

# NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies:  
*Epic, Mythology & Language*



Vol. I

№1

2002



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ  
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ  
ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА

INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES  
CENTRE D'ÉTUDES RUSSES ET EURASIENNES

# NARTAMONGÆ

Revue

d'Études Alano-Ossétiques:

*Épopée, Mythologie & Langage*



Allon-Iron

Irtasænty Zurnal:

*Épos, Mifologi æmæ Ævzag*

2002

---

Vol. I

№ 1

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ  
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ  
ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА

INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES  
CENTRE D'ÉTUDES RUSSES ET EURASIENNES

# NARTAMONGÆ

The Journal  
of Alano-Ossetic Studies:  
*Epic, Mythology & Language*



Журнал  
Алано-Осетинских Исследований:  
*Эпос, Мифология и Язык*

2002

---

Vol. I

№ 1

Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw – Paris

**The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies**

is a new academic institution devoted to the scholarly study of Culture, History and Languages of Ancient Iranian Nomads of Eurasia. It was established in its present form by the Russian Academy of Sciences as a part of its North Ossetian Branch in Vladikavkaz.

The Abaev Centre's Periodical,

**NARTAMONGÆ**

The Journal of Alano-Ossetic Studies:

*Epic, Mythology & Language,*

is published twice a year in collaboration with the Centre d'Études russes et eurasiennes of Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.

Current rates for subscriptions for the volume (calendar year):

Institutions \$ 50 p.a.

Private individuals \$ 35 p.a.

Students \$ 20 p.a.

(Please add \$ 12.00 postage for non-Russian addresses)

Single issues of the NARTAMONGÆ may be purchased for \$ 25.00. For further information on how to pay or for any other questions, please contact:

RUSSIAN FEDERATION, 362040, Republic of North Ossetia-Alania, VLADIKAVKAZ, Prospect Mira,10. The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies

## **NARTAMONGÆ**

The Journal of Alano-Ossetic Studies:  
*Epic, Mythology & Language*

---

*General Editors:*

**François CORNILLOT** (Director of the Centre d'Études russes et eurasiennes, Paris)

**Vitali GUSALOV** (Director of the Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies, Vladikavkaz)

*Co-Editors:*

**Agustí ALEMANY** (Professor of Classical Philology of Universitat Autònoma de Barcelona)

**Yuri DZITTSOITY** (Professor of Ossetic Studies of South Ossetian State University)

*International Advisory Board:*

**Françoise BADER** (Professor of E.P.H.E, Paris)

**Georges CHARACHIDZÉ** (Corresponding Member of Institut de France)

**Gadži GAMZATOV** (Member of Russian Academy of Sciences)

**Jean KELLENS** (Professor of Iranian Studies of Collège de France)

**Gilbert LAZARD** (Member of Institut de France)

**Alexander LUBOTSKY** (Professor of Indo-European & Indo-Iranian  
Studies of Leiden University)

**Yuri VOROTNIKOV** (Corresponding Member of Russian Academy of Sciences)

## CONTENTS

ПРЕДИСЛОВИЕ (FOREWORD) .....	VII
<i>V. I. Abaev.</i> The Ossetes: Scythians of the 21 <sup>st</sup> Century.....	XI
<i>D. S. Raevsky.</i> Scythian Cultural Clichés: Aspects of Interpretation.....	1
<i>Fr. Cornillot.</i> Les racines mythiques de l'appellation des Nartes .....	11
<i>A. Alemany.</i> The “Alanic” Title * <i>Bayātar</i> .....	77
<i>Yu. Dzhitsoity.</i> Ossetic <i>fydaʒ</i> and OPrs. <i>dušjāra-</i> .....	87
<i>D. Testen.</i> The Amyrgian Scythians and the Achaemenid Empire.....	93
<i>Т. Н. Пахалина.</i> Скифо-осетинские этимологии.....	101
E. BENVENISTE’S CENTENARY..... 107	
<i>Fr. Bader</i> (Essay) .....	109
<i>G. Lazard</i> (Essay) .....	120
<i>E. Kuryłowicz</i> (Recension) .....	129
<i>E. Benveniste</i> (Letter) .....	132
SELECTED NARTÆ TALES .....	133

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Вниманию читающей публики впервые представляется международное академическое издание, посвященное эпосу, мифологии и языку осетин и их непосредственных предков и родственников – скифо-сакских и сармато-аланских племен древности и средневековья.

Идея данного журнала вызревала долго и непросто, несмотря на тот очевидный факт, что потребность в нем ощущалась самым широким кругом исследователей не только в области специального алано-осетиноведения, но и шире - истории, культуры и языков древних иранских кочевников Евразии. Означенная область знания является важной и неотъемлемой частью международных индоевропейских и иранских штудий. Но исторически сложилось так, что специализированных академических институций и периодических изданий, посвященных комплексному и систематическому исследованию богатейшего историко-культурного наследия «степных иранцев» и тем более их современных наследников – осетин – просто не существовало. Сказанное вовсе не означает, что при этом не существовало и блестящих образцов исследований в этой сфере: во второй половине XIX и на всем протяжении XX вв. в странах Европы и Америки творили свои основополагающие труды представители уникальной плеяды ученых, и эти труды сегодня представляют собой вершинные достижения мировой скифологии и алановедения. И все же, если рассматривать состояние дел в этих науках в исторической перспективе и с учетом повседневных реалий, приходится признать: тенденция к их постепенному перемещению в сторону иранологической «периферии» налицо. Между прочим, на эту досадную тенденцию обратил внимание один из выдающихся иранистов XX века кембриджский профессор Илья Гершевич: “Iranian Studies cover so wide and varied a range that in conferences devoted to them Ossetology never receives its fair share. It is a branch of Iranology that would fill by itself many a day of conference, furthering insight through discussion of its peculiarities. Insight needs to be sharpened into the Alanic, Sarmatian and Scythic origin of the Ossetes, into both the archaic and the innovative features of their language, and into their literature, both the modern and the remote” (East and West, Vol. 41, Nos. 1-4, p.353).

В этом отношении предлагаемый журнал, конечно же, не является исчерпывающим ответом на все накопившиеся проблемы. Это всего лишь первая попытка собрать под одну «крышу» исследования, проводимые в академических и университетских центрах разных стран, и, таким образом, постараться приблизить эти исследования к тому естественному средоточию, к которому они так или иначе тяготеют: к языку, эпосу и мифологии осетин - «скифов XXI века».

Первый выпуск журнала по необходимости соответствует инаугурационному жанру: мы сознательно пошли по пути переиздания написанного много лет назад



труда такого корифея иранских и скифо-сакских штудий, как проф. В. И. Абаев. Он знал об идее нашего журнала на самых ранних этапах ее возникновения и весьма одобрительно на нее откликнулся. В этой связи следует вспомнить имена также ушедших от нас уже упоминавшегося проф. И. Гершевича, проф. Э. Полеме и проф. Р. Эммерика. Они с большой заинтересованностью ждали выхода первого номера "Nartamonga" и даже намеревались быть ее друзьями и авторами. Сейчас мы имеем грустную привилегию почтить их светлую память первой книжкой нашего журнала.

В какой-то мере роль «повивальной бабки» для "Nartamonga" сыграл объемистый том "Studia Iranica et Alanica" (Serie Orientale Roma, Vol. LXXXII, Rome, 1998), подготовленный одним из авторов этих строк и любовно изданный выдающимся иранистом наших дней проф. Герардо Ньюли. Появление этого тома, помимо всего прочего, стало примером того, каким плодотворным и привлекательным может быть международное сотрудничество в такой области, как скифология и алано-осетиноведение.

...Огромный, очень беспокойный и подвижный скифо-сакский мир, много веков назад занимавший огромные пространства бескрайних степей Евразии, нашел свое тихое пристанище в маленькой стране под названием Осетия-Алания. Эту страну с востока на запад пересекает величественный горный хребет Центрального Кавказа. Но в названиях самых высоких вершин, бурных рек и даже маленьких живописных лугов осетины сохранили воспоминания о своей эпической истории. И вот – журнал из Осетии-Алании, как свидетельство этой истории. Как далекое и вечное эхо...

Виталий ГУСАЛОВ,  
Франсуа КОРНИЛЬО

*Дзауджыхъæу/Владикавказ – Париж*

---

## FOREWORD

Here to the reader's attention is presented for the first time an international academic publication about epics, mythology and language of the Ossetes and their direct ancestors and relatives – Antiquity's and Middle Ages' Sako-Scythian and Sarmato-Alanian tribes.

The idea of this new periodical has been maturing for a long time and with some difficulty, although its requirements were recognized by large circles of research workers dealing not only with Alano-Ossetology but also with History, Culture and Languages of Eurasia's ancient Iranian nomads, in other words, with a whole sphere being part and parcel of the international Indo-European and Iranian studies. And yet, for some historical reason, there were neither special institutions nor periodical publications devoted to the systematic studying of Steppe Iranians', and all the more their Ossetic descendants', extremely rich cultural heritage. That is not to say there were no remarkable studies in this field, on the contrary: during the second half of the XIXth and the whole XX century several eminent representatives of a unique pleiad of European and American scientists wrote some fundamental works and those works constitute nowadays Scythology's and Alanology's highlights. None the less, by observing the position of those sciences both in its historical perspective and from the angle of everyday life one must recognize the existence of a clear tendency to drive them back to Iranology's "periphery". Moreover that annoying tendency was pointed out by the one of XX century's most outstanding Iranists, Cambridge Professor Ilya Gershevitch: "Iranian Studies cover so wide and varied a range that in conferences devoted to them Ossetology never receives its fair share. It is a branch of Iranology that would fill by itself many a day of conference, furthering insight through the discussion of its peculiarities. Insight needs to be sharpened into the Alanic, Sarmatian and Scythic origin of the Ossetes, into both the archaic and the innovatory features of their language, and into their literature, both the modern and the remote" (East and West, Vol. 41, Nos 1-4, p.353).

Of course, from that point of view, the present journal cannot be an exhaustive answer to all accumulated problems. It is only a first attempt to bring together "under the same roof" studies carried out in different countries' academic and research centres and thus to draw them nearer the natural central point towards which they somehow tend: Ossetes' (as XXI century Scythians and Alans) language, epics and mythology.

Owing to the force of circumstances the first issue of the present journal belongs to the inaugural genre. That decided us to republish work written many years ago by such great figure of Iranian and Sako-Scythian studies as the late Prof. V. I. Abaev. He knew from the beginning about the idea of our journal and warmly approved of it. In connection with that, it is fitting to quote here the names of other departed personalities: Prof. Ilya Gershevitch (above-mentioned), Prof. E. Polomé and Prof. R. Emmerick. They waited with great interest for the publication of *Nartamongæ's* first number and even expressed the desire to appear among the journal's friends and authors. And now we have the sorrowful privilege to honour their luminous memory with *Nartamongæ's* prime issue.

