomastiques d'un seul et même dragon<sup>53</sup>. Il en est de même dans les différentes appellations de l'enfer, qui réfèrent en fait à *Angra Mainyu* sous le nom de *Drug* : *drujō dēmana-* "la maison de Drug", *drujō gərəða-* "la caverne de Drug (cf. la caverne carcérale de *Vītra*)", De son côté, l'adjectif *drəgvant-* "relevant du monde de la Tromperie", qui constitue un couple antithétique avec *ašvant-* "relevant du monde de l'*Aša* (ou *Arta* "le Juste-Ordre", homologue du *Ṛta* védique)" est souvent attaché à *Angra Mainyu* et peut également lui être appliqué directement en guise de nom (cf., par exemple, Y 19,15), de même que sa variante synonyme *drujant-*.

Ne ressort-il pas clairement de la confrontation de toutes ces données que le dragon *Druh* védique et le démon *Drug* vieil-iranien remontent nécessairement à un ancêtre commun ? Car enfin, n'est-ce pas là ce que prouve irréfragablement le simple fait que, dans l'Avesta, le nom de *Drug* puisse désigner *Angra Mainyu* (Yt 11,14) et sa variante onomastique [*Aži*] *Dahāka* (< \**Daha-Aka* "l'Ennemi Mauvais"), alors que, dans le *Ṛgveda*, celui de *Druh* se trouve appliqué à *Vītra* et à *Dasa* alias *Dāsa* "l'Ennemi", qui ne font qu'un avec le *Manyu de l'Amitra* ?

Nous savions déjà que *Miθra* représentait l'aboutissement, dans la religion vieil-iranienne, de la figure du Draconicide igné-solaire originel et qu'à ce titre, il y était l'exacte réplique du *Brahmaṇaspati* (alias *Bṛhaspati*) védique<sup>54</sup>, mais le rapprochement qui vient d'être opéré montre bien que, au regard de la logique comme de l'étymologie, ce dieu iranien devait nécessairement remonter à un \*\**Mitra* indo-iranien conçu comme l'adversaire attitré de l'\*\**A-mitra*, c'est-à-dire comme le dieu *Ami* repoussant le dieu *Ennemi* (< *In-imicus* : "In-ami").

D'ailleurs, en dépit de tous les efforts du mazdéisme pour masquer sa fonction de Draconicide, il existe, dans l'Avesta un passage qui fait tout de même apparaître *Miθra* comme un parfait équivalent du *Brahmaṇaspati* (alias

<sup>53</sup> Cf. plus haut, note 31, et plus bas, note 98.

<sup>54</sup> Cf. *Feu* 2, pp. 150-151.



*Bṛhaspati*) védique, tel qu'il nous est présenté dans l'hymne RV 2, 23 mentionné plus haut : qualifié de "Tueur de *Druh*, Mainteneur du grand *Ṛta* [Juste-Ordre cosmique] (*druhó hantā mahá ṛtasya dharthári*), il y est évoqué (cf. RV 2, 23, 17-18) au moment où il libère les vaches (eaux-vaches) séquestrées par le démon Enfermeur (*Vjtra* identifié par le fait même à *Druh*).

Il se trouve, en effet, que la libération attribuée ici à Brahmanaspati (alias *Bṛhaspati*), dont le nom signifie justement *la Maître de la Prière* (c'est-à-dire, précisément, *de la Parole sacrée*) correspond exactement à la délivrance à laquelle aspire « la vache enlevée et prisonnière (*gāuṣ yā varəta azimna*) » que nous présente l'hymne à Miθra (Yašt 10) en lui faisant dire notamment à propos du dieu qu'elle invoque en se lamentant (Yt 10, 86) : « Quand donc me fera-t-il retourner sur le chemin de l'*Aša* [i. e. de l'*Arta* "le Juste-Ordre cosmique"], moi qui ai été emmenée dans le repaire de Drug ? (*kaḍa nō fraourvaēsayāiti ašahe paiti pantəm drujō vaēsmanda azəmnaṃ*) ». On voit ainsi toute la portée qu'acquiert cet extrait dès l'instant où le confronte au passage qui le précède. Grâce à l'étonnant réseau antithétique « Drug-Repaire carcéral-Vache captive » / « Miθra-Chemin de l'*Aša* (< *Arta* < \*\**Ṛta*)-Vache libérée » qui s'y trouve ainsi mis en lumière, il est possible d'y reconnaître les linéaments cachés d'une logique rigoureuse, qui est celle du mythe originel : de même que Brahmanaspati (alias *Bṛhaspati*), en sa qualité de « Tueur de *Druh* » fait office de « Mainteneur du *Ṛta* [Juste-Ordre cosmique] » en libérant les vaches prisonnières du mont carcéral, de même Miθra, en délivrant la vache enfermée « dans le repaire de Drug »<sup>55</sup>, la fera « retourner sur le chemin de l'*Aša* (< *Arta* < \*\**Ṛta*).

C'est donc un reflet du mythe primordial de la libération des eaux (des eaux-vaches) que nous voyons nettement transparaître dans cette strophe essentielle de l'Hymne à Miθra (Yt 10, 86) : la vache retenue prisonnière dans le *repaire de Drug* (alias *Angra Mainyu* alias *Aži Dahāka* alias *Apaoša* < \* *Apawaša* < \* *Apawṛt* « l'Enfermeur des eaux » vieil-iranien) représente la déesse *Anāhitā* sous la forme (nocturne et captive) de la rivière Hindu,

---

<sup>55</sup> On notera que l'une des appellations consacrées du *repaire de Drug* est *gərəda-* « la caverne » (*op. cit.*, p. 89) : sachant que celle-ci est située dans le sommet d'une montagne et qu'elle est le lieu de rassemblement des démons (*daēva-*, cf. par ex. V. 3,7) — ou, ce qui est synonyme, des créatures d'*Angra Mainyu* (cf. par ex. V. 3,10 et 22), ce qui suffirait à prouver, s'il en était encore besoin, l'identité de ce dernier et de Drug —, n'est-on pas obligé de considérer qu'il s'agit manifestement là de la caverne primitive du mont carcéral où le Draconicide igné-solaire originel, dont Miθra est le grand héritier iranien, a tué le démon *Enfermeur* : c'est manifestement elle qui sera, d'ailleurs reproduite plus tard dans les temples du mithriacisme, ce culte des mystères de Mithra qui fut le plus sérieux concurrent du christianisme dans l'empire romain au début de notre ère (cf., à ce propos, *Feu 2*, pp. 169-170, n. 87).

la réplique vieil-iranienne de la Sindhu védique, à l'intérieur du mont carcéral<sup>56</sup>.

L'intérêt du rapprochement qui vient d'être opéré est qu'il fait bien apparaître toute la cohérence de la vision du monde qui sous-tend la théologie de la parole sacrée indo-iranienne et constitue le vrai terrain dans lequel s'enracine la mystérieuse thématique mise en jeu par l'adjectif vieil-iranien \**huwačah-* (av. *hvačah-*) « détenteur de la parole sacrée ». On perçoit mieux ainsi l'origine du lien organique qui le rattache à la notion de l'*Arta* et qui explique la connexion directe qu'il présuppose entre la "bonne parole" à laquelle il réfère et la possession du *xwarnah*.

Il en découle que, pour embrasser l'intégrité de la charge sémantique de cet adjectif vieil-iranien \**huwačah-* (av. *hvačah-*), il faut le comprendre comme signifiant en fait « détenteur de [la puissance surnaturelle] de la parole sacrée ».

### V. Les deux « *wac* »

Une chose est claire à présent : dans la mesure où la signification profonde de l'adjectif \**huwačah-* apparaît indissociable de toute la thématique spécifique d'une véritable *théologie de la parole sacrée* qui s'enracine jusque dans les temps lointains de la communauté indo-iranienne, il importe d'opérer une distinction rigoureuse, d'un point de vue tant étymologique que sémantique, entre l'ossète *wac* « saint », issu précisément de cet adjectif \**huwačah-*, et son homonyme *wac* « nouvelle [initialement "parole, énonciation"] », lequel remonte tout bonnement au substantif vieil-iranien *wačah-* (av. *vačah-*) « le fait de parler, la parole, le mot ».

Par ailleurs, l'examen du védique *suvâc* « détenant la bonne parole », véritable doublet et parfait synonyme de *suvâcas*, dont le vieil-iranien \**huwačah-* est l'exacte réplique, nous oblige à nous poser une question : n'y avait-il pas malgré tout, parallèlement à ce dernier, dans les langues iraniennes anciennes, une forme \**huwač-* correspondant au *suvâc* vieil-indien ? Voilà une interrogation à laquelle on peut répondre sans hésiter par l'affirmative.

Pourquoi ?

Tout simplement parce que ce mot a laissé une descendance nettement perceptible en moyen-iranien. Mais une descendance qui ne se laisse identifier qu'à la condition impérative de connaître et de prendre en compte un phénomène qui nous est bien connu puisque nous venons d'en examiner une

---

<sup>56</sup> Sur les rapports originels entre *Anāhitā* et *Hindu*, répliques iraniennes des déesses-rivières védiques *Sarasvatī* et *Sindhu*, cf. *Feu* 4, pp. 59-60.

illustration impressionnante à l'occasion de notre étude des origines de l'ossète *wac* « saint ». Il s'agit, bien sûr, de « l'aphérèse scytho-sace ».

Le plus simple pour nous à présent est de postuler l'existence, en vieil-iranien, de cette forme *\*huwač-* correspondant au *suṽâc* vieil-indien. Encore une fois, il s'agit d'un parfait synonyme de l'adjectif *\*huwačah-*, autrement dit, d'un composé possessif de même nature (exocentrique) que lui et qui n'en diffère que dans la mesure où, pour second membre, il n'a pas le substantif *\*wačah-*, mais son équivalent sémantique *\*wač-*. Le propre des exocentriques étant de suivre rigoureusement la flexion de leur second membre, le nominatif de ce composé *\*huwač-* ne se confondra pas avec celui de *\*huwačah-* (nominatif avestique *\*h(u)vačō-*) : nécessairement conforme au nominatif du substantif vieil-iranien *\*wač-* (nom. *wāxš* [av. *vāxš-*] « la parole »), il ne pourra être que *\*huwāxš*<sup>57</sup>.

En admettant que ce prototype *\*huwāxš* ait subi l'action de l'aphérèse scytho-sace, il serait devenu *\*wāxš*, tout en conservant, il va de soi, sa charge sémantique initiale de « détenteur de [la puissance surnaturelle] de la parole sacrée », un sens qui coïnciderait parfaitement avec celui du prototype auquel remonte l'ossète *wac* « saint ».

Il ne reste donc plus qu'à rechercher si une telle forme adjective *\*wāxš* issue de *\*huwāxš* et qui, encore une fois, n'aurait rien de commun avec le substantif *\*wac* (nominatif *wāxš* « la parole ») puisqu'elle serait invisiblement marquée par l'aphérèse scytho-sace, n'aurait pas laissé des traces dans certaines langues iraniennes relevant de l'aire où ce phénomène s'est manifesté. Il est clair que, s'il devait apparaître à présent qu'il en existe effectivement ne fût-ce qu'un seul réflexe dans la zone considérée, nous aurions par le fait même :

- non seulement la preuve que le vieil-iranien a bien eu, en face de l'adjectif *\*huwačah-* « détenteur de [la puissance surnaturelle] de la parole sacrée », correspondant au vieil-indien *suṽâcas* (même sens), une forme *\*huwač-* correspondant au vieil-indien *suṽâc* (même sens),

- mais aussi, et par voie de conséquence, une confirmation irréfragable du bien-fondé de l'étymologie proposée ici pour les deux *wac* des Ossètes, l'adjectif *wac* « saint » et le substantif *wac* « nouvelle ».

En effet, si nous trouvions la preuve de l'existence, dans l'espace ex-scytho-sace, d'une forme adjective *\*wāxš* signifiant « détenteur de [la

---

<sup>57</sup> A la différence de sa réplique vieil-indienne qui, conformément au nominatif du substantif *vâc* « parole », est *suṽâc* « détenteur ou porteur de la bonne parole ».

puissance surnaturelle] de la parole sacrée » et, donc, issue de \**huwāxš* — et s'il s'avérait de plus qu'elle y a coexisté avec une forme substantive \**wāxš* issue de \**wač* (nominatif *wāxš*) « parole » — nous verrions, du même coup, reconstitué sous nos yeux, le tableau complet de l'évolution, dans la diachronie, des adjectifs indo-iraniens (de même sens) \*\**suwač* et \*\**suwačas*, soit :

	indo-iranien	
** <i>suwačas</i>		** <i>suwač</i> (nom. ** <i>suwāks</i> )
	vieil-indien	
<i>suvācas</i>		<i>suvāc</i> (nom. <i>suvāc</i> )
	vieil-iranien	
* <i>huwačah-</i>		* <i>huwač-</i> (nom. * <i>huwāxš</i> )

Qu'en est-il donc ?

Il se trouve qu'il existe, en khwarezmien, un adjectif *wāxš* signifiant « saint »<sup>58</sup>. Ce qui le rend particulièrement précieux pour nous, c'est qu'il apparaît comme un parfait synonyme de l'ossète *wac* « saint » tout en ne remontant pas, comme ce dernier, au vieil-iranien \**huwačah-*, mais à la variante synonyme de celui-ci, \**huwač-* (nom. \**huwāxš*), réplique du vieil-indien *suvāc*. Ainsi, à lui tout seul, il prouve non seulement que ladite réplique a réellement existé, ce qui garantit la validité du tableau ci-dessus, mais il fournit en outre, comme d'ailleurs l'ensemble de ce tableau, une confirmation indirecte, et néanmoins tout aussi probante, du bien-fondé de l'étymologie proposée ici pour l'ossète *wac* « saint ».

Sans doute serait-on tenté d'objecter que ce vocable khwarezmien est bien isolé et qu'il ne constitue au fond qu'une sorte de bloc erratique dans l'aire ex-scytho-sace. Mais ce serait une erreur, car il existe des indices qui, outre la démonstration qui précède, prouvent le contraire, en particulier :

- le sogdien *w'xš* (*wāxš*) « mot, parole »<sup>59</sup>, mais aussi « mot, parole ; esprit »<sup>60</sup> ; sachant que le sogdien était familier de l'aphérèse scytho-sace, il semble évident qu'il y a lieu d'y distinguer un premier *w'xš* (*wāxš*) « mot,

<sup>58</sup> Cf. Gercenberg, *Morfologičeskaja struktura slova v drevnix indoiranskix jazykax*, Leningrad 1972, p. 225.

<sup>59</sup> « word », I. Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1954, §§ 76 & 1220.

<sup>60</sup> « word, speech ; spirit », *op. cit.* § 958.

parole », issu du nominatif (*wāxš*) du vieil-iranien *wač-* (alias *wak*<sup>61</sup>), d'un autre *w'xš* (*wāxš*) « esprit », issu du nominatif (*\*huwāxš*) du vieil-iranien *\*huwač-* « détenteur de la puissance surnaturelle de la bonne parole » ; c'est manifestement de ce second *w'xš* (*wāxš*), issu du nominatif *\*huwāxš*, que procède l'acception d'*esprit*, mentionnée une seule fois par Gershevitch, et que dérive l'adjectif *w'xšyk* (*wāxšīk*) « spirituel » ;

- il se trouve, par ailleurs, que le pehlevi présente, lui aussi, cet adjectif (*wāxšīg* « spirituel ») et semble partager avec le moyen-perse manichéen le mot *wāxš* dans l'acception d'*esprit*<sup>62</sup> ; tout porte à croire, cependant, que ni ce pehlevi *wāxš* « *esprit* », ni l'adjectif qui en dérive, ne sont vraiment pehlevis<sup>63</sup> mais qu'ils sont des emprunts à une langue iranienne d'Asie centrale, marquée, tel le sogdien, par l'aphérèse scytho-sace.

Il convient néanmoins d'éviter d'ajouter à ces indices la mention que fait *Albīrūnī*, en l'an 1000, du culte que les Khwarezmiens rendent encore à *Waxš*, en précisant que ledit *Waxš* « est un ange chargé de veiller sur l'eau et, tout spécialement, sur le fleuve Oxus<sup>64</sup> » ; en dépit de ce qu'on pourrait être tenté de faire (et de ce qu'on fait, d'ailleurs, presque toujours), cet ange *Waxš* des Khwarezmiens ne doit pas être identifié à leur *wāxš* « saint », car il y a bien longtemps que l'on a postulé l'identité de son nom avec l'appellation de l'Oxus de l'antiquité.

En effet, ainsi que l'a bien montré Markwart, l'hydronyme *Waxš* s'est conservé jusqu'à nos jours dans l'appellation du *Vaxš*<sup>65</sup>, reconnu identique à l'Oxus antique ; il doit, en outre, être rapproché du théonyme *Waxšo* (OAXpO) alias *Oxšo* (OXpO) attesté sur certaines monnaies *kušanes*<sup>66</sup> ; on sait d'ailleurs aujourd'hui qu'il y a effectivement eu en Bactriane un culte de ce dieu puisqu'on a retrouvé, à Takht-i Sanguin, un de ses sanctuaires où lui est dédié un ex-voto en grec qu'on a pu dater du milieu du deuxième siècle av. J.-C.,

---

<sup>61</sup> *Loc. cit.*

<sup>62</sup> Une acception, du reste, absente du glossaire de Nyberg qui ne cite que le sens de « word, message » (*A Manual of Pahlavi*, II, Oxford 1974, p. 206)

<sup>63</sup> A l'instar de H. H. von Schaeder (*Iranica* I, Göttingen 1934, p. 77) et de H. B. Bailey (*Zoroastrian Problems in the ninth-century Books*, Oxford 1943, p. 118), E. Benveniste (*Etudes*, 137) doutait de l'origine authentiquement pehlevie de ce *wāxš* « *esprit* ».