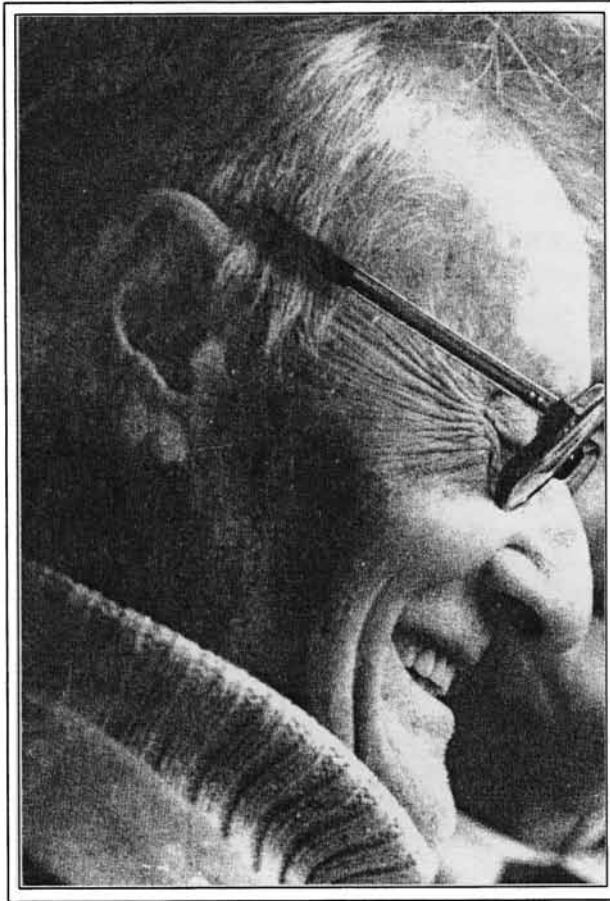
In some degree the midwife's part for *Nartamongæ's* birth was played by the bulky volume "Studia Iranica et Alanica" (Serie Orientale Roma, Vol. LXXXII, Rome, 1998) prepared by one of the authors of these lines and kindly published by the eminent Italian Iranist Prof. Gherardo Gnoli. By the mere fact of its appearance this book gave a clear indication of how productive and attractive may be international cooperation in such a sphere as Scythology and Osseto-Alanology.

...Occupying many centuries ago the immense spaces of Eurasia's boundless steppe, the huge, turbulent and tumultuous Sako-Skythian world found a quiet place of refuge in a little country named Ossetia-Alania. From orient to west across that country goes the majestic chain of the Central Caucasus. And in the names they gave to the highest summits, boisterous rivers and even little picturesque meadows the Ossetes conserved the memory of their epic history. And here comes a journal from Ossetia-Alania, like an evidence about that history. Like a remote and eternal echo...

François CORNILLOT,  
Vitali GUSALOV

*Paris – Vladikavkaz / Dzæwdžygæw*





Vassilij Ivanovič ABAEV  
(1900 2001)

**THE OSSETES:  
SCYTHIANS OF THE 21st CENTURY**

The Scythian people did not disappear from the face of the earth without leaving a trace. If we look at an ethnographic map of the Caucasus, which is a patchwork of more than forty different nationalities, we find in the central part a small group of people, known as the Ossetes.

It was established long ago that the Ossetes are in no way related to their Caucasian neighbours. Immigrants from the steppes of South Russia, they are descendants of the Alani (Alans) who, according to Josephus - a Jewish scholar and historian of the first century A. D. - were a Scythian tribe living in the vicinity of the Don and the Sea of Azov.

During the great migrations of the fourth and fifth centuries A.D., some of the Alans moved across Europe as far as France and Spain. The French name *Alain* and the English *Alan* date from that period.

The remaining Alans made their way from Eastern Europe to the foothills of the Caucasus, where they established what was for the times a powerful feudal state. They were converted to Christianity in the tenth century, and during the Middle Ages they maintained active relations with Byzantium, Georgia and Russia.

The Mongol invasion and the campaigns of Tamerlane were a disaster for the Alans: one part of the population was annihilated in the incessant wars; another fled to Hungary, where they were known as the "As" and retained their ethnic individuality for another several hundred years. A third part joined in the expeditions of the marauding Mongolians and was dispersed in foreign lands.

The Alans who remained in the Caucasus took refuge in the narrow passes of the central regions.

One cannot help comparing the vast territory between the Altai in the east and the Danube in the west, which had been the home of the Scytho-Sarmatian tribes during the last millennium of the pre-Christian period, with the handful of narrow ravines which was all that was left to the Ossetes in the 18th century A.D.

Here, indeed is food for thought about the reverses of fortune! At Pitsunda, on the Black Sea coast, a little grove of pine trees is all that remains of a once-enormous forest. Fate dealt similarly with the ancient Scythian world, which is now reduced to a tiny group of Ossetes, lost in the Caucasian mountains.

Two priceless treasures of their remote past have, nevertheless, survived - their language and their folklore.

The Scythians themselves left no written texts. But Greek epigraphic inscriptions dating from the period when the Scythians occupied the lands north of the Black Sea contain hundreds of Scythian and Sarmatian common nouns.

As eminent an authority as the Russian philologist Vsevolod Miller and also specialists from other countries have convincingly demonstrated that knowledge of the Ossetic tongue makes interpretation of these inscriptions easier and that they can in fact be considered as examples of the language of the ancient Ossetes.

A number of words still used by the Ossetes, such as *farn* 'prosperity', *æxsar* 'military prowess', *ændon* 'steel', *ældar* or *ærdar* 'lord, master', *limæn* 'friend', *furt* 'son', *fidæ* 'father', *sag* 'stag', *sær* 'head', *stur* 'big', are easily recognized in these inscriptions.

Modern Ossetic also provides the key to the meaning of many names on the map of the region between the Black Sea and the Sea of Azov. The names of the

Don, the Dnieper and the Dniester are easier to understand, for example, when we know that in Ossetic - and in this language alone - the word for 'river' is *don*.

Traces of the Scythian world as evident as those found in the language of the Ossetes are also to be found in their folklore, and more particularly in the heroic epics which, like other peoples of the Caucasus, they still relate. The heroes of these epics are a race of warriors known as the *Nartæ* (Narts).

## OSSETIC NARTÆ TALES

### *I. Cycles, Subjects, Heroes.*

In epic and mythological studies it is established that the epic poem passes through several stages in its formation. To begin with we have an incomplete collection of stories with no connections between them, arising in various centers, at various times, for various reasons. That is the first stage in the formation of the epic. We cannot as yet name it such. But material is in the process of preparation, which, given favourable conditions, begins to take on the outlines of an epic poem. From the mass of heroes and subjects a few favourite names, events and motives stand out, and stories begin to crystallize round them, as centers of gravity. A few epic centers or cycles are formed. The epic enters the stage of cyclic formation.

In a few instances, not all by any means, it may then attain a third stage. Cycles so far unconnected it may be, more or less artificially are united in one thematic thread, and are brought together in one consistent story, forming one epic poem. A hyper-cyclic formation, if one can use such a term, takes place. It may appear as the result of not only uniting several cycles, but as the expansion of one favourite cycle, at the expense of others, less popular. This is the concluding epic phase.

The transfer to that phase is frequently the result of individual creative efforts. For instance, the creation of the *Iliad* and the *Odyssey* from previously scattered epic cycles of the Greek tradition are attributed to the blind poet Homer. Karelo-Finnish runes were taken up in the second, multi-cyclic phase, and Lönnrot alone gave them the finished aspect of the poem *Kalevala*.

In the last century, at the dawn of the collecting of the Tales of the *Nartæ*, it seemed that only unconnected tales were preserved in the memory of the people. But during the gathering together of material, the outlines of a monumental, multi-thematic, but complete epic, with clear features of genealogical cyclic formation began to emerge more clearly.

It appeared that the main heroes consisted of family relatives, covering four consecutive generations; that they were united in three families; that they bore the common name of the *Nartæ*, and what is specially important, this term «*Nartæ*» was in turn formed as Ossete family names, and must therefore place the heroes in the relationship of members of one family, one heroic stock.

The dividing of the Tales of the *Nartæ* into cycles presented no difficulties.

They simply asked themselves to be so divided. The stories, with no constraint, easily grouped themselves round a few of the main heroes and events.

However, if on the one hand in the Tales of the *Nartæ* we have a clear example of the cyclic stage, with epic features, on the other hand they contain many survivals of the beginning stages of the epic: the development of the subject within each separate cycle is not entirely free from contradictions and inconsistencies, and one clearly feels that the threaded-together episodes and motives, grouped around one hero or event, had previously a separate and independent existence, and that the story-teller found no compulsive need to remove these contradictions, and maintain a strict story plot.

In the Tales of the *Nartæ* four central cycles take shape:

1. The origin of the *Nartæ* (*Wærxcæg*, his sons *Æxsar* and *Æxsærtæg*).
2. *Wyryzmæg* and *Satána*.
3. *Soslan*
4. *Batrax*.

Also of importance, if not in scale, then in significance, appear the cycles dealing with cunning *Syrdon*, and magical *Acæmæg*.

But besides these fundamental cycles, we have three-quarters of a score of independent plots, and independent heroes: *Totrax*, *Aræxcaw*, *Sæwai*, *Sybalc*, *Ajsana*, and others. One cannot always ascertain whether the «little cycles» are fragments of previously existing larger ones, or whether, on the other hand, we find before us the scattered stories, on the way to the formation of another cycle.

Taken as a whole, The Tales of the *Nartæ* astound us with their richness and variety of subject material. If one does not count classic mythology and epics, then one will scarcely find anywhere else such riches.

The plots of the tales are extremely varied, but certain of them one may count typical: the struggle against giants, the campaigns for plundering cattle, the hunting adventures, the struggle between *Nartæ* family members and separate heroes, usually on the basis of blood feuds; the competition among the heroes for a woman's favour, and the winning of a bride, the travels in the Underworld beyond the grave (in the *Soslan* cycle) and the struggle against the gods dwelling in the heavens (in the *Batrax* cycle).

According to variants written down from the best story-tellers, the founder of the *Nartæ* was *Wærxcæg*. He had two sons - *Æxsar* and *Æxsærtæg*. In my article «An attempt of a comparative analysis of the legends about the origin of the Narts and the Romans» I tried to show that fundamentally behind the story of the twins *Æxsar* and *Æxsærtæg* lies the totemic myth of the origin of the tribe as a wolf, entirely analogous to the legend of *Romulus* and *Remus*.

The name of the progenitor of the *Nartæ* - *Wærxcæg* is none other than the ancient Ossete word meaning «wolf» (from the Ancient Iranian \**varka*-). The legend of the descent of the *Nartæ* from a wolf leads to the circle of wide-spread totemic myths, characteristic of one of the earlier stages in the development of human society.

The *Nartæ* descended from the daughter of the water-god - *Dzerassæ*. This connection of the *Nartæ* with the water element, and its overlords, the *Donbetyrtæ*, passes persistently through the whole epic. *Batraz*, through his mother, and *Syrdon*, through his father, are also children of the water. It is indubitable, that in the epoch of the creation of the epic, the Alans lived in the neighborhood of the sea, or some great rivers, since in the small mountain rivers of modern Ossetia it is decidedly impossible to find a place for the *Donbetyrtæ*, with their wide kingdoms, and luxurious palaces. There are constant reminders of this in the tales about the sea.