<sup>64</sup> Cf. *The Chronology of Ancient Nations* (trad. & éd. E. Sachau), Londres 1879, p. 225. En fait, le nom de l'Oxus cité dans le texte anglais de la traduction de Sachau n'est que la transposition, tout à fait exacte, de l'hydronyme *Gaiḥūn* utilisé, en l'occurrence, par *Albīrūnī*.

<sup>65</sup> Le *Vaxš* est l'un des deux cours d'eau d'amont (l'autre étant le *Pjandž*) qui, en confluant, forment l'Amou-Daria.

<sup>66</sup> Cf. J. Markwart, *Wehrot und Arang*, Leiden 1938, p. 33.

c'est-à-dire de l'époque de la civilisation gréco-bactriane, qui a précédé celle des *Kušans*<sup>67</sup>.

## VI. De l'utilité d'une fausse piste

Contrairement à la thèse qui prévaut à l'heure actuelle (cf. par exemple *IÈSOJA*, IV, p. 27), il importe de distinguer soigneusement l'ossète *wac* « saint », issu de l'adjectif vieil-iranien \**huwačah-*, du théonyme-hydronyme khwarezmien *Waxš*, cité par *Albīrūnī*. Et, pour l'apercevoir, il convient de prêter attention à un élément d'information supplémentaire qui nous est livré par deux textes quelque peu divergents mais parfaitement complémentaires :

a) d'une part, cet extrait de la légende de Zoroastre, qu'on peut lire au septième livre du *Dēnkart* (Dk 7.3.51-52) : « (51) Lorsque trente ans se furent écoulés depuis sa naissance, l'Amharaspand Vahuman [i.e. l'Immortel Bienfaisant Vohu Manah], envoyé par Ohrmazd [Ahura Mazdâ], l'aborda au moment où il puisait de l'eau de Hom [Haoma] dans la rivière Evtak, ainsi que le dit la Religion : Arrivé au troisième bras de la *Veh Dāitī*, il y continua. Mais quand Zoroastre en sortait, il aperçut un homme venant du côté du midi. (52) C'était Vahuman. Vahuman lui parut exquis de corps (son corps était agréable à voir) et d'une supérieure beauté [...]»<sup>68</sup>.

La *Veh Dāitī* étant la célèbre *Vaṇuhī Dāityā* du mazdéisme, c'est-à-dire l'Oxus, la présence de Vohu Manah dans ses eaux prend une signification toute particulière à la lumière de ce qui précède : il découle, en effet, de cet extrait que c'est elle qui détient l'eau la plus sainte pour le sacrifice du haoma, or nous savons que le propre de cette eau rituellement mêlée au liquide sacré est de constituer la réactualisation mystique de l'eau de la déesse-rivière *Anāhitā*, qui est porteuse de ce que symbolise et en quoi est censé se muer ledit *haoma* (< \**hawma* < \*\**sawma*) : le semen équin du Draconicide igné-solaire. Ce n'est donc pas par hasard que Vohu Manah apparaît ici, mais parce qu'il représente justement ce dernier, parce qu'il est, au même titre que le Baga Miθra, l'héritier du \*\**Bhaga-Sanitar* \*\**Manas* indo-iranien<sup>69</sup>. Mais, dès l'instant où l'on

---

<sup>67</sup> Cf. B.A. Litvinskij et I.P. Pitchikjan, « Découvertes dans un sanctuaire de la Bactriane septentrionale », *Revue Archéologique*, 1981, Fasc. 2, 195-215.

<sup>68</sup> Traduction de M. Molé, cf. Marijan Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris 1967, p. 39.

<sup>69</sup> On sait que, depuis Christensen (« Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme », *Acta Orientalia*, pp. 103-104) et Dumézil (cf. par ex. *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977, p. 47) nul ne doute de la parenté typologique et fonctionnelle de Vohu Manah et de Miθra. G. Widengren qualifie même le premier de « substitut zoroastrien » du second (cf. par ex. *Les religions de Iran*, Paris 1968, p. 256). Sur leur identité originelle en tant qu'héritiers du \*\**Bhaga* \*\**Manas* indo-iranien, cf. *Feu* 3, pp. 122-132.

reconnaît une telle identité originelle et fonctionnelle entre ces deux réflexes (le zoroastrien et le prémazdéen) dudit \*\*Bhaga\*\* \*\*Manas\*\* indo-iranien, n'est-on pas obligé de constater l'existence, entre la *Vaṇuhī Dāityā* et Vohu Manah, du même lien organique qu'entre la déesse-rivière *Anāhitā* et le Baga Miθra ? En d'autres termes, la *Vaṇuhī Dāityā* et Vohu Manah ne sont-ils pas simplement la version mazdéenne du couple des deux *Sūras* : la *Sūrā* (Puissante) *Arədvi Sūrā Anāhitā* et le *Sūra* (Puissant) Miθra ?

b) d'autre part, une variante de la même Légende de Zoroastre, contenue dans le *Vičirkārt-i-dēnik* : ce texte précise que c'est "sur l'ordre de *Srōš* (*Sraoša*)" que Zoroastre avait entraîné ses proches en direction du pays d'*Erānšahr* pour fuir "la tyrannie du maître du pays ami des sorciers" (Vd 15) et qu'ensuite, après avoir miraculeusement traversé le premier bras du fleuve, "sur l'ordre de *Srōš*, il progressa au deuxième canal de cette rivière, la *Veh Dāitī*"<sup>70</sup>. Pour comprendre la raison d'être de la mention de *Sraoša* (*Srōš*) dans cet épisode mythique, il convient d'examiner le nom de cette *Veh Dāitī*, qui équivaut en fait à celui de l'Oxus (grec *Oksos*) sans qu'il y ait, apparemment, le moindre rapport étymologique entre eux : c'est là, tout au moins ce qu'affirme Markwart en rapprochant, à juste titre, l'hydronyme grec *Oksos* de la forme bactrienne *Waxšo/Oxšo* (bien attestée par un type de monnaie *kušane* représentant une divinité masculine tenant dans sa main gauche un gros poisson ou un dauphin), et en faisant remonter celle-ci à un vieil-iranien \**waxšu-* qu'il traduit en un premier temps par « der wachsende, der schwellende [le grossissant, le gonflant] » et, en second lieu, par « Sprudel, Born [bouillonnement, jaillissement, source] »<sup>71</sup>. L'Avesta ne donne pas seulement à ce fleuve le nom de *Vaṇuhī Dāityā* "la Bonne *Dāityā*", imparfaitement restitué par la forme *Veh Dāitī* ("la meilleure *Dāitī*", cf. *Wehrot*, p. 32) des textes pehlevins, mais l'appelle aussi tout simplement *Dāityā*, ce qui n'est guère plus parlant ni éclairant, puisque le seul sens attesté pour l'adjectif *dāitya-* en avestique est "conforme à la loi", une valeur sémantique qui n'est pas vraiment adéquate pour un hydronyme, surtout iranien.

Il est probable que nous avons affaire, en l'occurrence, à une forme *Dā(i)tyā* née dans une zone relevant dialectalement de parlers tels que celui des Myrgètes (dont le nom procède de l'ethnonyme *Haumawarga*), c'est-à-dire marqués par l'aphérèse scytho-sace, ce qui nous permet de reconstruire pour elle le prototype \**Hudā(i)tyā*, qui, du point de vue morphologique, se présente

<sup>70</sup> *Op. cit.*, pp. 128-131.

<sup>71</sup> Cf. J. Markwart, *Wehrot und Arang* (désormais *Wehrot*) Leiden 1938, pp. 31-32 (première traduction) et 89 (deuxième traduction). Nous allons voir que, selon toute probabilité, la forme bactrienne *Waxšo/Oxšo* est tout de même étymologiquement indissociable du nom de la *Vaṇuhī Dāityā*.

comme un dérivé de l'adjectif vieil-iranien \**hudāta-* (avestique *hudāta-*) "bien créé, bien fait". L'analyse occurrenceielle de ce qualificatif *hudāta-* nous apprend que ses deux seuls attributaires divins au masculin sont Miθra (Yt 10,142) et Haoma (Y 9,16), autrement dit le Draconicide igné-solaire et "l'usurpateur" séminal. Il se trouve que le passage du Yašt 10 où le mot est appliqué à Miθra est du plus haut intérêt pour nous puisqu'il démontre en fait l'identité originelle de Miθra avec *Spənta Mainyu* (Yt 10,142) : "[Miθra ...] qui engendre le matin les formes multiples, les créatures de *Spənta Mainyu*, lui, le dieu bien créé et très grand (...*yō paoiriš vaēidiš sūrəm frādhāiti spəntahe mainyauš dāmaṇ hudātō mazištō yazatō...*). La preuve qu'il s'agit là d'un titre originel de Miθra nous est apportée par sa réplique védique *sūdhita* (de même origine et de même sens) qui se révèle attribuée *exclusivement* à Agni au masculin dans le Ṛgveda (RV 3,23,1, RV 3,29,2, RV 7,42,4) et, qui plus est, à Agni *comparé à Mitra* (RV 4,6,7 [*mitró ná sūdhitaḥ* "bien créé comme Mitra"], RV 5,3,2, RV 6,15,2, RV 8,23,8).

Mais il ne faut pas oublier que l'Oxus-*Hudā(i)tyā-Dā(i)tyā* traversait un territoire initialement occupé par des Saces dits Haumawargas (c'est-à-dire rendant un culte préférentiel au dieu Hauma-Waragan), militairement vaincus et convertis à la foi mazdéenne par la Perse achéménide, et qu'il y a donc beaucoup de chances pour que, à leurs yeux, le *Hudāta* auquel référerait le nom de la \**Hudā(i)tyā* ne fût pas celui que préconisait le mazdéisme mais leur bon vieux protecteur Hauma (cf. note 42), que l'Avesta, dans un élan fort peu zoroastrien mais politiquement très efficace pour amadouer les anciens adorateurs de ce dieu, qualifie (en Y, 9,16) de *vaṇhuš haomō hudātō haomō* (Haoma le Bon, Haoma le *Hudāta* [Bien-Créé]), en reprenant là, manifestement, deux éléments majeurs de la titulature ancestrale de ce dieu. Il est donc plus que probable que ce n'est pas du prototype vieil-iranien (non attesté) \**waxšu-* « le grossissant, le gonflant », voire « tourbillon, jaillissement, source », imaginé par Markwart que procède l'hydronyme bactrien *Waxšo/Oxšo* reflété par la transcription grecque *Oksos*, mais du nominatif vieil-iranien *Wahuš* auquel remonte le titre avestique de *Vaṇhuš* attribué par le Yasna 9 à "Haoma le Bon"<sup>72</sup>. Quant à l'appellation de la \**Hudā(i)tyā-Dā(i)tyā*,

<sup>72</sup> On sait que les premières mentions de l'hydronyme grec *Oksos* remontent à l'époque d'Alexandre, mais il est clair que, même si elle n'est attestée que plus tard, la forme bactrienne *Waxšo/Oxšo* représente sans aucun doute le prototype iranien qui lui a servi de modèle. Pour ce qui est de cette forme bactrienne *Waxšo/Oxšo*, elle est issue par métathèse de \**Waxuš*, lequel procède du titre divin vieil-iranien *Wahuš* "le Bon", utilisé, dans l'Avesta, comme épithète de Haoma (ainsi que, nous allons le voir, de *Sraoša*). La métathèse dont résulte ce *Waxšo* (\**Waxuš* > \**Waxšu*) correspond à un type de traitement caractéristique du bactrien puisqu'il est bien attesté dans cette langue, notamment dans le théonyme *Rokšozano*



elle se présente comme un dérivé de ce *Hudāta*, titre de Haoma, tout comme procède de ce dernier l'adjectif *haomya* "relevant du haoma, relatif au haoma" dans l'expression *āfš haomyā* "l'eau pour le haoma" (cf. *āpəm haomyəm* [acc.] Y 3,3, Y 22,2, Vr 11,2). Sachant que, dans le cadre du sacrifice, cette eau haomienne — celle, justement, que le Zoroastre de la Légende est allé puiser dans le même fleuve — représente la réactualisation de la déesse-rivière Hindu (réflexe de la \*\*Sindhu indo-iranienne) retrouvant, grâce à l'exploit du Draconicide igné-solaire Manah-Manyu-Baga-Miθra, son état d'infinitude et de liberté initial, c'est-à-dire son aspect *Anāhitā*<sup>73</sup> il paraît certain que, en terre haumawarga, la *Dā(i)tyā-Hudā(i)tyā* était identifiée à ladite *Anāhitā*<sup>74</sup> considérée comme la parèdre du dieu Haoma. Cela semble d'autant plus sûr que le féminin *Wahwī* du vieil-iranien *Wahuš* figurait dans la titulature de la grande déesse aquatique, comme le prouve l'Avesta lui-même, où ce qualificatif lui est appliqué, sous la forme avestique de *Vaṇuhī*, il va de soi (cf. par exemple, Yt. 5, 18 et 130), celle là-même qui se trouve dans l'appellation de la *Vaṇuhī Dāityā*.

Cette circonstance n'interdisait nullement, d'ailleurs, aux adorateurs de Miθra de tenir *Anāhitā* pour la parèdre de leur *Hudāta-Miθra*, bien que le

(POKPOZANO), appellation du dieu *Apəm Napāt* en tant que « Fils de l'Elargisseur (i. e. fils du Libérateur Miθra) », une appellation qui remonte au prototype vieil-iranien *\*Warukəšzana* (issu de *\*Warukət-zana*, cf. à ce sujet *Feu* 2, pp. 160-174 et 187-196): du fait de ladite métathèse, et de l'aphérèse scytho-sace intervenue antérieurement, le premier membre de ce prototype (*\*Warukəš-*) s'est trouvé changé en *Rokšo-* (< *\*Rukšə-* < *\*Rukəš-*). Sachant, d'une part, que l'hydronyme *Waxšo* remonte, en dernière analyse, au masculin vieil-iranien *Wahuš* "le Bon" et, d'autre part, que la variante avestique du féminin vieil-iranien *Wahwī* (« la Bonne ») correspondant à ce masculin *Wahuš* est *Vaṇuhī*, il apparaît clairement à présent que la forme bactrienne *Waxšo/Oxšo* est étymologiquement indissociable du nom de la *Vaṇuhī Dāityā* « la Bonne *Dāityā* ».

<sup>73</sup> Voir à ce propos *Feu* 4, pp. 55-60.

<sup>74</sup> La preuve nous en est fournie par l'Avesta lui-même, qui rapporte (Yt 5,112) qu'avant de livrer une bataille décisive, *Zairivairi*, le frère de *Vīštāspa*, lequel régnait en Bactriane, a offert un sacrifice à *Anāhitā*, face à la *Dāityā*. Le plus intéressant, c'est que ce même *Zairivairi* est devenu par la suite, sous le nom de *Zariadrès*, le héros d'une jolie légende, notée par Charès de Mytilène (in Athénée, XIII) qui savait certainement de quoi il parlait puisqu'il avait été maître des cérémonies à la cour, très iranisée, d'Alexandre, une légende qui raconte les touchantes amours dudit *Zariadrès* et de la belle *Odati*, fille d'un souverain scythe dont le royaume s'étendait des Portes Caspiennes au Tanais. Conformément à l'idéologie royale scytho-sace, le nom dynastique de cette *Odati* devait référer à la déesse-rivière *Argimpasa-Anāhitā* : on peut en conclure qu'il représente la transcription grecque d'un prototype transtanaïte (peut-être sauromate) *\*Udā(i)tyā* qui, remontant à *\*Hudā(i)tyā*, confirme le bien-fondé de la forme reconstruite ici pour le nom originel de la *Dāityā*, appellation de la déesse-rivière *Anāhitā*.

qualificatif de *Wahuš* (avestique *Vanhuš*), présent dans l'hydronyme *Waxšo/Oxšo*, l'autre appellation du même fleuve, ne figurât pas, selon l'Avesta tout au moins, parmi les titres de ce dieu. Peut-être est-ce ce détail qui explique l'intervention de *Sraoša* (*Srōš*) dans la Légende de Zoroastre, car il représentait, lui, au sein de la religion mazdéenne, à la fois le grand attributaire de ce titre de *Wahuš* (avestique *Vanhuš*, cf., par exemple, Yt 17,16) et la variante normalisée, "apprivoisée" (réduite à l'*Obéissance*, comme son nom semble l'indiquer) de *Miθra*. Sachant, par ailleurs, que le qualificatif de *Wahuš* (avestique *Vanhuš*) ne pouvait se laisser rattacher à *Vohu Manah* (dont le *Vohu* était grammaticalement aussi neutre que le *Manah*), l'apparition de *Sraoša* (*Srōš*) dans le passage cité est profondément logique, car elle apporte en quelque sorte une justification à la relation essentielle que la Légende de Zoroastre établit entre la *Veh Dāiti/Dā(i)tyā-Hudā(i)tyā* alias *Wahuš/Waxšo-Oxšo/Oksos-Oxus* et *Vohu Manah*, équivalent de *Miθra*. Mais, comme les légendes comportent toujours une part de vérité, on peut sans doute supposer que le choix, pour désigner l'Oxus, de deux appellations présentant la particularité de pouvoir être appliquées soit au Draconicide igné-solaire (*Vohu Manah/Sraoša/Miθra*), soit à son rival, "l'usurpateur" séminal (*Haoma-Waragan*), n'était pas fortuit mais résultait d'une volonté d'arrondir les angles en matière de religion.

On peut d'ailleurs observer dans l'Avesta une autre confirmation de la réalité du subtil réseau de connexions secrètes mis ainsi en lumière entre ces hydronymes. Il s'agit, en l'occurrence, des liens préférentiels qui y unissent *Aši Vanuhī* à *Miθra* (ou à son substitut *Sraoša*) et à *Haoma*. Ainsi, par exemple, le *Yašt* 17 (dédié à *Aši Vanuhī*) proclame d'emblée (Yt 17, 2): « Qui offre des libations à *Aši*, offre des libations à *Miθra* (*yō ašim yazāite zaoθrābyō hō miθrēm yazāite zaoθrābyō*)<sup>75</sup> ; mais, trois versets plus loin, il adresse un hommage appuyé à *Haoma* en révélant que « l'ivresse du *haoma* accompagne l'*Aša* lui-même (*yō haomahe maδō aša hačaitē xvaēpaite*) »; puis il précise de nouveau en s'adressant directement à la déesse (Yt. 17, 16): « Tes frères sont *Sraoša*, le Bon (avestique *Vanhuš*), l'Associé de l' *Aša* (et d'*Aša*), ainsi que *Rašnu*, le très haut, le puissant, et *Miθra*...(*brāta tē yō Vanhuš Sraošō ašyō Rašnušča bərəzō yō amavā miθrasča*...) ». Et l'on pourrait multiplier les exemples.

En fait, l'origine de ce lien qui unit *Aši* à la fois à *Miθra* et à *Haoma* ne se laisse clairement dégager que grâce à la confrontation de deux passages essentiels de l'Avesta. Le premier se trouve dans le *Visprat*. Il y est question

---

<sup>75</sup> De la même façon, il ressort du *Yašt* 11 (dédié à *Sraoša*) qu'*Aši* et *Sraoša* étaient honorés ensemble dans une même libation (Yt. 11, 8).

des haomas sacrificiels (Vr. 9, 1) « victorieux, guérissants, accompagnés des remèdes d’Aši (*haomanəm vārəθraγinəm paiti.bišinəm ašōiš baēšaza hačimnanəm*). Quant au second, il est constitué par une brève invocation adressée directement à la déesse au milieu du sixième verset du *Yašt* 17 : « O Aši, qui dispenses le bon *xwarnah* aux hommes que tu accompagnes (*aši dāθre vohūm xvarənō aēšəm narəm yōi hačahi*) ». Telle est donc la raison pour laquelle Aši est si intimement associée à la fois à Miθra (ou à son substitut *Sraoša*) et à *Haoma* : c’est grâce à ses « remèdes » que les haomas sacrificiels se trouvent transfigurés et deviennent “victorieux, guérissants” ; c’est donc elle qui distribue le *xwarnah* dont l’unique dispensateur est Miθra, le seul dieu à être qualifié de *xvarənō.dā-* « dispensateur du *xwarnah* (Yt 10, 16) » dans l’Avesta ou, plus exactement, dans l’hymne qui y fut rajouté sur le tard et manifestement à contre-cœur, sous la pression d’une religion populaire restée indéfectiblement attachée à son dieu ; voilà pourquoi c’est uniquement dans cet hymne qu’Aši, associée à sa doublure *Pārəndi*, est dite accompagner Miθra (Yt 10, 66). Et voilà aussi pourquoi, ailleurs, elle apparaît mentionnée en compagnie de *Sraoša* (cf. par exemple Y. 10, 3 ; Vr. 7, 1 ou Vr. 11, 16).

Il se trouve que cette situation privilégiée d’Aši vis-à-vis de Miθra (ou *Sraoša*) et de *Haoma* se trouve inscrite jusque dans sa titulature : elle est la seule divinité avestique à partager avec ces derniers le qualificatif de *Hudāta* [Bien-Créé], de sorte qu’elle constitue avec eux, de ce point de vue, une sorte de trio.

Il semble à présent évident qu’en répandant son culte de *Sraoša*, le clergé mazdéen n’avait pas seulement pour but de le substituer à celui de Miθra, qui, aux yeux du zoroastrisme était le « dieu à abattre », mais qu’il entendait aussi l’utiliser pour détourner subrepticement à son profit — “récupérer” — la ferveur réservée au dieu Haoma en terre haumawarga. Il y a donc tout lieu de penser que, pour faire d’une pierre deux coups, il a recouru au stratagème suivant : sachant que les deux *Hudātas* [Bien-Créés] mâles auxquels pouvait correspondre jusque-là comme parèdre la *Hudā(i)tyā-Dā(i)tyā Anāhitā* (cf. plus haut), étaient précisément les deux indésirables, Miθra et *Haoma*, qui formaient, par ailleurs, le trio des *Hudātas* [Bien-Créés] en compagnie d’Aši, il n’a retenu, sur les trois, que cette dernière (si toutefois il ne l’avait pas érigée lui-même à la dignité de *Hudātā* pour les besoins de la cause) pour en faire la parèdre de *Sraoša*. Et c’est ainsi qu’aux deux variantes conjugales *Hudāta-Miθra* / *Hudā(i)tyā-Dā(i)tyā Anāhitā* et *Hudāta-Haoma* / *Hudā(i)tyā-Dā(i)tyā Anāhitā*, il en a substitué une troisième : le couple constitué, d’un côté, par *Huraōda-Sūra-Sraoša* « le Bien-formé, *Sūra* (Puissant) *Sraoša* » et, de l’autre, par *Huraōdā-Sūrā-Aši-Hudātā* « la Bien-formée, *Sūrā* (Puissante) Aši l’*Hudātā* ». On remarquera que ce nouveau couple pouvait d’autant mieux se substituer à celui du *Hudāta-Miθra* et de la *Hudā(i)tyā-Dā(i)tyā Anāhitā* que,

en tant que nouveau tandem *Sūra-/Sūrā-* (« le Puissant/la Puissante ») il était comme prédestiné (à moins qu'il n'ait été constitué tout exprès par l'insertion discrète de ce qualificatif dans la titulature de ses deux membres) à supplanter le couple originel des deux *Sūras*, à savoir *Miθra* et *Anāhitā* (cf. plus haut).

Et c'est ainsi qu'*Aši* l'*Hudātā* [la Bien-Créée] est devenue la nouvelle *Hudā(i)tyā-Dā(i)tyā*.

C'est là, d'ailleurs, ce que confirment trois preuves impressionnantes:

a) La première est numismatique. Il se trouve qu'il existe un type de monnaie *kušane* qui représente ladite *Aši Vaṇuhī* sous l'appellation d'*Ardoxšo* (ΑΡΔΟΧΨΟ) et témoigne ainsi du fait qu'il a bien existé un couple *Waxšo* (alias *Oxšo*)/*Ardoxšo* correspondant à un prototype vieil-iranien *Wahuš /Artiš Wahwī*<sup>76</sup> équivalant à l'avestique *Vaṇhuš /Ašiš Vaṇuhī* et représenté en fait, sur le plan géographique, par le couple d'hydronymes *Waxšo-Oxšo*-(Oksos-Oxus)/*Vaṇuhī Dāityā*.

b) La deuxième est géographico-onomastique. Comme on l'a vu, l'actuel Amou-Daria naît de la confluence du *Vaxš* (dont l'appellation remonte, tout comme celle de l'Oksos-Oxus, au théonyme-hydronyme *Waxšo*) et du *Pjandž*, dont le nom (persan-tadjik) plus ancien — *Wax-āb* « le cours d'eau *Wax* » — était déjà bien connu des géographes arabes dès le IX<sup>e</sup> siècle<sup>77</sup>. C'est d'ailleurs là ce que confirme, d'une part l'appellation (tadjike) de *Vaxon* (issue du persan *Wax-ān* « pays de la *Wax* ») qu'a conservée jusqu'à nos jours le secteur de la vallée du haut *Pjandž* où vivent encore les locuteurs du *waxi* (ou *wakhi*), lequel doit son nom à cette même rivière *Wax*, et, d'autre part, le fait que, plus en amont, au-delà de la frontière afghane, dans le *Sarxadd* (peuplé aussi de locuteurs du *waxi*), le *Pjandž* ne porte pas son nom actuel, mais celui de *Waxān-Daria* (« le cours d'eau du pays de la *Wax* ») qui réfère directement au nom médiéval de ce bras supérieur de l'Amou-Daria<sup>78</sup>. Or il est absolument certain que cet hydronyme *Wax* remonte à un prototype vieil-iranien *Wahwī* (*loc. cit.*).

On voit ainsi que les deux bras d'amont de l'Oxus/Amou-Daria gardent, de nos jours encore, la mémoire des deux appellations antiques de ce fleuve :

- le nom du *Waxšo-Oxšo*-(Oksos-Oxus) bactrien, remontant au vieil-

---

<sup>76</sup> Contrairement à l'usage courant, il est nécessaire, pour la suite de l'exposé, de mentionner les théonymes au nominatif (ici *Wahuš /Artiš Wahwī*) et non sous la forme désincarnée de la base de leur nom (par ex. \**Arti Wahwi* pour \**Artiš Wahwī* ou *Aši Vaṇuhi* pour *Ašiš Vaṇuhī*).

<sup>77</sup> Cf. J. Markwart, *Wehrot*, pp. 49-50.

<sup>78</sup> Voir à ce sujet I. N. Steblin-Kamenskij, *Étimologičeskij slovar' vaxanskogo jazyka*, Saint-Pétersbourg 1999, pp. 5-7.

iranien *Wahuš* (avestique *Vaṇhuš*) « le Bon », épiclèse mazdéenne du dieu *Sraoša*, et récupérant discrètement par le fait même la ferveur des adorateurs de l'autre *Wahuš* : le dieu Hauma-Waragan des Haumawargas ;

- le nom vieil-iranien de la *Wahwī* « la Bonne », désignant officiellement la très mazdéenne *Vaṇuhī Dāityā*, laquelle référerait en fait à \**Artiš Wahwī* (av. *Ašiš Vaṇuhī*), la déesse de la prospérité et de l'abondance que le clergé zoroastrien présentait comme la parèdre de *Sraoša*, mais qui, dans une perspective pré-mazdéenne, pouvait passer pour la *Hudā(i)tyā-Dā(i)tyā Anāhitā*.

N'est-ce pas là une étonnante illustration géographique de la pérennité des différentes variantes du couple divin que pouvait symboliser la réunion des appellations mythiques des deux bras d'amont dont naît encore l'Oxus alias Amou-Daria ?

c) La troisième preuve est linguistique. Bien rares certes, sont aujourd'hui les spécialistes, qui, tel naguère Abaev, doutent encore de l'identité de la déesse *Ardoxšo* des monnaies *kušanes* avec *Ašiš Vaṇuhī*, et pourtant la forme de son nom pose un problème apparemment non résolu ; en effet, comment expliquer le passage du prototype vieil-iranien *Artiš Wahwī* (dont procède nécessairement, de son côté, la variante avestique *Ašiš Vaṇuhī*) à un tel composé *Ard-Oxšo*, dont le second membre coïncide exactement avec le nom du dieu *Waxšo/Oxšo*, parèdre de la déesse ? Ce qu'il y a de troublant, c'est qu'on sait bien à quoi a abouti le vieil-iranien *Wahwī* dans cette aire linguistique : on le sait, justement, grâce à *Albīrūnī*, qui transcrit ainsi (en l'an 1000) le réflexe khwarezmien du prototype vieil-iranien \**Artiš Wahwī* : \**Arči Waxī*. L'observation des différents réflexes moyen-perses du nom avestique d'*Ašiš Vaṇuhī* est ici particulièrement utile car elle pourrait éventuellement nous mettre sur la bonne voie : à côté d'*Ašišwang*, son plus fidèle reflet, nous trouvons *Ahlišwang* (et *Ahrišwang*). Le premier ne résulte que d'un simple greffon avestique en pehlevi. Le second est beaucoup plus intéressant et instructif, car son premier membre ne remonte pas à la variante avestique *Ašiš*, mais au vieux-perse (et vieil-iranien) *Artiš*. D'autre part, il nous montre clairement que, à la différence de ce dont témoigne le réflexe khwarezmien du théonyme, noté beaucoup plus tard par *Albīrūnī* (\**Arči Waxī*, transcrivant un aboutissement local d'\**Arti Waxī*), il avait conservé au premier segment du nom sa désinence du nominatif.

Il convient, à présent, de confronter cette information avec les reflets sogdiens du nom vieil-iranien d'\**Artiš Wahwī* : nous trouvons, d'une part, la forme *'rtyxw* (= *artixu*) pour le nom de la déesse elle-même, et *'rtγw* (= *artxu*) pour l'appellation du jour qui lui était consacré, vingt-cinquième du mois. Comme l'a bien montré Gershevitch, (*Gram. sogd.* §§ 236-237), ces formes résultent d'une métathèse : \**artxu* postule nécessairement \**artux*, puisque

l'aboutissement normal de *wahwī* en sogdien est *wx (=ux)*. Mais il s'agit là, aussi bien en sogdien qu'en khwarezmien, de réflexes tardifs. Et l'on peut raisonnablement supposer qu'au tout début de notre ère, à l'époque où furent frappées les monnaies *kušanes* où figure, entre autres, la déesse *Ardoxšo*, la désinence du premier membre de la forme originelle de son nom — *\*Artiš Wahwī* — n'avait pas encore disparu : ainsi, à partir d'un stade intermédiaire *\*Artišwax(i)*, ce nom devait être passé à un prototype *\*Ardəšux* qui, nécessairement soumis à l'action de la métathèse régressive, avait pu aboutir à *\*Ardəxšu*,<sup>79</sup> ce qui explique que le théonyme bactrien *Ardoxšo* ait pu finir par être interprété comme représentant *Ard-Oxšo* et que son second segment, par voie de conséquence, ait paru quasi-identifié au nom du dieu *Oxšo*, bien qu'il résultât d'un processus bien plus complexe que celui dont procédait ce dernier.

Comme on peut le constater, l'exploration de la fausse piste de l'ange *Waxš* d'*Albīrūnī* ne se borne pas à confirmer que celui-ci doit être soigneusement distingué du *wāxš* désignant le "saint" en khwarezmien : elle permet aussi de jeter une lumière particulièrement éclairante sur le lointain passé de cette terre où s'affrontèrent plusieurs confessions religieuses de l'Iran ancien.

### VII. De *Wac* à *Waciamongæ*

Le moment est venu de parler de l'un des termes les plus sacrés du cycle des Nartes : digor *Waciamongæ*, iron *Wacamongæ*<sup>80</sup>. Dans la célèbre épopée, ce nom désigne une coupe magique qui se dirige d'elle-même vers les lèvres des Nartes qui, respectueux de la vérité, ne s'attribuent, dans leurs interventions lors des banquets rituels, que des exploits qu'ils ont effectivement réalisés.

Personne n'a jamais douté du lien qui rattache ce terme de *Waciamongæ* alias *Wacamongæ* à la notion de *wac* « saint ». Et à juste titre. Pour tenter de déterminer son origine, il est évidemment essentiel de considérer la forme la plus ancienne de son premier membre, telle qu'elle est reflétée par sa variante digor *Waciamongæ*, à savoir *Wacia-*.

N'est-il pas clair que, si *wac* « saint » procède du vieil-iranien *\*huwačah-*, (av. *\*hvačah-*) « détenteur de la bonne parole », ce *wacia-* qui lui

<sup>79</sup> Attendu que la simple métathèse *-ux > -xu* eût abouti à *\*Ardəšxu*, un résultat peu conforme à la phonétique iranienne, tout semble s'être passé comme si la langue lui avait instinctivement préféré la solution *-šux > xšu*.

<sup>80</sup> L'iron connaît même une variante *Acamongæ* qui ne peut que confirmer la remarque faite plus haut quant à la vitalité de l'aphérèse scytho-sace en ossète.

est intimement apparenté (ne serait-ce déjà que sur le plan sémantique, puisqu'il ne s'agit en fait de rien de moins que l'impératif catégorique de l'Iran ancien : le respect de la conformité du verbe à la vérité<sup>81</sup>), doit remonter, non pas à \*wāčya, comme l'estime Abaev (*IĒSOJa*, IV, 30) mais à \*huwāčya.

En tant que telle, cette forme \*huwāčya- n'est pas directement attestée en vieil-iranien, mais son second membre \*-wāčya- l'est, en revanche, parfaitement puisqu'il s'est conservé dans un composé avestique : *hqm.srut.-vāčya-* « énonciation interactive (litt. co-énonciation sur écoute mutuelle) ». Selon la définition de Bartholomæ, il s'agit, en l'occurrence d'un mode particulier de récitation du Yasna, pratiqué par deux prêtres prononçant ensemble les paroles sacrées de façon à se prémunir mutuellement contre toute défaillance de mémoire<sup>82</sup>.

Ce composé, qui n'a, semble-t-il, jamais été pris en compte jusqu'ici pour éclairer le premier membre de *Waciamongæ*, ne peut que présenter pour nous une valeur inestimable dans la mesure où il nous permet d'en déterminer la valeur sémantique exacte, à savoir « le fait d'énoncer, l'énonciation ». Grâce à lui, il apparaît clairement, que le vieil-iranien \*wāčya- est un nom d'action aussi indissociable du substantif *wačah-* (av. *vačah-*) « parole, verbe » que le français *énonciation* l'est de la notion d'*énoncé*.

Il en résulte que le composé \*huwāčya- doit entretenir, avec le composé \*huwačah-, le même type de relation morphologico-sémantique que le simple \*wāčya- (av. -vāčya-) avec le simple *wačah-* (av. *vačah-*) : il doit donc signifier « le fait d'être \*huwačah- (détenteur de la bonne parole) », autrement dit « la qualité de détenteur de la bonne parole » : « la bien-disance ».