The *Nartæ* were divided, according to most variants, into three families: *Æxsærtæggatæ*, *Borætæ* and *Alægatæ*. In the attribution of separate heroes to this or that family, we observe a great muddle on the part of the story-tellers, but by comparing and analyzing the variants we can establish that the famous heroes *Wyryzmæg*, *Satána*, *Xæmyc*, *Soslan* and *Batraz* were descendants of *Æxsærtæg*, and therefore must have belonged to the *Æxsærtæggatæ* family. Representatives of the *Borætæ* family are found in *Buræfærnyg* and his seven sons. About the heroes of the *Alægatæ* family there is no firm tradition in the epic. The division of the *Nartæ* into separate and often mutually hostile families seems an obvious pointer to their tribal structure, and so strongly reminds one of the division of ancient Scandinavian epic heroes into three famous tribes, fated to great glory and suffering.

The twins motive, repeated twice in the cycle (*Æxsar* - *Æxsærtæg*, and *Wyryzmæg* - *Xæmyc*) has the widest distribution in folk-lore.

In certain variants of the Tales of the *Nartæ*, *Dzerassæ* marries her husband's father, *Wærxæg*. From this episode wafts the archaic breeze. That simply is an undoubted echo of group marriage, where all the men of the group have access to all the women of another. Survivals of early forms of marital relationships are found in other cycles of the Tales of the *Nartæ*, headed by the *Satána* - *Wyryzmæg* cycle to which we now turn our attention.

If anyone asked me what is the most remarkable thing in the *Nartæ* epic, I would answer without a moment's thought: the image of *Satána*. Women figure in many epics, but we would search in vain in any other kind of epic for a woman's image of such power, of such significance, of such a sweeping scale, of such vitality as the Nart *Satána*. In many epics women are also given a great role. But in spite of all that, they remain for the most part the bearers of purely feminine or family principles, which in the final account limit their sphere of activity. Therefore, in other epics one heroine could easily take the place of another, without damage to the psychological and artistic truth. The Nart *Satána*, however, could not possibly be replaced at any time by anybody, and it would be equally impossible to remove her from the epic without feeling the yawning gap left behind.

The sphere of her activities is not the narrow circle of love and family relationships, but the life of the folk as a whole. One could imagine the *Nartæ* without any one of its heroes, even the greatest, but one couldn't imagine them without *Satána*. Does this not explain the fact that nowhere in the epic do we find mention



of the death of *Satána*? She is immortal, or, more precisely, she is alive until this day, while the whole *Nartæ* people survive.

*Satána* is the mother of her people, the center of attention of the *Nartæ* world. All thread lead to her, without her participation and advice no one significant event could take place. She it was who brought up the most famous heroes - *Soslan* and *Batraz*, not being their natural mother. She it was, wise and knowing the future, who rescued them at the most difficult moments. She it was who opened the hospitable doors of her home, when the *Nartæ* were overtaken by famine and hunger. Her generosity, and the abundance of her board have passed into the proverb «Our hostess is a real *Satána!*», and that is the highest praise for a woman in the mouth of Ossetes.

*Satána* is a powerful sorceress. She can summon up blizzards, storms and sunshine, understand the language of the birds and beasts, and can, if she so wishes, take on the form of an old hag, or a seductive young woman, and glancing in her «heavenly mirror» she can see all that is happening on the earth around.

To show that *Satána's* image comes straight from the matriarchal epoch is merely to batter at the open door. The obvious features of the matriarchal order are sown abundantly in all ancient epics - in the *Kalevala*, the Irish sagas, and the *Edda*. But the existence of such a monumental figure as *Satána* in the *Nartæ* epic itself has special historical significance.

The fact is that the Alani (Alans), were one of the Sarmatian tribes. Sarmatians, according to the evidence of ancient authors, were distinguished among other tribes by the marked features of the matriarchy, and a high social situation of their womenfolk. Pseudo-Skilak names them «*gynaikokratumenoi*» - that is to say «governing by women». We shall make no mistake if we say that, from the point of view of social typology, the Alan *Satána* is the blood-sister of the Sarmatian queen *Amaga*, the Scythian *Tomiris*, or the Massagetian *Zarina*.

Rationality, endurance, resourcefulness in moment of danger - such are the distinguishing features of the oldest of the *Nartæ*, *Wyryzmæg*. In generosity and hospitality he is the fitting partner for his wife *Satána*. Their mutual relationships are imbued with unchanging love and care.

As in the case with *Wyryzmæg*, so especially his wife *Satána* appears episodically through whole cycles of stories. Every such episode brings out a new line in their characteristics, and forms an image of high artistic power, integrity and fullness. In one theme after another *Satána* and *Wyryzmæg* appear as the central figures, and this gives us the right to speak of a special cycle dealing with this famous married pair.

The stories of *Wyryzmæg* and *Satána* are deeply shaded, and overgrown with much later accretions about the first human or heavenly couples. The myth about *Wyryzmæg* and *Satána* leads us into the circle of primitive myths about the origin of the gods, of mankind, and of human tribes. This is supported by the fact that the birth of *Satána* is tied up with the birth of the first horse, and the first dog. Indeed,

the expressions «eldest horse» and «eldest dog» are not to be understood otherwise than as «progenitor of horses» and «progenitor of dogs».

For mythological presentation it is usual and in the order of things, that the first earthly horse sprang from the heavenly one, and likewise the first earthly dog - from one in heaven. A people of horse and sheep-breeders, shepherds, hunters and warriors, as we know the ancient Alans and *Nartæ* to have been, must have valued and loved their horses and dogs above all other domestic creatures. It is no wonder that they introduced precisely these into their myth of the origin of mankind, for they belong together.

With the person of first and best of women, *Satána*, is coupled the appearance of the first and best of drinks - beer, the favourite beverage of the Ossetes. Ethnographical and linguistic data point to the antiquity and exceptionally widespread nature of the culture of beer among Ossetes. The Ossete word *æluton* for fabulous food or drink, originally meant 'beer of special brew', and is related to the North German word for beer *alut*, and can be compared with the English *ale*, and the Finnish *olut*.

Therefore we shall hardly be mistaken if we express the conviction that the *Satána* and *Wyryzmæg* cycle, behind its everyday themes, conceals old mythological seeds of legends about the origins of human tribes, and of the gods. Going further, the image of *Satána*, and the part which she plays through the whole epic, allows us to assert that this legend arose under the conditions of a not then out-lived matriarchal world-outlook. This last circumstance may serve as a certain starting point for the dating of the given cycle. Many researchers note the existence of undoubted ties between totemism and the matriarchy. In any case the latter is not younger than the former. If we attribute the *Wærxæg* cycle, with its totemic nucleus to the first half of the first millennium before our era, then we can scarcely count the primitive mythological nucleus of the *Wyryzmæg* and *Satána* cycle as later than that.

Did there exist some kind of ancient tie between the first and second cycle? That is not clearly apparent to us. The succession of the generations *Wærxæg-Æxsærtæg-Wyryzmæg* seems to speak of such a connection, but that succession may have been attached later, in the form of a "genealogical cyclic formation".

In the course of its long existence in the mouths and memories of the people, the *Nartæ* tales and their themes underwent, it stands to reason, not a few changes and variations, of which many are lost irredeemably. If the ancient Alans had a written literature which would have fixed the Tales of the *Nartæ* in various stages of their history, we should have had extremely interesting material for assessment of the evolution of their epic motives and subjects. But now we unfortunately have no such material available.

Sometimes it happens, nonetheless, that versions not preserved by the given folk themselves, are found among their neighboring tribes, where they in their time were known through the usual migration of folk-lore themes. Fortunately in

the *Satána* cycle, we have such an occasion. Just as Herodotus preserved for us many themes of the *Nartæ* epic in Scythian customs and traditions of the fifth century before our era, so the Armenian historian Movsēs Xorenac'i in the legends which he recorded about the Alan queen Sat'inik, fixed a few themes in which one may recognize the modification of *Nartæ* themes from the *Satána* cycle.

In this same cycle there are also a few subjects and motives which we can touch on only in passing. The theme of a hero who died in his youth, and returns from the world beyond the grave to his father, to perform with him wonderful exploits, and then go back to the kingdom of death, belongs to a number of the most popular in our epic. It is met with also in *Totraç* cycle.

The adventure of *Wyryçmæg* in the Cyclop's cave relates to a now well-known migratory subject with the widest circulation. The antiquity of this theme is evidenced by Homer's story of *Odysseus* and *Polyphemus*. Similarly the myths about *Prometheus*, and the *Argonauts*, in their subject matter, closely connect ancient Greece with the Caucasus.

The story of the Cyclops, apart from Ossetes, is in evidence among Megreles, Kabardians, Daghestanis and Chechens. Moreover, the Polyphemus motive is known among European peoples. The Caucasian variants stand incomparably closer to the Greek than European ones do. V. Miller's work "Caucasian stories about Cyclops" is devoted to a comparative study of a selection of these tales.

The invention of beer served as the subject of an epic song not only among Ossetes. The twentieth rune of the *Kalevala* is devoted almost entirely to that remarkable event. *Osmotar* appears as the first woman who brewed beer from barley, and added honey to it.

However little in common, at first glance, there may be between the profoundly human and real image of the Nart *Satána* and the misty-mythical figure of the Finnish *Osmotar*, they nonetheless come from one source - from the most ancient myths about the origin of the natural elements, peoples, and gods. Such is the cycle of *Satána* and *Wyryçmæg*, outstanding in the Tales of the *Nartæ*.

*Satána* appears as mother and mistress of the home - not only in the narrow family circle, but among the whole tribe. When famine and hunger overtake the *Nartæ*, *Satána* opens her hospitable doors, and feeds the folk, young and old, from her prepared reserves. The woman's managerial role shown here, as the keeper and distributor of the tribe's resources is interesting in the highest degree, and important for the portrayal of early forms of society of the matriarchal type.

The third cycle about *Soslan*, is distinguished by the richness of its subject matter, and the popularity of its central hero. On Ossetian soil, the name *Soslan* is in evidence from the XIII century on: the Ossete chief David *Soslan* was the husband of the famous Georgian queen Tamara.

In the *Nartæ* epic *Soslan* (*Soçyryço*) occupies a most prominent place, and appears as one of the favourite heroes. In *Soslan* and *Batraç* cycles, more than in others, there appear truly heroic super-human, warrior motives. But in distinction

from *Batraz*, a hero of unconquerable strength, and honest straightforward action, *Soslan* in battle against most powerful enemies, readily resorts to all kinds of trickery and cunning, while with the weakest and defeated enemy he is stern and pitiless. He is portrayed in a specially unseemly light in the episode of his fight with *Totraz*, son of *Albeg*.