L'étymologie de *Waciamongæ* devient dès lors tout à fait claire. La forme mère imaginée par Abaev, à savoir, selon sa transcription et son interprétation, \*vāčya-āmānaka- « indicatrice divine », « divina revelatrix » (*IĒSOJa*, IV, 30), doit visiblement être remplacée par

\*huwāčya-āmānaka-, un nouveau prototype qui admet deux lectures :

- une lecture *d'aval*, consistant à sémantiser, à l'instar d'Abaev, le

---

<sup>81</sup> C'est là ce que confirme éloquemment l'un des termes parallèles à *Waciamongæ* dans l'épopée des Nartes, à savoir *Ærdamongæ* : il y désigne un chaudron merveilleux qui avait la propriété de se mettre à bouillonner lorsqu'un authentique héros faisait un récit véridique de ses exploits. Son premier membre est à l'évidence, lié au contenu sémantique le plus ancien de l'ossète *ard* qui, avant de se fixer dans son acception actuelle de « serment », a certainement signifié « parole conforme, parole de vérité », conformément au prototype auquel il remonte : *arta* « l'Ordre juste », l'un des termes liturgiques les plus sacrés du monde iranien ancien (cf. à ce sujet *IĒSOJa*, IV, 30).

<sup>82</sup> *AiW* 1811-1812 : « “abhörendes Auf sagen”, d. i. Beten des *Yasna* seitens zweier Beter, die sich gegenseitig einhelfen ».

second membre du composé, *-āmānaka-*, d'après le verbe ossète *amonyn* « indiquer », c'est-à-dire conformément à la langue actuelle ; sous cet éclairage, *\*huwāčya-āmānaka-* signifierait « [la coupe] indicatrice de la *bien-distance*, i.e. de la qualité de *\*huwačah-* (détenteur de la bonne parole) »

- une lecture *d'amont*, plus originelle, à partir du verbe vieil-iranien *ā-man* (auquel remonte, en dernière analyse, l'ossète *amonyn*) dont la valeur sémantique première (« concevoir pour, destiner à ») se laisse déterminer avec précision grâce à son participe *āmata-*, contenu dans l'avestique *an-āmata-* « non conçu pour, non destiné à » (cf. par ex. V. 7, 38) ; ainsi compris, le prototype *\*huwāčya-āmānaka-* doit signifier « [la coupe] destinée à la *bien-distance*, i.e. à la qualité de *\*huwačah-* (détenteur de la bonne parole) ».

Nous allons voir que c'est cette seconde interprétation qu'il est préférable de retenir.

Pour le constater, il convient de revenir à la valeur sémantique profonde de ce *\*huwāčya-* qui constituait jadis le premier membre de *Waciamongæ*.

En effet, la *bien-distance* qu'il exprime doit être impérativement considérée à la lumière de ce que nous savons être la clef de voûte de la religion indo-iranienne : cette « théologie de la parole sacrée », en vertu de laquelle *\*\*wāč* apparaît comme le flux porteur (« le support liquide ») du semen divin symbolisé au sacrifice par le *\*\*sawma* (d'où vieil-indien *soma* et vieil-iranien *haoma*)<sup>83</sup>, ce semen divin, source de fécondité, d'abondance et de victoire et que les prêtres védiques appelaient (entre autres) *indu* « l'élixir distillant » et l'Iran ancien *xwarnah*.

On voit donc que le lien qui rattache la coupe *Waciamongæ* au héros *\*huwačah-* (détenteur de la bonne parole) est absolument organique : si cette coupe n'est destinée qu'au « détenteur de la bonne parole », c'est parce qu'elle contient le précieux semen divin en quoi est censé se métamorphoser la boisson sacrificielle, autrement dit, c'est parce qu'elle contient le *xwarnah*.

Mais ce théologème en entraîne irrémédiablement un autre comme corollaire : ce n'est qu'à condition de garder sa parole à l'abri du mensonge démoniaque, et, en conséquence, parfaitement pure et apte à porter ce contenu séminal divin, que le héros *\*huwačah-* (détenteur de la bonne parole) peut conserver ce dernier — qui n'est autre que le *xwarnah* — et le renouveler par le sacrifice. N'est-ce pas là précisément ce qu'exprime le motif de la coupe *Waciamongæ* dont la provenance religieuse ne peut faire aucun doute, ne serait-ce qu'en raison de l'origine notoirement sacrée de l'appellation des banquets lors desquels les Nartes narraient leurs exploits : (iron) *k°yvd/(digor)*

---

<sup>83</sup> On se souvient que le sens originel du terme *\*\*sawma* (d'où vieil-indien *soma* et vieil-iranien *haoma*), dérivé du verbe *\*\*saw* « émettre », était « semen » (cf. *Feu 2*, pp. 150-153)



*kuvd* (1. « banquet rituel [généralement accompagné d'un sacrifice], 2. « prière »), un terme qui remonte à un ancien participe passé verbe *kūvyn/kovun* « prier ».

N'apparaît-il pas sous cet éclairage que si cette coupe magique ne se présente qu'aux lèvres du Narte qui dit la vérité, c'est parce qu'il est un héros \**huwačah-* (détenteur de la bonne parole) alors que ceux qui mentent en s'appropriant des exploits qu'ils n'ont pas réalisés, se trouvent par le fait même exclus de la dignité de \**huwačah-* (détenteur de la bonne parole), soit parce qu'ils ne l'ont jamais été, soit parce que, du fait de leur mensonge, ils ont cessé de l'être ; aussi se retrouvent-ils au fond dans la situation où fut ravalé Yima après avoir failli à la vérité : ils ne sont plus dignes du *xwarnah*.

Voilà pourquoi la coupe *Waciamongæ* ne leur est pas destinée.

Voilà aussi pourquoi le prototype \**huwāčya-āmānaka-* dont procède le nom de cette coupe merveilleuse doit être compris comme signifiant « [la coupe] destinée à la *bien-disance*, i.e. à la qualité de \**huwačah-* (détenteur de la bonne parole [et, donc, du *xwarnah* dont elle est porteuse])».

### VIII. De *Waciamongæ* à *Nartamongæ* et aux Nartes

Le résultat le plus inattendu de l'étymologie exposée plus haut pour *wac* et *Waciamongæ*, c'est qu'elle ouvre une piste pour tenter de décrypter un terme qui semble faire couple avec ledit *Waciamongæ*, à savoir *Nartamongæ*, ce qui pourrait éventuellement nous permettre d'approcher l'origine de l'appellation des Nartes.

En effet, pour aborder l'examen de ce composé *Nartamongæ*, il importe de faire abstraction non seulement de l'image que nous procure des Nartes le cycle épique qui les concerne mais aussi des interprétations qui ont été proposées jusqu'ici de leur nom.

Il suffit de prendre *Waciamongæ* pour modèle et de postuler l'existence, entre *Nartamongæ* et lui, d'un parallélisme total en posant,

- en face du prototype \**huwāčya-āmānaka-* (« [la coupe] destinée à la *bien-disance*, i.e. à la qualité de \**huwačah-* « détenteur de la bonne parole ») auquel a été ramenée la forme *Waciamongæ*,

- un prototype présentant le même formant initial *hu-*, supposé avoir été ultérieurement éliminé par l'aphérèse scytho-sace, soit : \**hunarta-āmānaka-*.

Une telle hypothèse de travail est-elle recevable ?

Il se trouve que oui, car il existait, en vieil-iranien, une forme \**hunartāt-*, bien attestée par l'avestique *hunarētāt-* « capacité, valeur, compétence, ensemble du savoir-faire ».

Disons tout de suite que ce n'est pas exactement à ladite forme \**hunartāt-* que remonte le *narta-* (< \**hunarta*) de *Nartamongæ*, mais que l'examen de cet abstrait vieil-iranien est malgré tout indispensable.

En effet, ce substantif vieil-iranien \**hunartāt-* (avestique *hunarətāt-*) appartient à un type d'abstrait indo-européen bien connu puisqu'il est abondamment représenté, entre autres, en latin et dans les langues romanes<sup>84</sup>. Or, de même que le latin *liber-tās* « liberté » présuppose l'adjectif *liber*, de même le vieil-iranien \**hunar-tāt-* postule nécessairement l'adjectif vieil-iranien \**hunar-* « capable, compétent ». Il convient, du reste, de distinguer soigneusement cet adjectif vieil-iranien \**hunar-* (« capable, compétent ») de *hunara-*, un autre abstrait vieil-iranien (et avestique) qui, parallèlement à \**hunar-tāt-*, signifiait « savoir-faire, art », « adresse, habileté, compétence », « valeur personnelle »<sup>85</sup>.

Mais, avant de poursuivre, il importe de vérifier si, en tant que premier membre de *Nartamongæ*, le segment *narta-* (< \**hunarta*) ne pourrait pas remonter directement à l'abstrait vieil-iranien \**hunartāt-* (avestique *hunarətāt-*). Force nous est de reconnaître que, si tentante que soit cette solution, il convient de l'écarter d'emblée : d'abord parce que, même en postulant comme prototype le nominatif de ce substantif \**hunartāt-*, à savoir \**hunartās-*, il ne serait pas possible d'y faire remonter ledit premier membre (*narta-* < \**hunarta-*) de *Nartamongæ*, puisque le seul aboutissement plausible d'une telle forme mère en ossète ne pourrait être que \**narda-* ; et, en second lieu, parce que, à la différence du sogdien<sup>86</sup>, ni l'iron, ni le digor ne semblent présenter le moindre réflexe du suffixe vieil-iranien *-tāt-*.

C'est donc de l'antique adjectif vieil-iranien \**hunar-* « capable, compétent » que doit nécessairement procéder le premier membre (*narta-* < \**hunarta-*) de *Nartamongæ*, de même que, par voie de conséquence, le nom des Nartes.

<sup>84</sup> Il suffit de comparer par ex. la flexion du latin *liber-tās* (gén. *liber-tātis*) avec celle du vieil-iranien \**hunar-tāt* (« capacité, valeur ») telle que l'atteste l'avestique *hunar[ə]-tāt-* (nom. *hunar[ə]-tās*, g. *hunar[ə]-tātō* etc.).

<sup>85</sup> C'est de cet abstrait *hunara-* que procède le pehlevi *hunar* « vertu » qu'il faut se garder de confondre avec l'adjectif vieil-iranien \**hunar* « capable, compétent » dont dérive l'abstrait vieil-iranien \**hunartāt-* (avestique *hunarətāt-* « capacité, valeur, compétence »), synonyme de *hunara-*. Il est, du reste, probable que c'est dans la mesure où il était morphologiquement et phonétiquement trop proche dudit abstrait *hunara-* que cet adjectif vieil-iranien \**hunar* a été, semble-t-il, supplanté en avestique par les deux dérivés adjectifs *hunaravant-* et *hunairyānk-* « habile, plein d'adresse ». Il en a été de même en pehlevi où, du fait de sa totale homonymie avec l'aboutissement (*hunar*) du même abstrait v.-ir. *hunara*, cet adjectif \**hunar* a disparu au profit du dérivé suffixal *hunar-ōmand* « vertueux », formé sur le substantif pehlevi *hunar* (cf. plus haut, p. 2), lequel remonte, nous venons de le voir, à l'abstrait vieil-iranien *hunara-*.

<sup>86</sup> Cf. par ex. sogd. *fryt* « amour », *drwt* (*drwatāt*) « santé » ou, avec aphérèse, (*mrt* [cf. av. *amərətāt-*]) « immortalité ».

Pour apercevoir comment les choses se sont passées, il est indispensable de se remettre en mémoire le suffixe abstrait vieil-iranien *-θa-* (issu de l'indo-iranien *-tha-*), bien représenté, par exemple, dans les avestiques *zqθa-* [neutre] (< indo-ir. \**zan-tha-*) « naissance », dérivé du verbe *zan* « naître » ou *gāθā-* [fém.] (< indo-ir. \**gā-thā-* « hymne »<sup>87</sup>). Nous allons voir que c'est manifestement ce suffixe *-θa-* qui, devenu (tout à fait régulièrement<sup>88</sup>) *-ta/tā*, puis *-ta* dans plusieurs parlers issus du monde scytho-sace, y a connu un essor extraordinaire puisque son féminin a fini par y donner naissance (notamment, en sogdien, en yagnobi et en ossète) à un marqueur d'un type de pluriel spécifiquement steppo-iranien : le « pluriel en *-ta* »<sup>89</sup>.

C'est là ce qu'illustre éloquemment l'examen de l'aboutissement en ossète du suffixe abstrait vieil-iranien *-θa-/θā-* (d'où post-scythosace *-ta/-tā*, prolongé par l'ossète *-tæ*) :

- il a conservé sa valeur sémantique primitive dans un petit nombre de mots, tels que le digor *mætxæ* (iron *mæt*) « souci, inquiétude », issu de v.-ir. \**ma-θa-* « pensée, souci », ou digor *citæ* (iron. *cyt*) « considération, estime »,

<sup>87</sup> Pour la base *gā-*, cf. rigvédique *-gā-* dans *sāma-gā-* « [prêtre] chantant ou récitant le *Sāmaveda* ».

<sup>88</sup> On sait que le *θ* vieil-iranien a abouti à *t* dans plusieurs parlers steppo-iraniens (notamment, en khwarezmien et en ossète), à la différence de *t*, qui s'y est sonorisé en *d*, en position post-vocalique et après *-r-*.

<sup>89</sup> Voir, à ce propos, Paul Tedesco, « Ostiranische Nominalflexion », *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, IV (Leipzig 1926), p. 151. Ecartant l'hypothèse de Gauthiot, qui ramenait le marqueur du pluriel en *t-* sogdien à un suffixe de collectif vieil-iranien \**θva-* (cf. *MSL*, XX, 75 ; *Gr. Sogd.*, § 193), Tedesco propose, quant à lui, de le faire remonter à « un vieil abstrait féminin \**tā-* (*ein altes feminines \*tā- Abstrakt*) », ce en quoi il a certainement raison, si toutefois l'on admet (ce qui n'est pas sûr) qu'il ne considère pas son « vieil abstrait » comme relevant du vieil-iranien lorsqu'il précise en note, à propos de l'étymologie que propose Gauthiot du pluriel en *t-* : « plus proche de la vérité est celle de Bartholomæ qui l'explique par \**-tās*, nominatif de \**-tāt-* ». En fait, les principaux arguments qui militent en faveur de la non-recevabilité de cette l'hypothèse que Bartholomæ a exposée dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (30 [1917-1918], p. 18) sont : d'une part, l'absence de toute trace du suffixe abstrait vieil-iranien \**tāt-* en ossète, alors même qu'il est abondamment représenté en sogdien sous la forme \**-tāt-* ; d'autre part, la grande improbabilité, compte tenu d'un tel aboutissement de ce suffixe en sogdien, de l'existence concomitante, dans les langues steppo-iraniennes présentant le pluriel en *t-*, d'un réflexe (totalement inconnu par ailleurs) de son nominatif ; enfin (et ceci pourrait s'appliquer aussi à Tedesco si l'on était sûr que, dans son esprit, « le vieil abstrait féminin \**tā-* » auquel il faisait remonter le pluriel en *t-* était tout de même vieil-iranien), la règle de la sonorisation du *t-* en position post-vocalique et après *-r-* (cf. note précédente) aurait nécessairement dû s'appliquer au *t-* initial du suffixe, et cela aussi bien en sogdien qu'en ossète, pour ne parler que de ces deux langues.

issu de v.-ir. \*čī-θā- «considération» d'où avestique čīθā- «pénitence, expiation, réparation (< considération [ou estimation] du mal causé)»,

- mais l'écrasante majorité de ses occurrences est réservée à la marque du «pluriel en -ta (passé à -tæ)».

Il suffit à présent de poser le prototype \*Hunar-θā- «la qualité de \*hunar- (l' "hunarté " ), le fait d'être capable, la valeur, la compétence ») pour retrouver le reflet exact de cette ambivalence diachronique du suffixe abstrait vieil-iranien -θa-/θā- :

- il a, d'une part, conservé le sens primitif de ce suffixe dans le premier membre (*narta-* < \*[hu]narta- < \*Hunar-θā-) de l'appellation de la mythique *Nartamongæ*, que nous pouvons à présent ramener à un prototype définitif \*hunarθā-āmānaka- et interpréter comme signifiant « [la coupe] destinée à l' "hunarté " , i.e. à la qualité de \*hunar- », selon une lecture provisoire qu'il conviendra d'affiner par la suite,

- et, d'autre part, il en présente, à l'évidence, la nouvelle valeur sémantique pluralisante dans le nom des Nartes, *Nar-tæ*, lequel est issu, lui aussi, du prototype *nar-ta-* < \*[hu]nar-ta- < \*Hunar-θā-, mais dont le sens actuel résulte de l'évolution sémantique suivante à partir de son sens primitif de "hunarté " (i.e. « qualité de \*hunar ») :

- ⇒ a) « le fait de relever de la catégorie de l' "hunarté " »
- ⇒ b) « la catégorie de l' "hunarté " »
- ⇒ c) « l'ensemble des gens relevant de cette catégorie »
- ⇒ d) « les \*hunars (i.e. [hu]nar-tæ : les Nartes) ».

C'est là ce que ne peut que confirmer une réalité que souligne judicieusement Abaev : l'appellation des Nartes ne possède pas de singulier<sup>90</sup>. Le seul moyen de désigner un Narte isolé à l'aide de ce *plurale tantum* est de recourir au tour utilisé chez les Ossètes pour exprimer les noms de famille : de même qu'on dit, par exemple *Gusalty Vitali* (c'est-à-dire « *Vitali* [de la famille] des *Gusal-tæ* »), de la même façon, on dit *Nar-ty Batraz*, c'est-à-dire *Batraz* [de la gent] des *Nar-tæ* »<sup>91</sup>.

L'avantage de la reconstruction de ce prototype \*Hunar-θā est que sa validité est garantie par une série d'indices dont la convergence est particulièrement éloquent :

---

<sup>90</sup> Cf. à ce sujet *IÈSOJa*, II, 159.

<sup>91</sup> Cf. les noms de famille russes en -yx (génitif pluriel) du type *Bessmertnyx* (*Бессмертных*) : *Bessmertnyx Nina* (litt. « *Nina* [de la famille] des \**Bessmertnye* [nom. plur.] »)

1/ l'aphérèse qui l'a fait aboutir à *Nar-tæ* est un phénomène attesté à date extrêmement ancienne dans le monde scytho-sace, puisqu'elle y est illustrée notamment par l'appellation antique de Samarcande, à savoir *Marakanda*, qui n'est que la transcription grecque d'un prototype sace \**Mārag-kanda*, variante alphacisante de \**Mūrag-kanda*, issu de \**Mawarag-kanda*, lequel procède, par suite de l'aphérèse, de \**Haumawarga-kanθa*- « Haumawarga-ville »<sup>92</sup>

2/ cette aphérèse qui a fait aboutir le prototype \**Hunar-θā* à *Nar-tæ* est, du reste, aussi ancienne et aussi caractéristique du monde scytho-sace que la métamorphose de son suffixe en marqueur du pluriel ; c'est là, en particulier, ce qu'atteste le nom des Myrgètes (Μυργεταί), cité par Hécatée (fr. 155 M), et qui, transcrivant précisément une antique variante sogdienne de l'appellation des *Haumawargas*<sup>93</sup>, présente rigoureusement les deux particularités remarquables dont témoigne le nom des Nartes ; comme ce dernier, en effet, il résulte de l'action conjuguée d'une aphérèse et d'une suffixation pluralisante :

\**Mūrgæ-ta* < \**[Hu]murgæ-ta* < \**[Hau]mawārga-θā*

3/ grâce à l'exceptionnelle mémoire qui y est restée enfouie, l'épopée des Nartes nous fournit la preuve irréfutable de ce que le prototype \**Hunar-θā* a conservé la trace de la bivalence sémantique du suffixe -*θā* (> -*ta*) dans la diachronie :

- d'une part, en effet, il en montre encore la fonction abstractive initiale dans ce véritable fossile qu'est le nom de *Nartamongæ* (< \**[hu]narta-āmānaka*- < \**hunarθā-āmānaka*) « [la coupe] destinée à l'"hunarté", i.e. à la qualité de \**hunar*- »,

- d'autre part, il présente le stade ultime de son évolution, le point où -*θā* n'est plus qu'un simple marqueur du pluriel, dans l'appellation des *Nar-tæ* (qui remonte au même \**[hu]nar-ta* < \**Hunar-θā*-).

Le simple fait que, grâce au trésor inappréciable du cycle des Nartes, ce prototype \**Hunar-θā*- nous permette de reconnaître les deux bouts d'une seule et même chaîne, celle de l'étonnant cheminement sémantique qu'il a partagé

---

<sup>92</sup> Voir à ce sujet *L'aube scythique*, pp. 103-104. On remarquera que le bien-fondé de cette étymologie se trouve confirmé par le fait que la Sogdiane, dont Marakanda était la capitale, était effectivement peuplée de Saces (*Saka*) *Haumawarga* (lesquels ont d'ailleurs laissé leur nom à l'appellation ultérieure de la ville (*Samarkand* < \**Sai-maragkanda* < \**Saka-Haumawarga-kanθa*-, cf. *loc. cit.*) et rendaient un culte particulier au dieu *Hauma-waragan* (Hauma le Draconicide, cf. par ex. *Feu* 2, p. 158 ou *Feu* 3, pp. 175-179) qu'ils honoraient non seulement dans leur propre nom, et celui de leur ville de Marakanda, mais aussi, nous l'avons vu, dans le nom de l'Oxus (cf. plus haut, note 42).

<sup>93</sup> Cf. plus haut, note 30 et *L'aube scythique*, pp. 101-107.

avec le suffixe *-θā* (> *-ta*) dont il est pourvu ne constitue-t-il pas déjà par lui-même une preuve irréfragable du bien-fondé de sa reconstruction ?

4/ A cela s'ajoute que l'adjectif \**hunar-* qui fournit la base de ce prototype \**Hunar-θā-* plonge incontestablement ses racines dans les strates les plus anciennes et les plus vénérables de la religion vieil-iranienne, comme le montrent bien les deux dérivés qui se sont substitués à lui en avestique<sup>94</sup> :

a) *hunara-vant-* « habile, plein d'adresse, expert », (formé sur l'abstrait *hunara-*) est un qualificatif hautement sacré que l'Avesta applique :

• d'une part, à la (bonne) *daēna-* personnelle (V. 19, 30), cette *religiosité individuelle*, ce "moi spirituel", qui n'est, au fond, que la variante zoroastrienne de la *fravarti* vieil-iranienne, c'est-à-dire, en termes avestiques, de la *fravaši*, dont l'appellation complète est *ašaonō fravašiš* « la fravaši de l'Ašavan [v.-ir. *Artāwan-*] »<sup>95</sup> ;

• d'autre part, à la déesse *Čistā* « Sagesse religieuse » qui, comme chacun sait, ne fait qu'un avec la *Daēnā*, la personnification de la Religion<sup>96</sup>, même si tout un hymne (*Yašt* 16) lui est consacré dans l'Avesta, un hymne, au demeurant, appelé depuis toujours *Dīn Yašt* (*Yašt* de *Daēnā*).

On voit donc que cet adjectif *hunaravant-* est réservé au concept de *daēnā* « religion » dans ses deux acceptions avestiques<sup>97</sup>, celle de *religiosité individuelle*, de "moi spirituel" *peronnifié* (*apparaissant au défunt après la mort sous forme féminine*), et celle de *Religion en général, personnifiée en tant que la déesse Čistā* ;

b) *hunairy-ānk-* « habile, plein d'adresse, expert », bâti visiblement sur \**hunairyā-* (dérivé synonyme de l'abstrait *hunara* et dont le *-i-* médian ne résulte que d'une épenthèse propre à l'avestique) est une épithète divine appliquée

• à *Miθra*, qui, dans l'hymne (*Yašt* 10) que lui consacre l'Avesta, est qualifié (Yt 10, 102) de « guerrier *hunairy-ānk-* "plein d'adresse" (*hunairyāncim raθaēštəm*),

• et à *Tištrya* dont l'hymne (*Yašt* 8) décrit ainsi l'hypostase humaine (Yt 8, 13) : « sous la forme d'un héros de quinze ans, brillant, au regard clair,

---

<sup>94</sup> Cf. plus haut, note 85.

<sup>95</sup> On se souvient que l'Ašavan [v.-ir. *Artāwan-*] est le Juste qui, dans le grand combat cosmique de l'Arta (av. *Aša* "le Juste-Ordre") contre l'Esprit Mauvais a pris fait et cause pour le premier (comme l'exprime son nom) et qui, pour cette raison, est accueilli parmi les Bienheureux après sa mort (cf. plus haut, p. 14 et, sur la convergence des notions de [bonne] *daēna-* personnelle et de *fravaši* de l'Ašavan [v.-ir. *Artāwan*], F. Cornillot, « Le secret d'Adukanaiš », *Indo-Iranian Journal* 24 [1982], pp. 205-213).

<sup>96</sup> Cf. par ex. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 38.

<sup>97</sup> Cf. plus haut, notes 31, 53 et 55.

grand, très fort, puissant et plein d'adresse (*narš kəhrpa panča.dasaṅhō xšaētahe spiti.dōiθrahe bərəzatō avi.amāhe amavatō hunairyāncō*).

On peut ainsi constater qu'il y a un rapport étroit entre la description de l'hypostase humaine de *Tištrya*, présenté comme un jeune homme *hunairy-ānk-* de quinze ans, et celle de *Miθra*, apparaissant sous l'aspect d'un guerrier *hunairy-ānk-* « plein d'adresse », lui aussi, surtout si l'on considère que le mot *nar-* (ici, au génitif, *narš*) a souvent le sens d'« homme d'arme » en vieil-iranien.

Or, il est particulièrement intéressant de confronter les informations fournies par l'examen de ce dérivé *hunairy-ānk-* « plein d'adresse » avec le résultat de l'analyse, faite juste auparavant, de son synonyme *hunaravant-*, (qui s'est, comme lui, substitué, en avestique, à l'adjectif \**hunar-*, lequel a fourni la base du prototype \**Hunar-θā-* dont procède le nom des Nartes). En effet, il apparaît ainsi que les deux attributaires surnaturelles de l'adjectif *hunaravant-* (la *Daēnā-* en tant que *Religion en général, personnifiée sous l'aspect de la déesse Čistā*, et la *daēnā-* en tant que *religiosité individuelle, personnifiée, apparaissant après la mort sous forme féminine*) sont très étroitement liées aux deux dieux attributaires du qualificatif *hunairy-ānk-*.

Cela est déjà très clairement le cas pour la déesse *Čistā* (alias *Daēnā*) : le *Yašt* 10 la présente debout, sur le char de *Miθra*, à la gauche du dieu (*Yt* 10, 126), et l'épithète *ašaonī* (féminin d'*Ašavan* < v.-ir. *Artāwan* « relevant de l'Arta ») qui se trouve constamment accolée à son nom montre bien la relation organique qu'elle entretient avec la notion de l'*Arta* (av. *Aša*), ce Juste-Ordre cosmique personnifié par le zoroastrisme.

Mais c'est encore plus net pour la *daēnā* individuelle : on se souvient, en effet, que, représentant l'équivalent zoroastrien de la *fravarti* vieil-iranienne, c'est-à-dire de la *fravaši* avestique dont l'appellation complète est *ašaonō fravašiš* « la *fravaši* de l'*Ašavan* [v.-ir. *Artāwan*]», ladite *daēnā* est indissociable de cet *Arta* (av. *Aša*) pour le triomphe duquel le Juste engage toute son existence, en récompense de quoi il deviendra après sa mort un *Artāwan* (*Ašavan* « féal de l'*Arta* ») céleste et immortel ; et l'on n'a pas oublié non plus que le propre de ce Juste décédé est de voir justement venir à lui sa *daēnā* sous l'aspect d'une belle jeune fille de quinze ans et de comprendre alors, d'après les paroles qu'elle lui adresse, qu'il a bénéficié d'une transformation radicale de son apparence physique : quelle qu'ait été la durée de sa vie terrestre, il se retrouve à l'état d'*yvan-*, de *jeune homme*, de sorte que c'est à l'âge de cette *daēnā*, qui est aussi l'âge idéal de l'eschatologie mazdéenne (et vieil-iranienne), qu'il accède au paradis de l'*Arta*.

Ne découle-t-il pas de cette confrontation des attributaires de l'adjectif *hunairy-ānk-* « plein d'adresse » avec ceux de son synonyme *hunaravant-* que la convergence qu'elle fait apparaître entre, d'une part, *Miθra*, *Tištrya* et, de

l'autre, les deux variantes de *daēnā* ne saurait être fortuite puisque, dans les deux cas, il s'agit de la participation du Juste (de l' *Artāwan* terrestre) au grand combat cosmique pour la victoire de l'*Arta* (av. *Aša*) et contre l'action pernicieuse de l'Esprit du mal, qu'il s'appelle *Angra Mainyu* ou *Drug*<sup>98</sup>;

- le prototype de l'*yvan-* de quinze ans, ce jeune homme *hvačah-* « à la bonne parole » (etc.) qui représentait l'*Artāwan* (*Ašavan*) en lequel était censé se transmuier le Juste lors de sa rencontre avec sa *daēnā* du même âge, se retrouve, on l'a vu, aussi bien dans l'hypostase humaine de *Tištrya* que dans la présentation que le *Srōš Yašt* (Y. 57,13) nous fait du dieu *Sraoša* : il y est qualifié d'une série de superlatifs associés à ce substantif *yvan-* (par exemple : *yūnaṃ aojišta-* « le plus fort des jeunes hommes héroïques » ou *yūnaṃ parō.katarštēma-* « le plus redouté au loin des jeunes hommes héroïques »), ce qui le désigne comme le parangon de l'*yvan-* et donc aussi de l'*Artāwan* (*Ašavan*). Cela répond d'ailleurs à une logique profonde puisque les liens qui le rattachent à l'*Arta* (av. *Aša*) sont si étroits que le *Grand Bundahišn* le cite parmi les trois auxiliaires d'*Ardwahišt* (av. *Aša Vahišta* « le Juste-Ordre Très Bon »)<sup>99</sup>, l'entité qui personnifie l'*Arta* (av. *Aša*) dans le système zoroastrien. Ainsi s'explique que, comme ce dernier (cf. Yt. 19, 95), il puisse anéantir le démon *Aēšma* (cf. Y. 57,10) et que, d'autre part, il soit le seul attributaire de l'adjectif *ašya* « lié à *Aša* alias *Arta* ».

Mais cela n'empêche pas le dieu *Sraoša* d'être tout aussi proche de *Miθra*, qu'il assiste dans sa lutte contre ses ennemis (cf. Yt. 10,41), ce qui lui vaut, d'ailleurs, le titre de *drujəm jaṃništō* « meilleur destructeur de *Drug* [démon Tromperie ou Mensonge] » (Yt. 11,3). On retrouve d'ailleurs dans son hymne, le *Srōš Yašt* alias *Yasna* 57, des formules ou expressions reprises de l'hymne à *Miθra*. C'est le cas, par exemple, du texte du verset 103 de ce dernier (Yt 10,103) : on le voit réapparaître dans le *Srōš Yašt* (Y. 57, 15-16) où, comme *Miθra*, *Sraoša* est présenté comme le dieu qui veille sur le monde, le dieu démonicide par excellence, qui, de son arme terrible, abat notamment *Aēšma* (Y. 57,10), nous venons de le voir, réalisant ainsi l'exploit guerrier que le *Yašt* 19 attribue à *Aša*, dans un passage (Yt. 19, 95) dont il ressort que ledit *Aēšma* n'est, au fond, que l'*alter ego* de *Drug*.

On peut ainsi observer que l'examen des adjectifs *hunairyānk-* et *hunaravant-* « plein d'adresse » permet de constater l'existence d'une véritable convergence sémasiologique entre la notion exprimée par le vieil-iranien \**hunar-* (auquel remonte le nom des Nartes et dont dérivent ces deux

<sup>98</sup> Sur l'identité de *Angra Mainyu* et de *Drug*, cf. plus haut, p. 53.

<sup>99</sup> Cf. par ex. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II, Paris 1893 et 1960, p. 311. Les trois auxiliaires d'*Ardwahišt* cités sont *Sraoša*, *Ātar*, et *Vərəθraγna*.



qualificatifs) et le contenu sémantique profond du vieil-iranien \**huwačah-*, (av. \**hvačah-*) « détenteur de la bonne parole », dont procède l'ossète *wac* « saint ».

5/ La mise en parallèle des adjectifs vieil-iraniens \**hunar-* et \**huwačah-* (av. \**hvačah-* « détenteur de la bonne parole ») nous ayant permis de dégager le lien très étroit qui les rattache aux concepts d'*Arta* (av. *Aša*) et d'*Artāwan* (*Ašavan*), nous pouvons déboucher à présent sur la cinquième confirmation de la validité du prototype \**Hunar-θā* dont procède, à nos yeux, le nom des Nartes. Il suffit, pour ce faire, de confronter deux noms mythologiques rapprochés antérieurement, ceux de *Waciamongæ* et de *Nartamongæ* (qui ne désignent, bien sûr, qu'une seule et même coupe magique) avec une troisième appellation de structure et de sens analogues : *Ærdamongæ*. Dans le cycle des Nartes, ce terme désigne un chaudron merveilleux présentant la particularité de se mettre à bouillonner lorsqu'un authentique héros fait un récit véridique de ses exploits. Son premier membre est, à l'évidence, lié au contenu sémantique le plus ancien de l'ossète *ard* qui, avant de se fixer dans son acception actuelle de « serment », a certainement signifié « parole conforme, parole de vérité »<sup>100</sup> suivant le prototype auquel il remonte : *arta* « l'Ordre juste », l'un des termes liturgiques les plus sacrés du monde iranien ancien.

Il suffit à présent de mettre en regard les prototypes de ces trois composés, à savoir

- \**huwāčya-āmānaka-* « la [coupe] destinée à la *bien-disance* »

- \**hunarθā-āmānaka-* « la [coupe] destinée à l'«*hunarté*» »

- \**arta-āmānaka-* « le [chaudron] destiné à la *rectitude* »,

pour percevoir la coalescence sémasiologique que manifestent entre eux leurs premiers membres respectifs. En effet, aussi bien l'\**huwāčya-* « la *bien-disance*, i.e. à la qualité de \**huwačah-* (détenteur de la bonne parole) » que l'\**hunarθā-* « l'«*hunarté*», i.e. la qualité de \**hunar-* (capable, valable) » se sont révélés indissociables du terme d'*Arta* (av. *Aša*), non seulement dans son acception métaphysique de « Juste-Ordre », mais aussi dans celle de « vérité, parole vraie » (cf. note 100 ci-dessus), celle-là même qui s'est maintenue dans l'ossète *ard* « serment ».

N'est-il pas clair que la référence directe à l'*Arta* (av. *Aša*) dans le segment initial d'*Ærdamongæ*, un composé sémantiquement et syntagmatiquement parallèle à *Waciamongæ* et à *Nartamongæ*, ne peut que confirmer le bien-fondé de la reconstruction et de l'interprétation proposées ici pour leurs premiers membres respectifs ?

---

<sup>100</sup> On remarquera que c'est là une acception qui se trouve déjà attestée au *Yašt* 5 de l'Avesta (Yt 5, 77) : *tā bā aša tā aršuxda...* « cela, pour sûr, est *parole vraie*, cela est dit justement... ».