In Digor variants his usual epithet was *nəramon*, which means 'stormy, indomitable'. Evidence of his popularity and deeply national character is found not only in the epic itself, but in many local tales connected with his name, especially in Digoria. Many ancient tombs there are spoken of as his. They also have stones upon which he is supposed to have sat. One of their summer festivals is named after *Soslan*. The rainbow in Digor is called «*Soslan's bow*», as in Persian it is called «*Rustam's bow*». In one story everyone is recommended to take steps to ensure that his deceased relatives receive a comfortable place to watch the final fight between *Soslan* and *Totraz*, which occurs in the after-world beyond the grave.

The figure of *Soslan* served as the subject of a special mythological study by G. Dumézil, entitled «*Myths of the Sun*».

«Of course,» says Dumézil, «not every feature, not every deed performed by *Soslan* bears a sunny character. Like all kinds of gods, who in time become heroes of a story, he united about his person many legends of various origins. But his cycle alone among the circle of Nartæ tales gives a whole row of themes, and fundamental ones at that, in which the sun-like nature of the hero appears in full glory».

First of all - his birth. Being born from a stone is a feature readily attributed to sun-gods. From the rock was born the sun-god *Mithra*. He also is called «born-of-stone».

*Soslan's* sun-like nature is further shown by his marriage to a daughter of the Sun.

In a range of themes, telling of the struggle of *Soslan* with his enemies, it says that he achieved victory at mid-day: again a feature of a sun-god, since he attains the zenith of sunny power at midday.

The theme of his struggle against *Mukara*, son of *Tar*, especially in some variants, strikingly reminds one of the wide-spread myth about «the stealing of the Sun».

An evil being, concealed beneath the ice is an obvious symbol of the cold winter. The hero, wrestling with this evil being becomes a symbol of the Sun. In the *Nartæ* epic these two are *Mukara* and *Soslan*.

Even more obviously and directly «*The Wheel of Balsæg*» leads us into the circle of Sun-myths. It comes to its end in water, in a few variants - the Black Sea, which means in the West. There are some variants where *Balsæg's* Wheel acts in accordance with the bidding of the daughter of the Sun, offended by *Soslan*.

In the Digor version of this story, the Wheel is named after *Oinon*. This name is a corruption of John (Johan), and St. John is associated successively with the Sun cult, and his festival falls in with the midsummer solstice of the Sun. In Digoria, at the place of the supposed grave of *Soslan*, near the village *Nar*, there was celebrated every summer, around the day of St. John the Baptist, «the festival

of *Soslam*, when rams were slaughtered in honour of the hero, and they preyed to him to send down good weather. The connection of our hero with the Sun cult is thus firmly supported.

The fact that the Sun-hero is slain in the struggle against the Wheel, a symbol of the Sun, does not surprise anyone who knows with what twists and turns, and along what unexpected lines themes develop in folk-poetry, and how often is affirmed there the dialectic law of the unity of opposites.

Many similar examples could be brought, for folk myth creation fears contradiction less than anything. In the complicated image of *Soslan* are united various different features, and most often, maybe, contradictory ones. But if in that image there are features with a clear mythological meaning, then they are those of a sun-hero.

*Soslan*, the old «heathen» sun-god, battles with *Oinon's* Wheel, i.e. St. John's Wheel, the new Christian «god» of the Sun, and dies fighting.

Exactly likewise the heathen god of thunder *Batraz* struggles with the Christian god of thunder *Wacillatæ* (Elias) by whom he also is slain. In both cases the victory rests with the new Christian god. Thus when *Soslan* compels the Wheel to name itself after him, and not after *Oinon* (or *Balsæg*) we see through that transparent symbolism, that we are fighting to decide who shall remain master of the Sun.

Among the most interesting episodes of the *Soslan* cycle we find the journey of our hero to the kingdom of the dead. This, as we know, is one of the most ancient epic themes, as is witnessed by the monuments of world literature.

The *Narte* description is distinguished by the great concreteness and liveliness in the telling of the fates of people who in their earthly lives performed good or evil deeds. In this, as always, the scenes of torment and deprivation stand out much more variedly and vividly than the scenes of blessedness. While in the Greek myths we find descriptions of the torments of two or three sinners, here before us pass a whole procession of pictures portraying rewards for good, and more especially, punishments for evil deeds of every kind.

The moralizing tendency with which these descriptions are imbued is very touching in its naivety. We see here which benefactors are accounted specially praiseworthy, and which defects are most condemned. Generosity, hospitableness, justice and marital and maternal love - these bring blessedness in the other world. On the other hand a burdensome fate awaits the mean, the quarrelsome, the thievish and the lustful and lascivious.

The description of the world beyond the grave, with all its wonders, is repeated in the same exact way in the ceremonial formula devoted to the deceased one's horse.

The bride-price paid by *Soslan* for the daughter of the Sun represents a variation of a very wide-spread motive concerning marriages, which depended on the fulfillment of difficult assignments by the bridegroom.

Special mention must be made of *Soslan's* coat made out of scalps. Vs. Miller had already shown that this theme comes from Scythian times, and reflects the Scythian custom described by Herodotus: «Scythians cut off the heads of

those they slay in battle, and bring them to their chieftain; only those warriors who bring an enemy's head have a right to share in the booty. Afterwards they scalp the heads in the following fashion: they make a circular incision above the ears, and tear off the skin, by shaking the skull vigorously by the hair. With the aid of a bull's rib they scrape off surplus scraps of remaining fat and later soften the dried skin by crumpling it between their hands. When this is done, they use it as a wiping cloth for their hands, and hang it in their horse's bridle. In this way they win praise, for the greater number of such wipers a Scythian had, the greater was his honour and glory. Many of them made themselves cloaks of these human scalps, sewn together in the style of a shepherd's coat».

The Alans carried on this tradition of the Scythians. «These Alans boast of nothing so much as the slaughter of someone or other, and in the form of war-trophies, instead of decorations, hang the scalps cut from the heads of the slain on their war-horses» (Ammianus Marcellinus).

We see in this example something which was once a living custom, an everyday occurrence, which in succession goes over into folk-lore, and is preserved as a folk-lore motive.

In the *Soslan* cycle we can show yet once more a clear example of such a transformation: thus that which with the Scythians was a living custom becomes with the Ossetes a theme for their *Nartæ* epic. We have in mind *Soslan's* horse at his funeral - slain, and stuffed with straw. G. Dumézil points to the great similarity of the horse sacrifices among the Scythians and the Ossetes, and particularly when comparing them brings in a story by Herodotus, how they stood the stuffed corpses of horses around the grave of a Scythian chieftain, intended to accompany him in the world beyond. They slit them open, remove their internal organs, and then stuffed them with straw, and sewed them up again. In this manner they stood them, with supports, around the grave. Can one then, Dumézil asks, separate these funeral horses of the Scythians, on which the chieftain would travel in the other world, and the funeral horse of *Soslan*, on which he returns to the world beyond the grave?

So these ancient customs, long since gone out of use, get woven into folk-lore themes and motives, and live on through millennia.

Parallels between themes in the *Soslan* cycle and Scythian habits can serve in the absence of other data for the approximate dating of a few existing parts of that cycle; obviously the origin of those parts must relate to a time not later than 5<sup>th</sup> century B.C.

The dawn of the Iron Age, with its metallurgy, put in man's hands new instruments of labour, and new weapons of war. The man of those times is imbued with belief in his own strength, in the might of his armaments, in the irrepressible oreole of military glory. Then in exchange for the hero-wizard and sorcerer, we get the hero-warrior-knight.

But the ancient ideology of sorcery and magic does not die out all at once. It tries to maintain its position under the new conditions. As a result we get a type of

hero in whom warrior-like qualities are allied to cunning - that type of cunning which to ancient understanding meant sorcery. In the Ossetic language the word *xin* means 'cunning' and 'sorcery', hence we get the expression *xin æmæ kalæn* which means 'cunning and sorcery'.

*Soslan* personifies just this traditional stage. He is shown already clothed in the qualities of a hero-warrior, but along with them goes the image of a clearly defined hero-sorcerer. These features remain throughout his whole life. *Soslan* and *Batraž* both pass through a tempering procedure, but *Batraž* is tempered in the furnace of a smith - the normal «technology» of the Iron Age. *Soslan*, however, is tempered in wolf's milk - a clear totemic piece of magic. The important feats achieved by *Soslan* fall under one scheme: he begins as a hero-warrior, and ends as a warrior-magician.

The hero-warrior with outlived features of a hero-sorcerer, is presented as if it were a transitional stage from the purely shamanistic form to the purely knightly. According to Engels, when war becomes the normal function of social life, and military leaders give tone to the formation of social ideology, then a new type of epic hero is born: a hero of unconquerable strength, crushing his enemies with his knightly power, with no admixture of cunning or magical craft. Such a hero in the Tales of the *Nartæ* is *Batraž*, the son of *Xæmyc*.

Along with the heavy hyperbolism, in the description of his person and his deeds, he is often led beyond earthly bounds, beyond what is humanly achievable, and is carried up beyond the world of the *Nartæ*, as a being of special order - a super-man, a demi-god. Along with *Soslan*, and to a greater degree than he, *Batraž* bears within himself a mythological form, where primitive cosmic powers still gather, for which the usual outer shell of the ordinary, though epic hero is too frail and ephemeral. The impress of the miraculous, the super-human, is noticed throughout his whole life - his birth, his feats, his death. The final battle of *Batraž* with the heavenly powers places him the host of titanic warrior-gods, besides the Greek Prometheus, and the Caucasian Amiran.

In the *Batraž* cycle, as in others, we must distinguish a few independent theme-lines, which later in the process of cycle formation are united round one name. Among the most ancient elements of the *Batraž* cycle we must include mythological elements. The mythological nucleus of this series, as has been successfully shown by G. Dumézil, presents the image of thunder-god. Superhuman, mythical features so strongly stand out in *Batraž* image, that there is no reason to doubt its mythological foundation. Around this mythological nucleus have grown up a series of epic-hero themes and subjects of another origin, out of which the most popular has become the favourite one of tribal life, namely feuds and blood-revenge.

Fierceness is a characteristic feature of all gods of thunder, and this is a personal trait of *Batraž* to a high degree. He not only has the features of lightning, but of storm. Let us remember how he blew off the ashes from the burnt garments of the *Nartæ* women, or how from the breath of his dead body tens of heavenly powers perish.

It may appear to be a contradiction, that the thunder-god *Batraž* should struggle against the thunder-gods of the Christian era, among whom was counted St. Elijah (*Wacilla*). But that contradiction is of the same type as the struggle of *Soslan*, the Sun-god, with the Sun symbol - The Wheel of *Balsæg*. It in no way refutes, but rather supports the mythical thunder-god nature of *Batraž*, because the fight goes on, as we think, between gods of two epochs, the heathen one represented by *Batraž*, and the Christian one by *Wacilla* (St. Elijah).

The struggle of Christianity with pre-Christian cults left its mark on many folk-epics of Christian peoples: on the Russian folk-tales (*Dobrynjya* and the Snake, etc.), the German sagas («Twilight of the Gods» etc.) and the Irish sagas.