6/ A cela s'ajoute que l'adjectif vieil-iranien \**hunar-* qui sert de base au prototype \**Hunar-θā* dont procède le nom des Nartes ne plonge pas seulement ses racines dans les couches les plus anciennes de la religion vieil-iranienne, mais remonte même beaucoup plus loin encore, directement aux temps de la communauté indo-iranienne, puisqu'il converge, en amont, avec un qualificatif védique remarquable : *sūnāra* « heureux, joyeux », « aimable, réjouissant, amical ». Il suffit de procéder à l'analyse occurrence de ce vocable dans le R̥gveda pour comprendre tout l'intérêt qu'il présente pour notre propos ; elle permet, en effet, de mettre en lumière plusieurs particularités tout à fait remarquables de cet adjectif *sūnāra* :

a) sur l'ensemble de ses huit occurrences dans le R̥gveda, six sont appliquées à des divinités :

- une à Soma, en RV 8, 29, 1 (*sūnāro yúvā* « jeune homme [*yúvan*] *sūnāra* »),

- une à Agni, en RV 10, 115, 7 (*sahásaḥ [yúvā] sūnāro* « [jeune fils] *sūnāra* de la force<sup>101</sup> »),

- quatre à *Uṣas* [la déesse Aurore] (*sūnārī* [n.f.] “avenante” RV 1, 48, 5, RV 1, 48, 10, RV 4, 52, 1, RV 7, 81, 1) dont la jeunesse, qui n'a guère besoin d'être spécifiée puisqu'elle est, chez elle, un attribut permanent, se trouve tout de même soulignée avec insistance en RV 1, 48, 5 (*yóṣeva sūnāry uṣā* « *Uṣas*, avenante (*sūnārī*) comme une jeune vierge »)

- deux au *vasu* « le bien » divin obtenu en récompense du sacrifice (RV 1, 40, 4, RV 5, 34, 7) et qui représente, en fait le « trésor séminal », l'*indu* résultant de la métamorphose du soma et censé être la source de toute fécondité, prospérité et victoire.

b) Ainsi que nous venons de le voir, l'adjectif *sūnāra* est constamment lié à notion de jeunesse et au terme *yúvan*, la réplique de l'*yvan-* avestique<sup>102</sup>.

c) Depuis toujours, la tradition vieil-indienne semble avoir considéré cet adjectif *sūnāra* comme étymologiquement et sémantiquement indissociable de *sūnṛta*, lequel a connu, à partir de son sens védique (« heureux, joyeux », « aimable, réjouissant, amical ») absolument conforme à celui de *sūnāra*, une évolution sémantique particulièrement révélatrice, qui l'a rapproché de l'acception de « vrai, conforme à la vérité » : c'est ainsi, par exemple, que dans la littérature épique, notamment dans le *Mahābhārata*, ce « doublet » *sūnṛta*, signifie déjà « réjouissant et vrai » et se trouve manifestement rattaché à la notion de *Ṛta*, puisqu'on voit apparaître alors le *dvandva* (composé duel)

<sup>101</sup> Conformément à l'expression consacrée, qui est *sahásaḥ yúvā* « *yúvan* [jeune fils] de la force » (cf. par ex. 1, 141, 10, également d'Agni), le mot *yúvan* est ici sous-entendu (dans le sens de « jeune fils »).

<sup>102</sup> Cf. plus bas, n. 113.

*sūnṛtānṛta* « vérité et fausseté, le vrai et le faux », qui prouve que, à l'instar de son second membre, l'adjectif *anṛta* « inexact, faux » (qui procède de la combinaison *a+ṛta* « in-exact, non vrai, non conforme à la vérité »), son premier segment - *sūnṛta* - était tenu pour résulter de la réunion de *su* « bien » et de *ṛta* « conforme, exact, juste, vrai ».

N'est-il pas hautement probable que ce glissement vers l'acception de « rectitude, vérité » ne constituait en fait que la résurgence d'un contenu potentiellement présent dès les origines dans la charge sémantique du couple *sūnāra / sūnṛta*? En effet, ne retrouvons-nous pas là exactement la réplique vieil-indienne de la conjonction de motifs sacrées à laquelle nous a conduits l'examen des adjectifs vieil-iraniens *\*huwačah-* (« détenteur de la bonne parole ») et *\*hunar-* (« capable, valable »), qui se sont révélés indissociables des notions d'*Arta* (l'équivalent du *Ṛta* védique), de « Bienheureux (*Artāwan*) », de « rectitude », de « vérité », d'éternelle jeunesse et d'âge paradisiaque ?

Pour ce qui concerne plus spécialement le nom des Nartes, le fait que la mise au jour de l'adjectif vieil-iranien *\*hunar-* (« capable, valable »), qui réunit toutes les conditions pour être son prototype, nous replonge, comme par hasard, dans la même sphère spirituelle, voire eschatologique, où nous a fait parvenir naguère notre recherche de la forme mère dont procède l'ossète *wac* « saint » (lequel s'est révélé, pour sa part, issu du vieil-iranien *\*huwačah-* [av. *\*hvačah-*] « détenteur de la bonne parole ») ne constitue-t-il pas déjà en soi, une nouvelle preuve irréfragable de la validité de l'étymologie proposée ici pour lui ?

Il est donc possible à présent d'essayer de mieux définir le contenu sémantique originel de l'antique adjectif vieil-iranien *\*hunar-* « capable, compétent » dont procède l'appellation des Nartes et dont nous n'avons pu jusqu'à présent déterminer le sens qu'en l'extrapolant à partir de celui du substantif qui en dérive, le vieil-iranien *\*hunartāt-*, bien attesté par l'avestique *hunarətāt-* « capacité, valeur, compétence, ensemble du savoir-faire »<sup>103</sup>. Nous avons vu que, probablement pour éviter les risques de son éventuelle confusion avec le substantif *hunara-* (un autre abstrait vieil-iranien - et avestique - qui, parallèlement à *\*hunar-tāt-*, signifiait « savoir-faire, art », « adresse, habileté, compétence, », « valeur personnelle »), cet adjectif vieil-iranien *\*hunar-* semblait avoir été supplanté, soit par *hunara-vant* (formé sur l'abstrait *hunara-*) « habile, plein d'adresse », soit par *hunairyānk-* (même sens), bâti, quant à lui,

<sup>103</sup> Cf. Bartholomæ (*AiW*, 1832) : « Inbegriff des Könnens, alles, was (man) kann und vermag ».

sur le substantif \**hunairyā-* (dérivé synonyme de l'abstrait *hunara*). Toutefois, compte tenu de la constellation sémasiologique mise en lumière grâce à l'examen du prototype \**Hunar-θā* dont procède le nom des Nartes et à sa mise en perspective avec les adjectifs vieil-iraniens \**hunar-* et \**huwāčah-* (av. \**hvačah-* « détenteur de la bonne parole »), il semble indispensable de mieux prendre en compte l'acception de « valeur personnelle » mentionnée par Bartholomæ pour l'avestique *hunara-* (cf. AiW 1831) et ce d'autant plus que c'est là le seul sens apparemment retenu par le pehlevi *hunar* (< v.-ir. *hunara-*) qui en procède : « vertu ».

En effet, ne découle-t-il pas nécessairement de l'analyse étymologique de l'appellation de la coupe *Nartamongæ* (< \**hunarθā-āmānaka-* « la [coupe] destinée à l'“*hunarté*” ») que la qualité essentielle du Narte est précisément la force morale dont il fait preuve dans sa fidélité à l'Arta ? Et la connexion intime qui a pu être établie entre ce nom de *Nartamongæ* et ceux des autres récipients magiques équivalents *Waciamongæ* (< \**huwāčya-āmānaka-* « la [coupe] destinée à la *bien-disance* ») et *Ærdamongæ* (< \**arta-āmānaka-* « le [chaudron] destiné à la *rectitude* ») ne démontre-t-elle pas que le propre de l'“*hunarté*” du Narte est, avant tout, l'observance de la vérité, le respect de la fonction sacrée de la parole, qui seul peut lui garantir ce qui est pour lui la récompense suprême : de se voir attribuer sa part du précieux contenu de cette coupe surnaturelle qui, comme son nom de *Nartamongæ* l'indique, est précisément destinée au Narte en raison de son “*hunarté*”, autrement dit, de sa valeur et de sa vertu : de cette valeur qui fait que l'homme est « valeureux » ou « vaillant » (selon la charge sémantique si révélatrice de ces deux qualificatifs français indissociables du verbe *valoir*) ; et de cette vertu, au sens originel de « force, tout spécialement morale » (latin *virtus*), qui fait que l'homme est « vertueux (ancien français *vertu-ous*).

Telles sont donc les deux propriétés qui se révèlent nécessairement inhérente à l'“*hunarté*” de l'\*“*hunar*” (c'est-à-dire du Narte), même si l'exégèse traditionnelle de l'Avesta, sur laquelle s'est fondé Bartholomæ, a visiblement restreint à l'acception d'*habileté* et de *compétence* le champ sémantique des deux dérivés qui se sont substitués à cet antique adjectif vieil-iranien en avestique<sup>104</sup>, à savoir *hunara-vant-* et *hunairy-ānk-* « habile, plein d'adresse, expert » ; une acception qui, quant à elle, correspond assez bien à l'un des sens célèbres de la réplique italienne du français « vertueux » : *virtuoso* « d'une adresse exceptionnelle ».

Pour apercevoir le dénominateur commun qu'il peut y avoir entre les différentes acceptions du vieil-iranien \**hu-nar* “plein d'adresse, valeureux, vertueux”, telles qu'elles viennent d'être définies ici, et celles de l'adjectif

<sup>104</sup> Cf. plus haut, note 62.

védique *sū-nāra* “heureux, joyeux, aimable”, telles qu’elles ont été analysées plus haut (cf. pp. 47-48), il importe de remonter à l’indo-européen \**Hner* « force vitale (cf. latin *neriosus* “fort”) » et, par extension, « force virile (cf. grec *άνήρ* “l’homme”) », dont procèdent leurs seconds membres respectifs. C’est précisément le sème primordial de « force vitale » qui sous-tend les spectres sémantiques, apparemment divergents, du vieil-iranien \**hu-nar* (“plein d’adresse, valeureux, vertueux”) et de son cousin vieil-indien *sū-nāra* (“heureux, joyeux, aimable”), et qui explique l’association des notions d’aisance, de valeur personnelle et de joie qui caractérise aussi bien les attributaires du premier (lesquels sont des dieux ou des Justes Bienheureux [i.e. des *Artāwans* immortels]) que ceux du second (notamment les Maruts et l’Aurore) puisque nous avons constaté qu’ils avaient en commun la « force vitale » par excellence : l’éternelle jeunesse de “l’âge paradisiaque”, qui, n’appartenant qu’aux dieux, demeure néanmoins accessible aux héros qui se sont battus à leurs côtés pour le triomphe de la parole vraie et du Juste-Ordre (l’*Arta* iranien et le *Ṛta* védique), en récompense de quoi ils sont devenus des Bienheureux.

Il apparaîtrait ainsi que, même s’il est clair à présent que les explications qui faisaient remonter le nom des Nartes au vieil-iranien *nar-* « l’homme héroïque » étaient erronées, le terme de « héros » qui s’est imposé dès l’origine pour la restitution de la charge sémantique de cette appellation, demeure sans aucun doute la meilleure solution qu’on puisse imaginer.

Quant à l’étymologie du nom des Nartes, la solution présentée ici semble mettre un point final au débat qui, à partir de 1966, a opposé Abaev à l’opinion qui prévalait alors et qu’il avait sans doute lui-même plus ou moins partagée jusque-là.

On sait, en effet, que l’existence d’un lien direct entre l’appellation des Nartes et le vieil-iranien *nar-* « homme viril, guerrier » a été postulée dès le début du siècle dernier par Lopatinskij<sup>105</sup>. Reprise par Bleichsteiner<sup>106</sup>, cette explication acquiert ses lettres de noblesse avec Troubetskoy pour qui le terme *Narte* est indissociable du même *nar-* et doit remonter à \**nartama-*, représentant un superlatif et signifiant « le plus courageux »<sup>107</sup>. Après lui, mais revenant au « positif » *nar-*, Rklickij, puis Meillet et Dumézil ne doutent pas qu’il faille le considérer comme l’étymon du nom des Nartes, que Dumézil

<sup>105</sup> *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemën Kavkaza*, vyp. XXII, 3, Tiflis 1903, p. 26.

<sup>106</sup> R. Bleichsteiner, « Das Volk der Alanen », *Berichte des Forschungsinstitut für Osten und Orient*, 2 (1918), p. 5.

<sup>107</sup> *Mémoire de la Société de linguistique de Paris*, XXII, 1921, pp. 251-252.

tient pour directement issu de la forme \**Nar-tæ*, présentant la marque du pluriel ossète<sup>108</sup>. Quelques années plus tard, Bailey propose une variante de la même base *nar-* en reconstruisant un nouveau prototype : \**na(r)-θra-* « héros légendaire » ayant, selon lui, abouti à \**nart* comme \**wa(r)-θra-* a abouti à l'ossète *wart* « bouclier »<sup>109</sup>, une solution originale à laquelle souscrit par la suite Benveniste<sup>110</sup>.

Faisant fi de toutes ces tentatives, Abaev fit quelque peu sensation, en 1966, en affirmant que, compte tenu du caractère solaire volontiers prêté aux Nartes dans l'épopée, leur appellation devait remonter au mongol *nara* « soleil » : en tant *nar-tæ*, ils étaient les « enfants du soleil »<sup>111</sup>.

Dumézil n'a jamais vraiment admis cette étymologie. Ainsi, en 1968, il écrit à propos des Nartes : « Leur nom générique, bien que la dérivation, en linguistique “scythique”, fasse quelque difficulté, ne signifie pas autre chose que “héros, *virī*”, et se rattache au sanscrit et à l'iranien *nar-* “homme, guerrier”... »<sup>112</sup>. Et il précise en note : « L'étymologie est très discutée ; V. I. Abaev voit dans *nar* le nom mongol du soleil ». Même si Dumézil n'a pas raison sur le premier point — puisque nous savons qu'il n'est plus possible à présent de considérer que le nom des Nartes “se rattache au sanscrit et à l'iranien *nar*”<sup>113</sup> —, on ne peut que partager la méfiance qu'exprime

---

<sup>108</sup> *Loki*, Paris, 1947, p. 170.

<sup>109</sup> *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1953, pp. 107-108.

<sup>110</sup> *Etudes sur la langue ossète*, Paris 1959, p. 37.

<sup>111</sup> Cf. « *Deti solnca* », *Izbrannye trudy. Fol'klor, religija, literatura*, t. I, Vladikavkaz 1990.

<sup>112</sup> *Mythe et Epopée I*, Paris 1968, p. 456.

<sup>113</sup> On remarquera cependant que, même s'il n'existe pas de lien direct entre le vieil-iranien (et vieil-indien) *nar-* “homme, guerrier” et le vieil-iranien *hu-nar-* “plein d'adresse, valeureux, vertueux (vieil-indien *sūnara* “heureux, joyeux, aimable”)", ces deux vocables restent tout de même étymologiquement apparentés puisqu'ils remontent à l'indo-européen \**Hner* « force vitale (cf. latin *neriosus* “fort”) », d'où « force virile (cf. grec *άνήρ* « l'homme »). On notera au passage que c'est précisément l'acception primordiale de « force vitale » qui sous-tend les contenus sémantiques apparemment distincts du vieil-iranien *hu-nar* “plein d'adresse, valeureux, vertueux” et du vieil-indien *sūnara* “heureux, joyeux, aimable”, et qui explique l'association des notions d'*aisance*, de *valeur personnelle* et de *joie* qui caractérise aussi bien les attributaires du premier (qu'ils soient des dieux ou des Justes Bienheureux [i.e. des *Artāwans* immortels]) que ceux du second (notamment les Maruts et l'Aurore) puisque nous avons constaté qu'ils avaient en commun la « force vitale » par excellence : la jeunesse, “l'âge paradisiaque”. C'est là d'ailleurs ce qui justifie pleinement l'acception supplémentaire proposée (il y a 132 ans !) par Grassmann, en vertu de l'exceptionnelle intuition qui lui était propre, pour l'adjectif vieil-indien *sūnara* (Wb. zum RV, 1564) : « *jugendlich schön* (juvénilement beau) ».

discrètement cette petite note vis-à-vis de l'hypothèse d'Abaev quant à l'origine mongole de ce nom ; car enfin, même abstraction faite du contenu de la présente étude, il était déjà très peu vraisemblable à l'époque qu'une appellation recouvrant une notion aussi fondamentale, non seulement de la culture ossète, mais encore, comme nous venons de le constater, de tout l'univers spirituel vieil-iranien, pût se révéler empruntée à un monde aussi lointain et étranger sous tous les rapports.

En revanche, la valeur de l'argumentation déployée par Abaev pour infirmer les hypothèses antérieures, et qui a été évoquée plus haut, était totalement indiscutable. En particulier, pour ce qui concerne la forme *nar-tæ* qui, étant un *plurale tantum*, n'a jamais pu être appliquée à un Narte isolé : comment expliquer, dans ces conditions, que le singulier *\*nar*, et auquel se réfère Dumézil, ne se soit pas conservé dans la langue ?

Parmi les arguments qu'il développe, il en est un qui pourrait sembler jouer contre l'étymologie présentée dans ce travail. Il explique, en effet, que le *nar-* de l'ossète *Nar-tæ* ne peut procéder du substantif *nar-* vieil-iranien puisque celui-ci devait nécessairement aboutir à *\*nær-* : pour qu'il restât inchangé en ossète, il eût fallu que le *a* de ce *nar-* vieil-iranien fût long, ce qu'il n'était pas<sup>114</sup>.

Le bien-fondé de cet argument serait incontestable s'il s'agissait effectivement, dans la solution proposée ici, du substantif *nar-*. Mais ce n'est pas le cas. Avec le prototype *\*[hu]nar-ta < \*Hunar-θā*, les choses devaient se passer autrement, et ce pour plusieurs raisons :

- tout d'abord, l'aphérèse diachroniquement subie par la forme mère *\*Hunar-θā* a dû provoquer un relatif accroissement compensatoire de la quantité du *a* du segment *nar-*, devenu l'unique voyelle radicale du mot : c'est là, en effet, ce que montre bien la confrontation des termes *wac* « saint » et *nartæ* « Nartes »<sup>115</sup>, qui révèle que, de ce point de vue, le premier, issu de *\*huwačah-*, a connu exactement le même traitement que le second, ce qui explique que son *a* initial n'ait pas été réduit à *æ*.