The *Nartæ* epic in the main is pre-Christian, but in the dramatic episodes of the death of *Batraž* and *Soslan* is reflected, so we think, the struggle between old heathenism and new Christianity. The heathen demi-god *Batraž* perishes in the struggle with the Christian God, with Christian angels, and St. Elijah (*Wacilla*). Especially interesting is the episode of the installing of *Batraž*'s corpse in the crypt of St. Sophia, that is the chief shrine of Byzantium, from which the Christian belief came to the Alans. We shall scarcely make anything out of this episode, if we do not admit that it symbolizes the capitulation of the heathen world before the new religion, while the resistance which the already lifeless *Batraž* put up to this, is merely an indication of the stubbornness of the previous struggle.

The connection between *Batraž* and the heathen cults of the Scythians and ancient Aryans is supported by several direct parallels drawn by G. Dumézil. The ceremony of the casting of *Batraž*'s sword into the sea compares with the cult of the sword among the Scythians and the Alans. The bonfire of «a hundred wagon-loads of coals» into the middle of which *Batraž* goes to become tempered before the trembling *Nartæ*, recalls the grandiose annual construction of a fire of «a hundred and fifty cart-loads of logs», which served the Scythians as a pedestal for their sword-god, round which were slaughtered their trembling war-captives.

In one tale recorded by G. Šanayev, *Batraž*'s sword acts itself as a thunder-god. «The story» says Šanayev, «asserts that *Batraž*'s sword was cast into the Black Sea». He adds that «when the lightning flashes from the west, Ossetes regard it as the gleam of *Batraž*'s sword, hurling itself out of the sea, against the heavens to destroy evil powers and devils.»

Behind the deduction of traits characterizing *Batraž* as a mythical symbol of thunder-god, there still remain in his cycle many motives which in their turn have wide parallels in world folk-lore. The clear parallel from Scythian customs to which Vs. Miller has drawn our attention, has great importance for the explanation of the motive of the miraculous cup *Wacamongæ* or *Nartamongæ* in the *Nartæ* epic. This cup raised itself to the lips of real heroes, telling of their campaigns, but remained motionless before braggers and boasters.

Here is what Herodotus tells us about the Scythians: «Once a year each regional chief at the festival ordered a glass of wine mixed with water, and all the



Scythians who had killed an enemy drank from this goblet. Only those who had not performed this service had not the right to touch it. They sat aside in shame; that was for them a great dishonour. As for those who killed a large number of foes, they drank from two goblets united together.»

Aristotle also mentions this : «The Scythians at one of their festivals do not allow those who had not killed one single enemy to partake of the cup going round.»

The closeness of the Tales of the *Nartæ* and the stories of Herodotus are striking. Both among the *Nartæ* and the Scythians the wine-cup served as an honorary reward for feats of battle, and to «distinguish real heroes». In connection with this G.Dumézil notes the role which the goblet plays in Scythian mythology. Four things, all made of gold, which according to Scythian belief fell from heaven, were the plough, the yoke, the axe and the goblet. It is also well-known what role holy drinks and goblets played in Indo-Iranian cults.

One of the central episodes of the *Batraŕ* cycle is where *Batraŕ* takes blood-revenge for his father's death. The classical motive of patriarchal-tribal custom, the blood-feud, not by chance occupied a leading place in the *Nartæ* epic. Speaking earlier about the specially lively aspects of this epic, we showed that one of the reasons for this likeness to life must be seen in the way that the social conditions which gave birth to this epic continued to exist for a long time, and to further nourish it, thus saving it from ossification, degradation and oblivion. The blood-feud motive entered the epic under the conditions of a patriarchal-tribal relationship, and, judging by other elements of the *Batraŕ* cycle, of extremely distant times. But those patriarchal-tribal relations, including the blood-feud, continued to exist and flourish in Ossete customs through many centuries. This is the reason why the story of how *Batraŕ* took revenge for the death of his father was, and remained one of the favourite and most popular episodes of the epic. Here is the reason why a whole series of *Nartæ* heroes besides *Batraŕ* also appear as avengers of their father's blood: *Totraz*, son of *Albeg*, *Acæmæz*, son of *Acæ*, *Qaitar* and *Bitar*, sons of *Soslan*. It is not by chance that the well-known folk epic, named «*Æfxcærdty Xæsanæ*» among the Ossetes, also has blood-revenge as its theme.

The severe, persistent and pitiless manner in which *Batraŕ* fulfills his filial duty as blood-avenger might appear repulsive to the modern reader, but one must take into account the fact, that this epic was composed in very cruel times, with very cruel and severe customs. *Batraŕ*'s actions are dictated not by mere caprice, but by the idea of duty. His revenge is the victory of justice, as it was understood in tribal conditions. It contains less of the arbitrary elements, and unjustifiable cruelty than, say, the revenge of *Kriemhild* in «Songs of the Nibelungen». Moreover, in it are found individual features of knightly nobility and magnanimity. Thus, when *Batraŕ* brings the hewn-off arm of the slain Lord *Sainæz* to *Satána* as a war-trophy, she then suggests that he should return it to his relatives, so that they may make an interment with due honours, which without the missing arm would be impossible, according to their customs. *Batraŕ* does so, without one word of protest.

Does not the cutting off of the Lord *Sainæg's* right arm contain the echo of an ancient custom? G.Dumézil shows the following parallel from Herodotus: «The Scythians bring to their war-god sacrifices not only of beasts, but of human beings. Human sacrifice is carried out in this way: from the number of prisoners they choose each hundredth one, and cut off his right shoulder including the arm. The hewn-off limb is then hurled in the air, and left to rest wherever it falls, the body being left in another place.»

This hacking off of the right arm appeared evidently among the Scythians, and among Ossetes, as a symbol of shameful dishonour for the enemy, depriving him of the right for honourable burial. The Ossetes' near neighbours from Georgia, the mountain-tribe Khevsur, had a custom of cutting off the right hand of the defeated enemy as a war-trophy. The number of hands hanging on the wall served as a measure of the prowess of the Khevsur warriors.

Numerous parallels between the *Batraž* cycle and Scytho-Alanic realities, as well as ancient customs, give us the right to assert that this cycle is quite original, and extremely old.

Let us now pass over from *Batraž* to *Syrdon* - a hero of an entirely different type. *Syrdon* is one of the favourite heroes of the epic. His popularity is no less than that of the most famous: *Satána*, *Wyryžmæg*, *Batraž*, *Soslan*. His name is in common use, signifying a cunning and skilful old fox, capable of all kinds of tricks, but in moments of difficulty able to rescue himself and others by means of his inventiveness and resourcefulness.

The Tales of the *Nartæ* are remarkable, by the way, for the great place which humour occupies in it. As the bearer of an essentially humorous character, do we see for the most part the Nart *Syrdon*.

He figures in all the cycles of the epic, preserving everywhere his unique individuality. In him there is nothing of the heroic power and spirit of *Soslan* and *Batraž*. His chief weapon is his tongue - sharp, poisonous and pitiless, bearing discord and dissension in all places. This weapon appears at times more dangerous and destructive than the swords and arrows of the strongest *Nartæ*. He chances to do the *Nartæ* some not unimportant services, but in most cases his evil turn of spirit prompts him to all kinds of crafty tricks, from which the *Nartæ* suffer sadly. Not without reason does the permanent epithet - *Narty fydbylyž* 'the *Nartæ's* evil genius' stick to him.

*Syrdon* is a were-wolf. He can, by merely wishing, change himself into an old man or a young girl. On one occasion he even changes into a hat. The red thread of hostility between him and *Soslan* runs through the epic, first to last.

*Syrdon's* father was a water-spirit, *Bæteğ*, or *Gæteğ*. By using his power as master of the waters for evil purposes, he was able to close the springs and cut off the *Nartæ* women from their water supply. In this way he compelled one *Nartæ* beauty to live with him, and from these compulsory relationships *Syrdon* was born. According to several variants the *Nartæ* for a long time did not recognize him as a member of their tribe, and

did not allow him in their villages. Only when he invented the twelve-stringed lap-harp, and presented it to the *Nartæ*, and captivated them with the sound of this wonderful instrument, did they take him into their midst.

*Syrdon* first hears of *Satána's* birth from *Džerassæ*, and uses this knowledge to put both *Wyryzmæg* and *Xæmyc* to shame. He began to shout about in the presence of the *Nartæ*, that *Xæmyc* had brought his wife with him to a feast of the *Nartæ*, hid in his pocket in the shape of a frog. As a result of this the daughter of *Bycentæ* left her husband, and *Batraz* was compelled to grow up with no mother.

At the tempering of *Soslan* in wolf's milk, *Syrdon* persuaded them to shorten the trough where *Soslan* was to lie, as a result of which his knees stuck up out of the magical milk, and were not tempered, which later on was to serve as the reason for his death.

When the *Nartæ* send their herd of horses into the kingdom of the powerful *Mukara*, *Syrdon* arranged things so that the fate of driving the herd there fell to *Soslan*, in the hope that in this way his old enemy will be killed. He also took the form of an old man, an old woman, and so on, to dissuade *Soslan* from saving the life of his old friend *Džex*, wounded during the siege of the *Xyž* fortress.

Having turned into a hat, *Syrdon* listened to the conversation between *Soslan* and his horse, and learned what it was that would lead them both to their deaths. This information he put to ill use in order to kill them. *Balsæg's* Wheel, defeated in the first struggle with *Soslan*, refused further fight, and even consented to destroy its master. But *Syrdon* stepped in again. Adopting the form of an old man, then an old woman, then a young girl, he persistently advised the Wheel not to kill *Balsæg*, but to battle against *Soslan* once more. Finally *Soslan* dies beneath an attack by the Wheel, and *Syrdon* cannot deny himself the pleasure of taunting his dying enemy.

According to a few variants, it was none else but *Syrdon* who poisoned *Batraz*, on the fatal day of his fight with the heavenly powers.

In the struggle between the *Borætæ* and *Æxsærtæggatæ* families he also, in a few variants, played the role of instigator.

When the *Nartæ*, tormented by hunger, are completely exhausted, *Syrdon*, having eaten well, with especial satisfaction strolls among the starving, with bits of *fizonæg* and fatty sheep entrails sticking to his whiskers.

Among the domestic animals, *Syrdon's* famous bitch stand out, in habit and in style well worthy of her master. *Syrdon* lives in a secret place, where it is difficult to find him. The entrance to his home is like a maze, a real labyrinth. Only by tying a thread to the bitch's leg and following it, like *Ariadne's* thread, could *Xæmyc* find his way to *Syrdon's* dwelling-place.

Major tales in which *Syrdon* plays the main role are few. Best-known as the story about his stealing of *Xæmyc's* cow. In one hungry year, when the *Nartæ* were compelled to slay their last cattle, *Syrdon* stole *Xæmyc's* well-fed cow. While the meat of the slaughtered cow was boiling in the cauldron at home, *Syrdon* appeared at the *Nartæ* meeting place and chaffed *Xæmyc* over his

loss. *Xæmyc* began to feel suspicious. He decided to make his way to *Syrdon's* home and see whether his cow was not there. With great difficulty, following the thread tied to the leg of *Syrdon's* bitch, he finds his dwelling. In the cauldron meat is boiling. Sitting round waiting are *Syrdon's* seven sons. On the floor lies the head of *Xæmyc's* favorite cow. Infuriated *Xæmyc* slays *Syrdon's* sons, chops them up, and throws them into cauldron instead. After he has left, *Syrdon* returns home, takes the meat from the cauldron, and with horror sees that it consists of the limbs of his sons. His grief is unbounded. Such great sorrow sublimates and ennobles the feelings of even an evildoer, or at least, of a mischief-maker, and we see that in the moment of terror *Syrdon* grows before us into a tragic figure, compelling our unwilling respect.