- en second lieu, il importe de se souvenir que, d'une part, ce n'est en aucun cas le vieil-iranien *nar-* « homme héroïque » qui est à l'origine de la forme *nartæ* (dont procède le nom des Nartes) et que, d'autre part, celle-ci ne remonte pas non plus, à proprement parler, à l'adjectif vieil-iranien *\*hunar-*, directement, tout au moins, mais au substantif *\*Hunar-θā* qui, après en avoir été initialement dérivé en tant qu'abstrait, a fini par lui servir de pluriel, ce qui explique que le nom des Nartes n'ait jamais connu de singulier en ossète ;

---

<sup>114</sup> Cf. par ex. *IÈSOJa*, II, 159.

<sup>115</sup> qui procèdent respectivement des formes vieil-iraniennes *\*huwačah-* (av. *\*hvačah-*) « détenteur de la bonne parole » et *\*hunar-θā* « [sens originel :] "hunarté" », i.e. « qualité de *\*hunar* », [abouti à :] « les *\*hunars*, i.e. *[hu]nar-tæ* : les Nartes » (cf. plus haut, p. 39).

- à cela s'ajoute que, du fait du processus phonétique qui l'a fait passer à \*[hu]nar-ta, le prototype \*Hunar-θā, atteste une évolution sensiblement parallèle à celle qu'ont subie des termes tels que wārt « le bouclier », lequel, procédant, par métathèse et amuïssement de son premier r, du vieil-iranien \*wa(r)-θra-<sup>116</sup> témoigne d'un traitement similaire du a de son radical.

### IX. Retour à Wastyrdži (Conclusion)

Dans la mesure où notre point de départ a été le nom de *Wastyrdži*, il est juste et bienséant de revenir à cette grande figure divine.

Nous avons constaté que, si son appellation initiale a été supplantée par celle du saint Georges chrétien (qui, d'ailleurs, n'était sans doute pas aussi chrétien que cela à l'origine), le premier membre de sa désignation actuelle — *Wac* — restait le seul chaînon pouvant éventuellement le rattacher à son identité primitive.

Compte tenu du rôle primordial que ce « saint » joue encore de nos jours dans la religion populaire (autrement dit, la religion « païenne » originelle) des Ossètes, il apparaît incontestablement comme le premier et le principal représentant de la catégorie des *Wac*, c'est-à-dire, en termes vieil-iraniens, des \*huwačah- [av. hvačah-] « détenteurs de la bonne parole ». Il peut donc être considéré à la fois comme le parangon et le patron desdits \*huwačah-. En conséquence, son prototype vieil-iranien doit être un dieu particulièrement lié non seulement aux \*huwačah-, mais aussi à la notion de « bonne parole », laquelle, nous le savons, est totalement indissociable de la thématique centrale de la religion vieil-iranienne : la lutte du Juste pour le triomphe de la parole vraie et de l'*Arta* (le Juste-Ordre) qui seule permet aux hommes héroïques (i.e. aux \*hu-nars auxquels remonte le nom des Nartes) de devenir des *Artāwans immortels* : des Bienheureux.

Il convient évidemment de vérifier tout d'abord si une telle définition correspond à la fonction de *Wastyrdži*. Voici ce que nous dit Vsevolod Miller : « *Wastyrdži* est considéré comme le fléau des voleurs, des malfaiteurs, des parjures, des assassins, et comme le protecteur des gens honnêtes et des animaux domestiques »<sup>117</sup>. Comme on peut le constater, il s'agit clairement ici d'un dieu combattant pour le respect de la parole et du serment, pour la défense de l'honnêteté, de la vérité et de la justice. *Wastyrdži* est d'ailleurs intimement lié à la notion de lutte armée ; il est considéré comme le protecteur des hommes de guerre et des hommes en général (ce qui était parfaitement synonyme dans

<sup>116</sup> Bailey, *JRAS*, 1953, pp. 107-108 (cf. plus haut, n. 109).

<sup>117</sup> *Osetinskie Ètjudy*, II, 242.



la société alanique), à tel point qu'il était même interdit traditionnellement aux femmes de prononcer son nom. Il est clair que cet aspect résolument militaire de son activité s'inscrit facilement dans la thématique de la lutte pour le triomphe du « Juste-Ordre ». Il est le type même du justicier divin. Comme le précise Abaev, « *Wastyrdži* chevauche incognito par le monde, soumet les gens à des épreuves, aide les pauvres, récompense la vertu et punit le vice »<sup>118</sup>.

Existe-t-il un dieu vieil-iranien qui corresponde à cette «fiche signalétique» ?

Incontestablement. Un dieu dont il est beaucoup question dans l'Avesta. Un dieu intimement lié non seulement à la notion de l'*Arta*, mais aussi à l'entité (*Arta*, av. *Aša*) qui la personnifie dans le système zoroastrien. Un dieu, par ailleurs, si proche de Miθra que certains auteurs (dont Benveniste et Widengren<sup>119</sup>) ont pu le présenter comme une sorte de doublure de ce dernier, voire un de ses aspects, ce qui explique qu'il puisse être qualifié de *drujəm jayništō* « meilleur destructeur de *Drug* [démon du Mensonge] » (Yt. 11,3), se voyant par le fait même attribuer une fonction et un mérite traditionnellement considérés comme l'apanage du dieu solaire.

Ce dieu défenseur de la parole et de la justice est *Sraoša*. On se souvient, en effet, des relations particulièrement étroites qu'il entretient avec la notion de \**huwačah-* [av. *hvačah-*] « détenteur de la bonne parole », reconnue inséparable de la figure de l'*yvan-*, ce type du « jeune homme héroïque » dont *Sraoša* nous est présenté comme le modèle dans le *Srōš Yašt* (Y. 57,13)<sup>120</sup>. Cette connexion est d'ailleurs particulièrement soulignée par le verset suivant (Y. 57, 14) du même hymne, qui souligne que ledit *Sraoša* est directement associé à ce type du juste *'hvačah-* [= v.-ir. \**huwačah-* « détenteur de la bonne parole »].

Bien plus, tout comme *Wastyrdži*, *Sraoša* accorde son soutien au déshérité : avant même de le présenter, ainsi que nous venons de le voir, comme le « meilleur destructeur de *Drug* [démon du Mensonge] », le *Yašt* 11 le qualifie, dans le même verset (Yt 11, 3), de « meilleur protecteur du pauvre [*driyūm θrātō.təmō*] », ce qui ne peut que le rapprocher davantage du dieu Miθra « que, fidèle à l'enseignement de l'*Arta* (av. *Aša*), le pauvre, dépouillé de ses droits, invoque à son secours, les mains tendues (*yim driyūšcīt ašō.ṭkaēšō apayatō havāiš dātāiš ustānazastō zbayeiti avaiṇhe* [Yt 10, 84]) ».

D'autre part, dans le *Yašt* qui lui est consacré, le *Yašt* 11 [dit *Srōš Yašt Hāδōxt*], *Sraoša* se révèle organiquement indissociable de toute action

---

<sup>118</sup> IĒSOJa, IV, 55.

<sup>119</sup> E. Benveniste, *The Persian Religion according the Chief Grek Texts*, Paris 1929, pp. 91-93 ; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala 1938, p. 320.

<sup>120</sup> Cf. plus haut.

salvatrice de la parole sacrée, en particulier de l'*Aršuxδō vāxš* « verbe judicieusement prononcé » dont il est dit (*Yašt* 11, 3) qu'il sera « le plus victorieux dans la conflagration finale<sup>121</sup> [*aršuxδō vāxš yāhi vərəθrajaqtəmō*] » ; ces prières mettent celui ou celle qui les prononce à l'abri de tout danger, notamment (*Yašt* 11, 4) « lors des traversées de grands cours d'eau ou aux bifurcations des chemins [*apqm vā nāvayanqm paiti pərətūš pavθqm vā paiti vīčarənā*]. On peut en conclure que *Sraoša* est le dieu des chemins et le protecteur des voyageurs. C'est là, du reste ce que confirme le rôle essentiel qu'il joue dans les rites observés durant les trois jours qui suivent un décès et pendant lesquels l'âme du défunt se libère peu à peu du monde terrestre. Précisant que *Sraoša* est considéré alors comme son protecteur, Darmesteter (*ZA* II, 152) ajoute: «Aussi toutes les cérémonies religieuses, célébrées durant cette période pour le bien de l'âme du mort, sont-elles accomplies "pour la satisfaction" (*xšnūmainē*) de *Sraoša* ». Il est particulièrement intéressant, d'ailleurs, de noter que, la troisième nuit, l'âme du défunt se retrouve justement « aux bifurcations des chemins [*pavθā vā paiti vīčarənā*] » (*Yt* 24, 54) et que c'est manifestement grâce aux prières récitées durant toute cette période "pour la satisfaction" (*xšnūmainē*) de *Sraoša* qu'elle peut alors entreprendre la grande migration qui va l'amener à rencontrer sa *daēnā* [son moi spirituel] avant de s'élever vers le paradis.

N'est-ce pas là un trait qui confirme que *Sraoša* a bien été un patron des voyageurs et un maître des chemins, ce qui ne peut que le faire apparaître plus clairement encore comme le prototype probable de *Wastyrdži* ?

Il importe néanmoins de ne pas oublier que *Sraoša* n'est au fond qu'un prête-nom mazdéen, le résultat d'une tentative de réassimilation subreptice, entreprise par un clergé mazdéen confronté au phénomène de l'insubmersibilité du culte de Miθra et comprenant que, plutôt que de chercher à éradiquer l'indéfectible ferveur populaire qui entourait le dieu, il était préférable, pour lui, de la détourner à son profit en introduisant, dans la pratique de la religion qu'il contrôlait, une figure divine suffisamment semblable à Miθra pour que les fidèles pussent l'y reconnaître, mais tout de même apte à se laisser domestiquer et « reformater » dans le cadre nouveau où elle devait s'intégrer dans la plus stricte observance de la vertu principale qu'elle était censée désormais symboliser et qui se trouvait à présent inscrite dans l'appellation même de *Sraoša* qui lui était attachée : la subordination et l'obéissance.

Même ainsi retouchée, la copie ne pouvait que renvoyer à l'original.

---

<sup>121</sup> C'est-à-dire, comme chacun sait, le grand combat de la fin des temps qui débouchera sur le triomphe définitif de l'*Arta*.

C'était là, d'ailleurs, vraisemblablement le but visé par les nombreuses coïncidences textuelles qu'on pouvait observer, non seulement entre les hymnes, mais même entre les titres qui leur étaient respectivement réservés. C'est ainsi, par exemple, que *Sraoša* et *Miθra* ne partagent qu'avec le seul *Ātar* leur titre de *Raθaēštar-* « guerrier » et qu'ils ont le monopole d'un qualificatif particulièrement éloquent, *bāzuš.aojah-* « au bras puissant », qui traduit la spécificité de leur activité démonicide (et, originellement, draconicide).

Il est toutefois un point sur lequel le clergé mazdéen ne pouvait céder en dépit de toutes les concessions qu'il était prêt à faire : précisément, celui de l'arme. Prêter à *Sraoša* la même massue qu'à *Miθra* eût été une véritable abdication, une capitulation sans conditions. C'est là pourquoi, dans l'Avesta, *Sraoša* n'est pas doté directement du *vazra* (la « massue » de *Miθra*, qui, étant la réplique du *vajra* du *Vṛtrahan* védique, remonte directement à l'arme du Draconicide igné-solaire originel), mais d'un instrument similaire, évoqué par le biais d'une épithète exocentrique appliquée à son porteur : *darši.dru-* (« *Sraoša* ») à la puissante arme contondante en bois [au génitif : *Sraošahe darši.draoš*, cf. par ex. Y. 3, 20, Y. 4, 23, S. 1, 17]).

Dans la mesure où rien ne nous permet de penser que les Alains ont pu être influencés par le mazdéisme, n'est-il pas clair que, si les informations essentielles que l'Avesta nous fournit sur *Sraoša* (et, en particulier, sur les liens qui rattachent ce dieu à la théologie de la parole sacrée indo-iranienne) nous permettent de le considérer comme une sorte de version avestique de *Wastyrdži*, cela ne signifie nullement qu'il doive être tenu pour son ancêtre direct ? Comme on l'a vu, *Sraoša* représente la copie, retouchée et « normalisée » par le clergé mazdéen, d'un original célèbre, le dieu *Miθra*, que le zoroastrisme a, par ailleurs, systématiquement tenté d'éradiquer parce qu'il le tenait pour un rival, aussi dangereux que haïssable, de leur dieu suprême *Ahura Mazdâ*. Et si un hymne à *Miθra* a tout de même fini par être intégré à l'Avesta aux temps plus œcuméniques du syncrétisme, il est loin, si important soit-il, de rendre justice à la stature considérable de ce dieu et ne nous offre de lui qu'une image comportant de sérieuses lacunes dont certaines se trouvent, par chance, partiellement comblées par les textes dédiés à *Sraoša* dans le recueil sacré. C'est là ce qui fait toute leur importance.

Mais cela n'empêche pas *Sraoša* de rester la copie, imparfaite et remaniée, d'un original qui, même s'il nous est parvenu sous une forme fragmentaire, n'en demeure pas moins le seul prototype authentique de *Wastyrdži* et l'unique modèle dont il procède: le dieu *Miθra*.

## The mythical roots of Narts' naming

(Summary)

The etymology due to Abaev of *wac-* « saint » seems to have definitely been agreed on for about 50 years. This term which appears as the first member in the name of *Wastyrdži* « saint George » is supposedly related to old-iranian *\*wāč-* (*vāk-*) «Word». However this etymology sets a serious problem. It implicitly presupposes that the noun *\*wāč-* «voice, (holy) word» passes evidently through to the adjective «saint *qua* possessing the holy word ». Though such a semantic sliding of the object (word) towards its possessor is rather unlikely, even on a diachronic point of view, since this language does not lack various specific means to realize it, by derivation or composition. As the ossetic word *wac-* « saint » cannot obviously be related to the first one, therefore its origin can only be an old-iranian adjectival compound offering *\*\*wāč-* or *\*\*wāčah-* as a second member, so to say an exocentric possessive. But how could it be linked to a second member since it does not have any initial segment?

By means of what can be called the *Sako-Scythian apheresis*, i.e. a phenomenon which played a prominent part in the history of most Scythian and Saka languages and their derivatives, but which has been until now well undervalued, particularly in ossetic. As a general rule, it resulted in eliminating totally the first syllable of the said words, especially when it began with *w-* or *h-* (in particular *wa-*, *wi-*, and *hu-*, *hau-*). Such has been for example, in the area affected by this phenomenon in the Steppo-Iranian world, the evolution of the prestigious old-iranian theonym *Wispati* «the Holy Lord» which accounted as one of Mithra's major epiclesis and which worked in a pair with its feminine variant *\*Wispaθnī* «the (holy) Mistress of the house».

As far as *Wispati* is concerned, the apheresis of *wi-* led to an intermediary stage *\*Spati*, which gave way to two possibilities:

- either the epenthesis of an anaptyctic vowel giving birth to *\*Səpati-Sapati*, a form which later resulted in *\*Səbadi-Sapadi*, due to the voicing of intervocalic consonants: this happened to the name of a god first transcribed in Greek as *Sebazios-Sabazios*, the cult of which, initially from Thrace, must have obviously coincided in the beginning with the cult of Mithra;

- or the use of a prothetic vowel: *\*Spati* > *\*Aspati*. Related to this variant are the Scythian prototype *\*Aspadi*, presupposed in common slavonic *\*Ospod'* (still used in russian *Ospod'*) « Holy Lord », as well as through the regular metathesis (*sp* > *ps*, later *fs*) the Ossetic theonym *Æfsatī* which designated a god of hunting, acting as Master of the wild beasts and converging originally to the primitive *Wispati-Mithra*; the same applied to the noun *Æfsīn* «Mistress of the house», permanent title of Satana in the Cycle of Narts and etymologically the perfectly feminine matching of the Ossetic word *Æfsatī-Wispati*, as it is not related to Old-Iranian *\*Xšaiθnī*, as usually agreed, but to *\*Wispaθnī* «the (holy) Mistress of the house ».

However, the *Sako-Scythian apheresis* did not only concern *wi-* (or *wa-*, etc.), but also *hu-* (or *hau-*, etc.). The origin of the Ossetic word *wac* « saint » is precisely a

prototype initially containing *hu-* as a first member, i.e. the Old-Iranian exocentric possessive *\*huwačah-* «possessing the right word», perfectly witnessed in its Avestan variant *hvačah-* (same meaning). And it plays such a prominent part in the Avesta that it can only be regarded as an essential notion in Mazdeism. Herein it is always used with the qualificatives *hu-manah-* «possessing the right thought», *huyaoθna-* «behaving well» and *hu-daēna-* «having a good *daēnā-* [either *personal religiosity*, "*spiritual ego*", or *religion generally speaking*]») and applies to the faithful one, also named in Mazdeism *Ašavan-* (< Old-Iranian *Artāwan-*) who can be defined as «the Just man who took *Arta's* (av. *Aša-* «the Right-Order») side against the Evil Spirit (and who will thus be received amongst the Blessed ones after his death). Moreover, through a careful reading of the Avesta, notice can be made that this adjective *hvačah-* (<old-iran. *\*huwačah-* «possessing the right word») and the three above-mentioned are often associated to the noun *yvan-* «young man, young hero». The original meaning of this group can be best explained with the help of a famous passage of the *Haḍōxt Nask* (H.2,11) by the description of what happens to a human being immediately after his death: by the end of the third night following his death, his soul feels wrapped into a perfumed breeze and it seems to him that comes to meet him, in the guise of a fifteen-year-old girl, the most beautiful creature he had ever seen. Not only does she tell him that she is "his own *daēnā* [*personal religiosity*, "*spiritual ego*"]", but also informs him of his physical look from now on: designating him as *yvan-* «possessing the right word» (*hvačah-* < old-iran. *\*huwačah-*), she thus reveals to him that, not depending on the length of his earthly life, he already returned to the condition of a *young man*, i.e. the paradisiac age of the mazdean (and old-iranian) eschatology, which corresponds also to the age of fifteen years she looks, as his *daēnā*. And that is how he will enter the paradise of immortal *Ašavans* (< Old-Iranian *Artāwans*). As soon as he was born, it has thus been in his nature to take part in the big cosmic fight of the *Arta* (av. *Aša* «the Right-Order») against the Evil Spirit and for this reason he may join the Blessed ones after his death.