From the bones of the bent arm of his eldest son he forms the frame of a small harp, and adds to it twelve strings from the heart fibers of his other sons, and to the sound of this plucked chords, he pours out his paternal woe. Thus, for the first time there appears among the *Nartæ* the twelve-stringed *fendyr* or hand-harp.

Music is born on tragedy - such is evidently the thought behind this remarkable episode. The plaint of *Syrdon*, played on his harp, shook the hearts of even the sternest of *Nartæ*. They forgave him his past actions against them, and took him among their number, to live with them openly, on an equal footing.

When we try to trace the origin of *Syrdon's* image, there come to mind first of all well-known mythological types from many folk-stories - those hero-rogues or tricksters. Such a trickster or deceiver is a kind of anti-hero. His behaviour is often unsocial, even harmful to the community as a whole. This, as quite easily we see, is characteristic of many of *Syrdon's* actions. Along with this deceptive side, the trickster may have certain traits of a cultural hero, which again were not lacking in *Syrdon*; thus he was the first to prepare the lap-harp for the *Nartæ*.

*Syrdon* has brothers in the epics of European peoples - the Irish *Brikeriu*, and the Scandinavian *Loki*.

From this hero-trickster it is pleasant to pass on to such a radiant hero as *Acemæx*. Several themes and subjects in the epic are connected with his name.

The most interesting of these is the story of the wooing of *Agyyndæ*, and her marriage to *Acemæx*. In this tale *Acemæx* appears as a wonderful singer and musician, charming the whole of Nature with his flute-music.

This tale is found in several variants. Of these, one written down by Tujyanti Maxarbeg shows itself as a high creation of art. This was the variant we had in view when we wrote «The song of *Acemæx* occupies a special place in the epic. In it there are no scenes of cruelty or blood-letting which one meets in the other tales. It is foreign to the bitterest ideas of fate, the suffering which throws its shade upon the most important episodes in the history of the *Nartæ*. From start to finish it is imbued with sunshine, happiness and song, and is distinguished - disregarding its mythological character - by a brilliance and high relief of a psychological type, by the loveliness of its domestic scenes, by its abundant imagery, content,

and perfection of form, this Song of *Acæmæx* may rightly be regarded as one of the pearls of Ossetic folk poetry.»

Looking at this story, we may place *Acæmæx* in the ranks of famous spell-binding singers: in Greek mythology, in the Finnish *Kalevala*, in the «*Song of Gudrum*» from Scandinavia. Reading the description of the effect which *Acæmæx*'s music has on surrounding nature, we see that we are not dealing merely with a wonderful magical spell-binding song, but with a melody which has the very nature of the Sun. Truly, as a result of this sing, the eternal glaciers begin to melt, the rivers overflow their bounds, the bared slopes are covered with a carpet of grass, blooms appear in the meadows, bees swarm among them and butterflies too, bears wake up from winter sleep in their lairs and welcome the Sun. In short, before us lies a masterful portrayal of the coming of the Spring. The song welcomes the Sun and shares its power and activity.

Such a brilliant unity of micro- and macrocosmic elements in the motive of the marvelous singer are not found, as far as we are aware, in European Orpheus-type themes. *Acæmæx* appears as a Sun-hero, and his marriage to *Agwyndæ* seems nothing less than a myth of the coming of Spring.

Beside the heroes we have numbered, in the Tales of the *Nartæ* there appear in some episodes a series of personages, remarkable in many ways, but not standing as the central figures in epic cycles. Such are *Totrax*, the son of *Albeg*, *Aræxcaw*, the son of *Bedzenæg*, *Sæwai*, the son of *K'andx* and *Sybalc*, *Mærywydz* and others.

There are a few tales which cannot be related to one definite cycle, since there all the most notable *Nartæ* take an equal rightful share. Such, for instance, is the story of the struggle between *Æxsartæggatæ* and the *Borætæ* families, and the Tale of the Black or Gold fox.

The *Nartæ* epic concludes with an interesting account of the extinction of the *Nartæ*. They left this life, in order to live eternally in songs. The rejection of eternal life in favour of eternal fame is the fundamental ethical idea of the *Nartæ* epic.

## II. Myths and History in the Tales of the *Nartæ*

A folk epic, as a special form of expression, and as a poetic transformation of objective reality needs interpretation. The *Nartæ* epic too requires such clarification. What is hidden behind its images, subjects and themes? In the XIX century a dispute arose between two trends in the study of folk-epic creations, especially Russian folk-tales, both mythological and historical. Echoes of that dispute are heard until this day. The disputed point was this: whether folk-epics contained mainly expressions of the myths, that is some poetic imagery or «explanation» of the phenomena of nature and the life of the people, or on the other hand, real historical facts, events and personages. In another place, in an article concerning

Ancient Iranian religion and mythology, we have tried to show that it is not a matter of alternatives - either myth or history. Both one and the other exist side by side in religious systems, and also in folk epics.

This combination of the mythical and the historical in an epic is not mere chance or eventuality. It is normal and unavoidable. It appears as a result of the fact that the composers of the epic - folk-singers and tale-tellers - have at their disposal on the one hand, a rich inventory of traditional, mythological folk-lore images, subjects and motives, and on the other hand are children of their times, and of their natural and social environment, with its concrete historical experiences, events, customs and psychological circumstances. This reality strongly invades the mythological area, and thus every folk-epic is not only a collection of myths and fairy-tales, but a valuable historical source. Of course, it is not always easy to separate myth from history. One may sometimes take the historical as a myth, and the myth as historical. This is where disputes and differences of opinion are possible. But these will not be major and fundamental differences and disagreements on principle between schools of thought, but minor deviations in the interpretation of separate elements of the memorial folk-epic.

The Tales of the *Nartæ* give ample material for this twin-aspect complex attitude in studying it. Therein one finds forms diverse, and wonderful combinations of interwoven myths and history.

In examining separate cycles we already remarked that the origins of each of them consisted of this, that, or the other mythological factor: totemic attributes, and the myth about twin-brothers in the *Æxsar* and *Æxsærtæg* cycle, the myth about the first human couple in the *Wyryzmæg* and *Satána* cycle, the myth about the Sun-hero and Sun-worshipper in the *Soslan* cycle, the myth about the Sun and the coming of Spring in the *Acamæz* cycle, and the myth about the thunder in the *Batraz* cycle. Comparison with the mythology of other nations, especially Indo-Iranian, Scandinavian, Celtic and Italian, enables us to reveal a mythological substrata in those places where it was veiled from sight by much later emendations and accretions.

A good example of this is the incestuous marriage of *Wyryzmæg* and *Satána*. One might perceive here an echo of the endogamic customs which once existed among certain peoples, including the Ancient Iranians. However, the influence of comparative mythological material convinces us that such a solution would be premature. In the most ancient religious and mythological epic of the Indo-Iranian peoples, the Rigveda, brother and sister Yama and Yami become progenitors of a people. They themselves were born from the union of the god Gandhavra and a «water-woman» or mermaid. We should remember that *Wyryzmæg* and *Satána* were also born of such a «water-woman», the daughter of the sovereign of the sea, *Donbettyr*. In all the variants of the tale about *Wyryzmæg* and *Satána* one motive is repeated: *Satána* actively pursues her marriage, while *Wyryzmæg* resists her. The same thing occurs in the episode with Yama and Yami.

If the mythological foundation of the *Nartæ* epic does not raise any doubts among us, then just as unquestionable is its historical basis. We see at every step, how through the mythological schemes, their modes and motives, appear traces of history, concrete historical events, a concrete people.

This historical basis of our epic consists, first of all, in the fact that in the majority of the tales a well-defined social set-up is reflected. *Nartæ* society does not yet know a state system. Among them we see the signs of the tribal lay-out, the family organization, with noticeable survivals of the matriarchy, in the figure of *Satána*, for instance. The passion for campaigning and cattle-raiding makes itself felt at that stage of the development of the tribal system, which Engels names military democracy. We know that such a system was typical of the Sarmatian tribes.

From concrete events of Alan history in the epic, most clearly and dramatically is reflected the struggle between heathen beliefs and Christianity. In essence and content our epic is heathen, pre-Christian. Although there figures in it the name of *Wastyrdži* - St. George, and *Wacilla* - St. Eliah, and other Christian persons, the Christianity in it remains only in the names, while the images come from the heathen world. As we have tried to show, along with these names goes the struggle between Christianity and heathenism. *Soslan* and *Batraž* are the heroes of the heathen world, dying in the struggle with a new god and his servants. The capitulation of *Batraž* before St. Sophia is the capitulation of the heathen Alans before the Byzantium Christianity. Historically that all took place, as we know, between the fifth and tenth centuries. In the 10<sup>th</sup> century Christianity, at least nominally, has conquered the whole Alans domain, and the Alanian episcopate had been established. In the episodes of the death of *Batraž* and *Soslan* the epic appears as one of the «passing away of paganism».

Speaking of the historical character of the Tales of the *Nartæ* we can't remain silent about one other specific feature - its great realism. Realism in the portrayal of social and everyday circumstances, and in the outlining of characters. It may seem strange to speak of realism where we do not leave the realm of inventive fantasy, but nevertheless, the *Nartæ* epic is deeply realistic. It is difficult to convince a simple mountain man that the *Nartæ* did not exist and perform great feats. He is ready to admit that many of these deeds and adventures of the Nart heroes are mere inventions, but that the people themselves, so life-like, in such high relief, as if carved out of a mountain cliff, could be a mere idea of somebody's head - that he could never allow.

The picture of the life and customs and society of the *Nartæ* is painted in such lively, realistic colours.

Originating in the totemistic plan for the wolf, and in the Cosmic plan from the Sun, the *Nartæ* remain faithful to their dual nature: as children of the wolf, they love hunting and fighting, cattle-raids and campaigns, and as children of the Sun they love the rollocking radiance, gaiety, and happiness of feasts, games and dances.

If we try on the basis of these stories to determine what main occupations the *Nartæ* had, and how they spent their time, then we come to the conclusion that there were two: on the one hand hunting, and cattle-riding, and plundering expeditions, and on the other - noisy and abundant feasts, with dozens of slaughtered beasts, and with enormous cauldrons full of *rong* and mead, and inevitably at such celebrations the lively and noisy songs and dances. Such dances are brought to notice time and again, not as a chance feature, but as a leading motive, a real element of Nart life, as a serious and important occupation, to which the *Nartæ* gave themselves up whole-heartedly. It is quite possible that these dances had ritual significance. Otherwise it is difficult to explain why the *Nartæ* should perform their dances, for instance, when outside the enemy *Agyyr* had besieged them, and were ready to break into their village.