It appears clearly that this exemplary *yvan-*, this *hvačah-* («possessor of the right word» etc.) young man in fact corresponded to the ideal pattern of the *Artāwan* (*Ašavan*): it was as if the religious tradition in a way already gave to such Right man during his lifetime the paradisiac youth which he would receive after his death when joining the already dead (thus immortal) «*Ašavans* [= *Artāwans*]. This fact explains why, as an earthly *Artāwan* (*Ašavan*), as a Right man who took *Arta's* (av. *Aša* «the Right-Order») side against the Evil Spirit, this *yvan-hvačah-*, young hero «possessor of the right word» stands on almost the same level as not only the chief actors of the mazdean eschatology, but also some of the main characters in fundamental myths belonging to a period quite earlier than zoroastrism: he shares indeed his title as *yvan-* «young hero» with *Sraoša* (inseparable from the fight for *Arta* [av. *Aša*] «the Right Order») and *Kərəsaspa* (hero in one of the most important versions of the fundamental cycle related to the intermittent reactualization of victory upon the primordial Dragoon). And his physical look compares him to the human hypostasis of the god *Tištrya*, who appears as «a bright, clear-eyed fifteen-year-old hero, etc.» (Yt. 8,13) : if we remember that the Daemon *Apaōša* (<*\*Apa-wšt* «"the Confiner of the waters»)

defeated by this god is the same as the Iranian homolog of the Vedic daemon-dragon *Vṛtra* (« the Confiner »), we can see how were drawn the hidden features linking the character of the *yvan-* «young hero» of the Avesta, so frequently associated to the qualificative *hvačah-*, to the mythological strata traced back to the times of the Indo-Iranian community.

If we take into account the extreme antiquity of the thematic group including the *yvan- hvačah-* young hero « possessor of the right word », we can obviously extract old-iranian *\*huwačah* (av. *hvačah-*) from the sequence « right thoughts, right word, right deeds, right religion » corresponding to the mazdean norm and consider it as independant, if only by the mere fact that it was kept in the ossetic *wac* without any related notion.

If so, the reason for this is obviously the tight link between the semantic content of the adjective *\*huwačah-* and what can be named *the Theology of Speech and Truth*, which embodied the very heart of the Old-Iranian religion.

It is well known that truth-worshiping was one of the main characteristics in the religion of ancien Iran as it can be noticed everywhere. First of all in the myth of Yima's downfall, the first king who lost possession of the triple royal *xwarnah* because of having fallen into the spirit of lying (Yt. 19,34).

As we know, the same applied to the Scythian and Saka world and Herodotus (IV,68) gives us a remarkable information thereupon. Among Scythians, the most sacred oath was taken in front of the royal fires (obviously corresponding to the well-known three categorial fires of the classical Iran and indissolubly linked to the triple royal *xwarnah*). But perjury had bad effects on the king's health and in case the king would fall ill, the soothsayers had immediately to look for any perjurer.

There is necessarily a clear link between this idea of the almost cosmic value of the word and the concept of the world at the basis of the semantic content of Old-Iranian qualificative *\*huwačah* (av. *hvačah-*) « possessing the right word ». As this concept undeniably took root in very remote times, it seems indispensable to outline the groundwork on which it lies, namely what could be named an Indo-Iranian theology of the Holy Speech; such a theology can only be revealed through Vedic texts, because although the Avesta gives us sometimes essential elements for rebuilding the Indo-Iranian primitive religion, information it presents thereupon are too fragmentary and vague so as to give us a clear idea of how the original \*\*[= indo-ir.]*Wāč-* (« Holy Speech ») works.

Now the Vedic Holy Speech must be approached beginning with a very simple question: what makes the great Goddess-River *Sarasvatī* also become a Goddess-Speech?

To this end, we need to understand the real function of the Vedic sacrifice which alone gives us an image of the Indo-Iranian prototype at the basis by definition also of the primitive Iranian sacrifice.

The aim, supposedly achieved by this daily sacred procedure, was to ritually reactualize the release of the cow-waters confined by the daemon Confiner (*Vṛtra* alias *Vala*) in its cavernous jail. This was an operation full of cosmic meaning since this release, whose success depended on the sacrifice, was supposed to coincide with the

sunrise and required in particular that ritual water and milk be metamorphosed into these confined cow-waters as they exactly were when freed and that the *soma* they contained be transmuted into the seminal emission of the primitive Savitar, i.e. the primordial Arya.

The Vedic religion designated under several names the sacred semen resulting from the transfiguration of the sacrificial *soma*; most often it was called *indu* « the secreting elixir (litt. the drop) », but particularly in the *Rgveda* we find another much revealing name: *saras* « the fluid ». Knowing that this transmuted *soma* precisely represents the equine semen carried by the cow-waters of the Goddess-River (i.e. equivalent to Old-Iranian *xwarnah*), it does not seem adequate to translate merely, as usually done, by « waters », « lakes » or « reservoir » the said noun *sáras*, basis of the theonym *Sarasvatī*: the word « fluid » is more suitable since, on the one hand, it corresponds to the first meaning of *sáras* and, on the other hand, it may refer to the true nature of the said liquid which is indeed a sacred seminal fluid. It therefore becomes highly desirable to translate the name of *Saras-vatī* as « the Rich-in-fluid ». Since Indo-Iranian times the image of "cows" as an aqueous-milky medium in which the sacrificial *soma* is incorporated (and which will be metamorphosed into the waters of the Goddess-River precisely as soon as the said *soma* is transmuted into sacred semen), can apply to the officiatings' prayers as a mystic correlate of the flow bearing the *indu* alias *sáras*: obviously the assimilation of the holy word to the said cow-waters explains why the goddess-river *Sarasvatī* ended in becoming, in a parallel way to *Vāc*, the goddess of the holy Speech.

Studying the theology of the Vedic holy Speech led us to this essential disclosure. Let us sum it up in a simple sentence: the holy Speech can be designated by the noun *Sarasvatī* only because the sacred semen it contains is no other than the *sáras*, the "seminal fluid" the great Goddess-River owes its name to.

Knowing that, in the religion of ancient Iran, the equivalent to *indu* « the secreting elixir » supposedly resulting from the magic transfiguration of the *soma*, was named *xwarnah*, from the transmutation of *hauma*, we can now translate this axiom in Old-Iranian terms: if by merely having fallen in the spirit of lying (i.e. *Drug's* spirit, the daemon Deceit) Yima definitely lost possession of the triple royal *xwarnah* and if any perjury related to an oath taken in front of the fires of the Scythian king was bound to hurt him (as it endangered the integrity of his *xwarnah* which was embodied by these fires), this is obviously due to the fact that the primitive Iranian religion and the Vedic priests strictly drew the same connection between the notions of *sacred semen* and holy Word.

No doubt anyway that this Theology of the Holy Speech shared by the Vedic India and the ancient Iran was founded on a unique concept of the world: the human being is involved in the cosmic fight between the two antithetic fundamental principles which are, on the one hand, Rectitude (the Right-Order: ved. *Rta*, old-iran. *Arta*) and on the other hand the daemon Deceit or Untruth (ved. *Druh*, old-iran. *Drug*). We can then weigh the very coherence in the concept of the world which is at the basis of the Theology of the Old-Iranian Holy Speech and forms the very ground where is implanted the mysterious thematic group appearing in the Old-Iranian

adjective *\*huwačah* (av. *hvačah-*) « possessing the right word ». It helps understanding in a better way wherefrom comes the organic link between it and the notion of *Arta* making clearer the assumed direct connection between the "right word" it refers to and the possession of *xwarnah*.

Since the underlying meaning of the adjective *\*huwačah-* (av. *hvačah-*) « possessing the right word » is clearly linked to the thematic group related to a true *theology of the right word*, whose roots are grounded deep into the remote times of the Indo-Iranian community, it is essential that a strict distinction, on an etymological as well as semantic point of view, be made between ossetic *wac* « saint », precisely related to this adjective *\*huwačah-* « possessing the right word », and its homonym *wac* « news [initially "wording"] », which simply comes from the Old-Iranian noun *wačah-* (av. *vačah-*) « spoken word ».

In other respects there is an obvious link between *wac* « saint » and one of the holiest words in the cycle of Narts, the noun *Wacamongæ* (digor *Waciamongæ*) where it designates a magical cup supposedly making by itself its way to the lips of Narts who, respecting the truth, claim only personal heroic deeds when speaking during ritual banquets. In an attempt to determine the source of this word, it is essential that we take into consideration the oldest form of its first part, as it appears in its digor variante *Waciamongæ*, i.e. *Wacia-*. Clearly, if *wac* « saint » originates from Old-Iranian *\*huwačah-* (av. *hvačah-*) « possessing the right word », *wacia-* which is tightly related to the former (if only on a semantic point of view, since it is a true *categorical imperative* in ancient Iran: respecting a perfect correspondance between the word and the truth), apparently comes not from *\*wačya*, as according to Abaev (*IÉSOJa*, IV, 30), but from *\*huwačya-*. As Old-Iranian *\*wačya* is an acting noun related to *wačah-* (av. *vačah-*) « spoken word » and therefore means « act of speaking », we can conclude that the compound *\*huwačya-* must be linked to the compound *\*huwačah-* in a same morphologico-semantic way and thus be translated as « the fact of being *\*huwačah-* (possessing the right word) », in other words « the capacity of possessing the right word »: « the right wording ».

The etymology of *Waciamongæ* appears then quite clear. The basic form conceived by Abaev, i.e. as to his transcription and interpretation *\*vāčya-āmānaka-* « divine indicatory », « divina revelatrix » (*IÉSOJa*, IV, 30), is obviously to be replaced by *\*huwāčya-āmānaka-*, a new prototype meaning « [the cup] assigned to the *right-wording*, i.e. to the capacity of *\*huwačah-* (possessor of the right word) ». As far as its voiced *right-wording* is concerned, it should preemptorily be analysed with the help of what is, as we know, the keystone of the Indo-Iranian religion: the « theology of the holy Speech » in which accordance *\*\*wāč* appears as the medium (« the liquid carrier») of the sacred semen, fount of fertility, abundance and victory, symbolized in the sacrifice by *\*\*sawma* (whence Old-Indian *soma* and Old-Iranian *haoma*) and which the Vedic priests called (amongst other names) *indu* « the secreting elixir » and ancient Iran *xwarnah*.

Thus the link between the cup *Waciamongæ* and the hero *\*huwačah-* (possessor of the right word) is totally organic: this cup is only intended for the « possessor of the right word » because it contains the precious sacred semen supposedly resulting from



the sacrificial beverage, i.e. the *xwarnah*. But this theologeme necessarily leads to a corollary: only if he keeps his word away from demoniac lying and therefore clear and suited to bear the sacred semen, can the hero *\*huwačah-* (possessor of the right word) keep the said semen - in other words the *xwarnah* - and renew it by means of sacrifice (we must keep in mind that the name of the ritual banquet - digor *kuvd* - also means «prayer»). Those who mendaciously claim heroic deeds are excluded from the dignity of *\*huwačah-* (possessor of the right word), because of their lie and find themselves in the same situation as Yima after failing to keep truth: they are no more worthy of *xwarnah*.

Surprisingly enough the etymology relative to *wac* and *Waciamongæ* herein explained may help attempts to decipher a term seemingly paired with the said *Waciamongæ*, i.e. *Nartamongæ*, possibly allowing us to approach the origin of Narts' name.

If we take *Waciamongæ* as a pattern and postulate that a perfect parallelism does exist between it and *Nartamongæ* and, facing the prototype *\*huwāčya-āmānaka-* «[the cup] assigned to the *right-wording*, i.e. to the capacity of *\*huwačah-*» at the basis of *Waciamongæ*, we set a prototype with the same initial term *hu-* (supposedly later eliminated by the *Sako-Scythian apheresis*) *\*hunarta-āmānaka-*. Though as an mere hypothesis it leads us to an Old-Iranian abstract *\*hunartāt-* (many a time attested by Avestan *hunarētāt-* «ability, skill, value, know-how) necessarily derived from the adjective *\*hunar-* «able, competent, gifted». However at the basis of this intermediary prototype *\*hunarta-āmānaka* does not lie the noun *\*hunartāt-* but a synonym formed out of another abstract suffix (*-θā-* instead of *-tāt-*) related to an Old-Iranian basic form *\*hunar-a-* originally meaning «capacity of being *\*hunar-* ("hunarty")". Consequently the primitive state of the compound was *\*hunarθā-āmānaka-* meaning «[the cup] assigned to "hunarty", i.e. to the capacity of being *\*hunar-*». And precisely this suffix *-θā-*, which initial abstract value held on well into the first part of the said compound, developed diachronically the mark of *Sako-Scythian* plural in *-ta*, at the origin of the Ossetic plural in *-tæ*. In other words, if we disregard the fossil meaning kept in the compound *\*hunarθā-āmānaka-* «[the cup] assigned to "hunarty"», the form *\*hunarta* semantically evolved on a specific way passing from its original meaning of "hunarty" i.e. «capacity of being *\*hunar-*» to the meaning of «group of people being part of the category "hunarty", then to a new pluralizing semantic categorial value testified in Narts' name, *Nar-tæ* and originating from the same prototype *\*Hunar-θā-* (> *\*[hu]nar-ta-* > *\*[hu]nar-tæ*), this time with a new meaning «the *\*hunars* (i.e. the Narts)».

Particularly interesting is the fact that in this investigation the adjective *\*hunar-* at the basis of this prototype *\*hunarθā-* undeniably digs its roots into the very ancient and most hidden strata of the Old-Iranian religion. This is proved by the two derivatives which took its place in Avestan: on the one hand *hunairyānk-* «skilful, capable, expert» applied to *Tištrya* under its appearance of a «fifteen-year-old hero» and to Mithra when described as a «skilful warrior», i.e. to both sacred images of the exemplary *yvan-*, this young man *\*hvačah-* «possessor of the right word» (etc.), symbol of the earthly *Artāwan* (*Ašavan*); on the other hand *hunaravant-* «skilful,

capable, expert », a highly holy qualificative that the Avesta only applies to the (good) *daēna* (personal religiosity, "spiritual ego" (V.19, 30) and to the goddess *Čistā* « religious Wisdom » which is, as we know, the same as *Daēna*, personification of the Religion. In both cases, it concerns the cardinal thematic group related to the involvement of the Right man aiming at *Arta*'s triumph (av. *Aša*) against the injurious deeds of the evil Spirit named *Angra Mainyu* or *Drug*.

The investigation concerning the adjectives *hunarjānk-* and *hunaravant-* « skilful » allows us to ascertain a real semasiological convergence between Old-Iranian *\*hunar-* (at the basis of the Narts' name and with these two qualificatives as derivatives) and the deep semantic content of Old-Iranian *\*huwačah-* (av. *hvačah-*) « possessor of the right word » on which is based the ossetic word *wac* « saint ». Undoubtedly such a coalescence between *\*hunar-* and *\*huwačah-* (av. *hvačah-* « possessor of the right word ») can be explained by the very tight link connecting both to the concept of *Arta* (av. *Aša*) and *Artāwan* (*Ašavan*). A mere confrontation would be enough to make it certain, using both names which were brought nearer, *Waciamongæ* and *Nartamongæ* (which in fact describe the same magic cup) and a third one, the structure and meaning of which are analog: *Ærdamongæ*. In the cycle of Narts, this word designates a magic cauldron which may start bubbling when a true hero gives an exact account of his heroic deeds. Its first member is obviously linked to the very old semantic content of ossetic *ard* which before setting on the present meaning « oath » certainly meant « true word » as in one of the frequent use of the prototype *arta* « the right Order ». By comparing the prototypes of these three mythological words we bring to light the obvious semasiological coincidence between their first members:

- *\*huwāčya-āmānaka-* - « the [cup] intended for the *right wording* »
- *\*hunarθā-āmānaka-* « the [cup] intended for the "hunarty" »
- *\*arta-āmānaka-* - « the [cauldron] intended for the *true word* (or *veraciousness*)».

Obviously here is the absolute evidence that people who conceived the cycle of Narts kept in mind the indissociability between *\*huwāčya-* «*right wording*», i.e. the capacity of being *\*huwačah-* (possessing the right word), *\*hunarθā-* i.e. the capacity of being *\*hunar-* (skilful, valuable) and the notion of *Arta* (av. *Aša*), not only in its metaphysical meaning of « Right-Order », but also in the meaning of « *right-wording, truth, true word* » kept by the ossetic *ard* « oath ».

Is not it clear that direct reference to *Arta* (av. *Aša*) in the initial member of *Ærdamongæ*, a compound semantically and syntagmatically parallel to *Waciamongæ* and *Nartamongæ*, can only confirm the relevance of a reconstruction and interpretation as propounded in the present investigation concerning their first respective members and consequently the rightness of the new etymologies submitted regarding ossetic *wac* « saint » and Narts' naming?