As far as their cattle raids (*balc*) and plundering expeditions (*xætæn*) are concerned, we need make no mistakes: they were purely «wolfish» exploits for the sole purpose of seizing sheep and cattle, and driving them off, and especially important, to obtain horses in this way.

We frequently see the leading *Nartæ* troubled by the thought that maybe somewhere, there is a place they haven't plundered. The fact that such a place existed was a sufficient motive to send them seeking more spoils of attack.

This peculiar style of life, and its accompanying psychology, reflected in the most ancient strata of the Tales of the *Nartæ*, is not in itself a matter of chance. This is the life and psychology in which our epic was born. It is necessary to transfer oneself into that society with its warrior-band organization, with its constantly restless and rollicking style of life, with its perpetual clashes and conflicts between families and tribes, with its cult of boldness and daring, and with its plundering exploits, in order to relate oneself to it with the necessary objectivity, and to determine its place in the history of the development of early forms of society. It stands to reason that neither the Homeric society, nor the society of the Nibelungen, nor the society of the Russian folk-tale, where in all places the state appears as a settled institution, can be placed in one historic range with *Nartæ* family and tribal society. Of all the European epics, only the ancient Irish sagas give us a picture typologically similar to the society of the *Nartæ*.

As enemies of the *Nartæ*, and the objectives of this valour of theirs, we see on the one hand the giants - *waignyta*, and on the other the *aldærtæ* and *malikta* - that is the princes and feudal lords. If the giants come from folk-lore, and symbolize, evidently, the crude untamable forces of Nature, with which the cultural and creative man has to battle, then the others, and the struggle against them, are reflections of certain real historical events. The opposition of the *Nartæ* to the *aldærtæ* is the opposition of the warrior democracy to the already forming feudal system among their neighbors.

If we take not separate instances here and there, but the general impression left by the *Nartæ*'s world in the most ancient parts of the epic, then before us,



without a doubt, stands a family-tribal society, and furthermore with clear remnants of the matriarchy.

The people in general form a warrior-group organization, of which it may be said that a certain kind of hierarchy is found there, but that is only the hierarchy of the elders and those with war glory. From this purely warrior-group organization comes yet another peculiarity of life among the *Nartæ*: the scorn for old and ailing *Nartæ* warriors, who can no longer take part in feuds and cattle-raids. This contempt for the aged arose from the conviction that the normal death for a fighting-man is death in battle, or from wounds.

The material culture of the *Nartæ* warriors corresponds with that epoch signalized by their social everyday life. Here we have the Early Iron Age, in its romantic period. The profession of smith is surrounded by a shining aureole, as it was in Homeric Greece, in Scandinavian mythology, and in the Finnish *Kalevala*. Like all which appeared beautiful and sacred, it is transferred from earth to the sky. The heavenly smith *Kwyrdalægön* is the blood-brother of Hephaestus and Vulcanus and appears as one of the central figures in the epic. He not only forges weapons for the heroes, but even tempers them in his furnace as well. His relations with mortals - and here the great antiquity of the epic speaks - was incomparably more intimate, simple and patriarchal, than any smith-god in the West. He was, for instance, a frequent participant in their feasts. The most outstanding *Nartæ* heroes - *Batraz*, *Aisana*, the son of *Wyryzmæg*, and others, remained with him for long periods on high as guests.

Iron and steel are met with in the epic at every step. Iron appears not only in weapons and armour. We meet iron-winged wolves, and hawks with iron beaks. Iron gates are quite usual, and there is even a whole castle made of iron, built by *Soslan* for his wife, the daughter of the Sun. Finally a few heroes themselves are made of iron: *Batraz* in all variants, and *Xæmyc* and *Soslan* in some.

Alongside iron, gold is very popular. It figures both as a decorative epithet - golden hair, golden Sun, etc. - and as a material attribute - golden apples, golden goblets, golden cones.

Bronze went on cauldrons, and as well as this, as some of the stories assure us, was used to patch up skulls broken in battle, when being repaired in *Kwyrdalægön's* heavenly smithy. Silver is not popular in the epic. A few times ivory is mentioned, and also mother-of-pearl and glass.

The weapons of the *Nartæ* consisted of swords (*keard*), battle-axe, pole-axe or halberd (*cirq*), spear (*arc*), bow (*ærdyn*) and arrow (*fat*), shield (*wart*), chain-mail (*zyær*) and helmet (*taqa*). The mention in a few variants of guns and cannons lies entirely on the conscience of a few of the latest tale-telling modernizers! Weapons are sometimes thought of as animated. Thirsting for battle, they give forth flame or blue haze. The famous «*Cerek* armour», on hearing the word «battle», itself jumps up in place on the hero warrior.

All other materials, not connected with ear feats, hunting or feasting, are

mentioned in the epic very vaguely, and only in passing. Sometimes *Nartæ* appear as shepherds, sometimes as farmers. But in the description of that side of the domestic life of the *Nartæ*, there is not that brilliance and reality as shown in military things. The *Nartæ* breed sheep, goats, and horned cattle, but they specially prize herds of horses.

Concerning agriculture among the *Nartæ* there is even less material. In one story the young *Soslan*, feasting with the gods, is presented with an iron plough, water to turn the mill, and wind for winnowing the grain. Here we have obviously a mythological interpretation of the source of agriculture.

Bread is scarcely mentioned in the tales, only the three scones, made with honey, which *Satána* brings as an offering to the gods on the sacred hill *Wask'wypp*, when she goes to pray to them. But since the *Nartæ* were great lovers of beer, then they must, one supposes, if only for that purpose, have produced barley. Another favourite drink among the *Nartæ* was *rong*, prepared with honey, like mead. That does not mean that they occupied themselves with bee-keeping. They could have obtained honey by bartering with neighbours, maybe Slavic tribes who went inter-trading.

Many everyday features are scattered around in the description and explanation of the fates of deceased people in the world beyond the grave (see the story of *Soslan* in the Kingdom of the Dead), but to relate them all to the *Nartæ's* early epoch is quite risky, since in this picture is included, pretty obviously, the experience of people of a much later age.

If we hear little about the working activities of the *Nartæ*, we hear all the more clearly and colourfully the rich descriptions of their amusements. The leisure time of the Sons of the Sun, judging by the stories recorded, was full of feasts, dancing, singing and games. As it says in one of the tales: «God created the *Nartæ* for a merry and carefree life.» Contempt for death somehow is naturally and simply coupled with love of life and its joys. After the strain of battle, of distant cattle-raids and hunting, they gave themselves up heart and soul to carousing and merriment. Having seized rich spoils, the *Nartæ* never «put something away for a rainy day». The plundered cattle were immediately put in the pot to entertain the whole tribe at the feast. To arrange such bountiful and generous carousals for all was obviously a matter of honour for the most distinguished *Nartæ*, and they did so on every possible occasion. The inability and unwillingness of the *Nartæ* to lay in stores for an emergency resulted in their rapid swinging over from one extreme to another - after excessive feasting frequently followed a period of hunger, leading these children of the Sun to exhaustion and even emaciation. Stories describing these sumptuous feasts and merriment stand in contrast to others, no less in number, portraying the times of common hunger and want. There are no signs, however, that these *Nartæ* in times of depression and need lost heart, or changed their habits. At the first possibility, after the next successful cattle-raid, these irrepressible people gave themselves up to unrestrained enjoyment and merriment again.

Of the scale of the forthcoming feast one can judge by the formula of the village-crier. Not a single soul could refuse to attend after hearing the invitation: «All who can walk - come yourselves», cried the herald, «and who can't walk - then carry them!» Feeding mothers were recommended to bring their babies with them in their cradles. The tables were set out to the full extent of a bow-shot. The abundance of eatables was truly Gargantuan, the festive boards bent and broke beneath the weight of the meat dishes. Beer and mead flowed over the brims of enormous cauldrons.

The culmination of the feasting came when the famous Nart folk-dance - the *Simd* - began. This ancient original and stylish ring-dance in which all participated, even when performed today, produces an imposing impression. Multiplied in its effect by the superhuman powers and temperament of those *Nartæ* titans, this dance, the stories tell us, shook the very mountains, and was an outstanding spectacle. Even the gods above looked down on the *Simd* dance of the *Nartæ* in amazement, mixed even with a goodly portion of fear!

Apart from the mass ring-dance, solo dances are also described, demanding the greatest artistic skill and virtuosity from the performer. He had to dance on the very edge of a small, low round three-legged table (*fynġ*), set out at feasts with food and dishes and goblets, without disturbing a single crumb. He also had to dance tip-toe on the brim of the great cauldrons filled with beer, without shaking or upsetting them, or finally with a goblet of mead on his head, without spilling a single drop. The irreproachable performance of such feats was possible only for the best dancers, and competitions between them was one of the *Nartæ's* favourite spectacles. Such a competition between two famous dancers *Soslan*, and the son of *Xyġ*, serves to tie up the famous story of the besieging of the *Xyġ* fortress, and the subsequent marriage of *Soslan*.

Along with the dances, the *Nartæ* loved what we today would call sporting events. The character of these competitions was, of course, warrior-like, and their scale - simply Nartlike in scope. Archery and the testing-out of swords were the most usual of these contests. The stamina of steeds was tested in the glorious Nart horse-races, in which even the heavenly god *Wastjrdži* took part. There is also mention of the game of knucklebones, usually among children.

In general, one of the characteristic features of the *Nartæ* heroes was a persistent and restless spirit of rivalry. To be the best always, and in everything, that was the fixed idea of the most eminent *Nartæ*. A few *Nartæ* tales have as their plot one and the same question: it agitates all - «Who is the best among the *Nartæ*?» From this question arises, in a range of variants, the story of *Wyryzmæg* and the Cyclops. This same point stands at the center of attention when the beauty *Akula*, or *Agwynda*, or *Wadzæftawæ* or others are going to choose a husband for themselves, and scrupulously compare each of the pretendants with the others, finding in everyone some small fault, until they make the final choice of *Acemæġ* or *Batraz*. Then there is a passionate outburst about the same question, when the *Nartæ*

are deciding who shall keep the sacred cup of *Nartamongæ* (or *Wacamongæ*). Finally this same question is set in the well-known tale about the elder *Nartæ* who bring out three most sacred treasures, to award them only to the most worthy.

In this last story the palm goes to *Batraꝥ*. It is very interesting, in judging the ideal of human perfection among the people, to see what qualities gain for *Batraꝥ* first place among the *Nartæ*. They were three: valour in battle, restraint in eating, and respect for women. Other stories and variants add a further range of qualities which taken together give a good idea of the *Nartæ* ideals. Through the whole epic run the threads of generosity, hospitality and friendliness. Every successful raid results in a festive board for all. The aureole which surrounds the married couple *Wyryzmæg* and *Satána* is to a significant degree explained by their unbounded hospitality.

Among the *Nartæ* the feeling of family solidarity and comradeship is highly developed. These features are connected in the closest way with the warrior-group organization of society, and flow naturally from it. In such conditions, when the tribe means also comradeship of the group, a natural feeling of blood-relationship between them grows many times over, thanks to common participation in battles, and on hunting expeditions, with their attendant dangers. A row of stories have as their theme the saving of one Nart by the others in moments of mortal danger.

The thirst for adventurous feats, and the scorning of death are the inseparable qualities of the real Nart. When a god presented the *Nartæ* with the choice of eternal life or eternal glory, they choose without hesitation death and eternal glory, rather than an existence without fame or honour.

Recreating in the epic about the *Nartæ* a certain ideal epoch in their own past, the folk counted as one of its special features the intimacy, simplicity and closeness of relationships between the people and the world of the gods. Truly, these relationships distinguished in the epic by an exceptional kind of patriarchy and directness. The tales not only describe occasions of meetings between gods and the people, but underline the fact that such contacts were in the nature of things, and that they were of frequent occurrence. «The *Nartæ* were fellow-dinners with the gods», is said in many stories. One of them about the end of the *Nartæ* begins so: «When the *Nartæ* were still full of strength, and when the pathway to the heavens was still open to them...». The open road to the heavens - here is the dream of the golden age, incarnated in the Tales of the *Nartæ*. Their gods were people like themselves, with the same psychology, and the same weaknesses. They frequently and easily communicated with the *Nartæ*, and distinguished *Nartæ* dwelt with them for lengthy periods.

If, on the one hand, *Nartæ* were friends of the gods, then on the other hand they also appear as friends of Nature, of birds and beasts and flowers. The world of the gods, the world of the people, and world of nature - these three worlds in *Nartæ* times breathe still as one life, and understand each other's tongue. We re-

member what a wonderful effect the music of *Acemæz* had on all nature: the beasts began to dance, the birds sang, the grass and flowers bloomed in all their beauty, the glaciers melted, the rivers overflowed their banks. In following *Balsæg's* Wheel, *Soslan* keeps up a conversation with all trees, and blesses the birch and hops for their services to him. When he lies dying, the beasts run to him, the birds fly to him, and he speaks kindly to them, and offers his corpse to them as food. With touching nobility even such predators as wolves and ravens just refuse his proposition. Swallows, the great favourites of the *Nartæ*, serve as a perpetual go-between for earthly mortals and the gods dwelling in the heavens. In some variants a swallow flies to *Soslan* as a messenger, bearing a warning of danger threatening his mother, and in this same way also brings the *Nartæ* news of *Soslan's* death. Many other sketches, showing the intimacy and mutual understanding between *Nartæ* and Nature are scattered everywhere in the epic.

In general, when we set on one side the later accretions in our many-centuried epic, then resurrected in its oldest parts we see *Nartæ* society, whose everyday life, world-outlook, ideals and ideas produces an undiluted impression, whose completeness is overwhelming.

As if living, there stands before us the *Nartæ's* world - a world of severe warriors, and carefree dancers, offspring of the Wolf, and Sons of the Sun, mighty as titans, and naive as children, fierce and cruel to enemies, boundlessly kind and generous and extravagant at home, friends of the gods, and friends of Nature. However original and far from us that world may be, on entering it we cannot avoid the impression of reality and liveliness which the folk's imagination has given to this fairy-tale, mythical world.

The Tales of the *Nartæ* - that is an image of a wonderful legendary world created with such powerful simplicity and plastic power, that it becomes near and dear to us, and we involuntarily feel that we must pay due tribute to the poetic genius of the folk who long ago composed and created it.

Dmitri Rayevsky

**Scythian Cultural Clichés:  
Aspects of Interpretation**

Classical accounts of the Scythians are mainly interpreted in two ways: any episode is treated as either authentic or apocryphal. However, such an alternative cannot be applied to a number of the said accounts. Those require yet another - and probably more adequate - way of interpretation, to which we now proceed taking as a case in point certain passages from Herodotus's Scythian *logos*.

Herodotus cites, among other, two stories of Scythian princes. According to him, the stories are meant to show the Scythians' aversion to foreign customs. Let us dwell on the one dealing with the fate of Scyles, the son of king Ariapeithes and his Greek wife (Herod. IV, 78-80). Herodotus states that Scyles, owing to his origin, preferred the Greek way of life to that of the Scythians. Having succeeded to the throne he built himself a magnificent palace in the Greek city of Olbia and used to spend a long time there. His army and retinue were invariably left outside the city walls. During his stay in Olbia Scyles always put on Greek clothes and wandered about the city without an escort. In deference to Greek customs he asked to be initiated into Dionysian mysteries. Then the Olbian Greeks began to mock at the Scythians saying that they, while being reluctant to worship a god putting his adepts in a trance, were reigned by a king indulging in Bacchic orgies. The Scythians, having verified these allegations, overthrew their king. Scyles fled to the Thracians, yet was delivered into the Scythians' hands and killed by his own brother.

It appears that Herodotus tends to regard the participation of Skyles in ecstatic Dionysian rites running counter to the Scythian traditions as the main reason for his dethronement. However, this view is not supported by the figurative record recovered from Scythian barrows and pertaining to Scythian cults. Images of dancing maenads were found in the burials under the Ryzhanovsky and Deev barrows as well as in those of Bolshaya Bliznitsa, Denisova Mogila and Gaimanova Mogila. This proves conclusively that personages akin to the votaries of the Bacchic cult were inherent in Scythian religion (Riabova 1979: 50). This is also evidence that the Scythians adopted the images of precisely the same cult the adherence to which, according to Herodotus, had ruined Scyles, for the illustration of their own beliefs. True, the said images are approximately a century younger than the relevant Hero-

dotus's tale. Yet over a span of only a hundred years Scythian religion could hardly have acquired traits previously condemned as apostasy. Moreover, the existence of ecstatic cults amid the Scythians at the time of Herodotus and even earlier has been convincingly proved (Meuli 1935; Bongard-Levin and Grantovsky 1983: 94-98). One has therefore to look for another explanation of the clash between the Scythians and their king recorded by the Father of History.

It is worth noting that among the misdeeds laid to Scyles's charge there was the accusation that during his stay in Olbia he frequented the city square alone, not escorted either by his bodyguards or anyone else. Meanwhile it has been established that an old Iranian custom according to which a king, by virtue of the sacred nature of his office, could only be in direct contact with a restricted group of specially appointed courtiers was proper to the Scythians. The king's entourage included, in particular, those who accompanied him to the next world. Among the latter the so-called messenger or herald through whom alone the contact between the king and his subjects as well as any other mortals could be performed played a prominent part (Grantovsky 1980: 131; Grantovsky and Ivantchik 1995). In this connection it becomes clear that the Scythians regarded as misdeed not the participation of the king in ecstatic rituals they were quite used to but his reluctance to converse with people through a special herald and his mixing with commoners. The resulting breach of the sacred character of kingship threatened the kingdom entrusted to Scyles by gods. It is not for nothing that the latter, according to Herodotus, kept sending the king bad omens at first signs of his untoward behaviour. Yet Scyles was oblivious to them and therefore perished.

It seems that Herodotus reproduced fairly minutely an authentic Scythian tale of an unjust prince and his punishment. He was not able, however, to decipher the true semantics of the motifs based on cultural codes proper to the Scythian milieu. The revelation of these codes through the analysis of details involuntarily transmitted by a classical author enables one to reconstruct the original meaning of the tale (see also Rayevsky 1985: 71-73).

The use of certain codes not noticed by classical authors can also be revealed while analyzing their account of the Scytho-Persian war. As usual, the account recorded in the greatest detail by Herodotus contains a number of motifs the true meaning of which can only be established through the elucidation of Scythian cultural codes that the Father of History either understood only partially or did not make out at all. Among these is the account of the "gifts" presented by the Scythian king Idanthyrsos to Darius and of the latter's futile attempts to comprehend their meaning (Herod. IV, 131). The case of a hare that ran between the Persian and Scythian armies ready to fight (Herod. IV, 134) is even more interesting. The original meaning of this motif that Herodotus also failed to understand can be elucidated on the basis of certain subjects

of Scythian animalistic art and the folklore of other Iranian-speaking peoples (for further details see Rayevsky 1985: 66-68).

Lastly, in dealing with Herodotus's description of the Scytho-Persian war one should pay attention to the peculiarities of the itinerary of the warring armies. The confrontation of their alleged route and the duration of the campaign as stated by Herodotus reveals an obvious discrepancy. This fact sets one to assume that one deals with a conceptual construct reflecting the epic perception of the war rather than with a genuine account of the war in question. The itinerary of the Scythians and the pursuing Persians lying along the whole perimeter of Scythia is designed to show that the whole of Scythian land was involved in the war, while the anticlockwise movement (cf. the Old Indian *apasavya*; see, e.g., Mbh. VIII, 11, 17-18) foisted on Darius by the Scythians betokens, according to Indo-Iranian beliefs, his ultimate disaster (Rayevsky 1985: 68-70).

These interpretations, although perforce concise, enable one to assume that among the "Scythian accounts" of classical authors there are, besides the *obviously authentic and obviously misrepresented ones, those belonging to the third type discussed above*. An author dealing with such a tale narrates its story fairly accurately, yet misconstrues it owing to the use of cultural codes inherent in classical culture. However, certain details involuntarily recorded in the resulting account enable one to reconstruct the authentic codes that gave rise to a given motif. Essentially, such motifs consist of cultural clichés embodying either specifically Scythian or just 'barbarian' norms of ritual or traditional behaviour, folklore plots, ways of interpreting real or quasi-real events, etc. Such clichés are of primary import for the understanding of any pre-literate culture. To give a broad outline of the issue, let us now dwell upon yet another 'Scythian fragment' of classical literature.

Herodotus's account of Scythian campaigns in the Near East contains, *inter alia*, the following passage: "The Scythians had held sway over Asia for 28 years and during that time they, full of impudence and disdain, ravaged everything" (Herod. I, 106). Another passage of the same work runs as follows: "As I have already mentioned, the Scythians had held sway over Asia for twenty-eight years" (Herod. IV, 1). According to Herodotus, the Scythian domination ended when the Median king Cyaxares, indignant at their enormities, had invited them to a feast, got them drunk and exterminated them. Thus Media got rid of the Scythians and restored her domination over Upper Asia (Herod. I, 106).

It has been repeatedly noted that Herodotus's account is far from embracing the whole period of the Scythians' stay in Asia. It deals merely with a limited part of it. The comparison of the classical and cuneiform data shows that in fact the Near Eastern adventures of the Scythians had lasted at least for



nearly a century, from the 670s B.C., when an inscription of Assarhaddon mentioned a Scythian chief Išpaka(i), up to the events pertaining to the expulsion of the Scythians from the Near East that the majority of scholars tend to date to the early 7<sup>th</sup> century B.C. Moreover, the actual time-span of the Scythians involvement in the Near East could have been even longer.

Herodotus's account deals mainly with the last stage of Scythian invasions in the Near East, i.e. with the campaign headed by Madyes. This very campaign, according to Herodotus, led to the twenty-eight-year Scythian rule over Asia. True, the Father of History also mentions Prototyeyes/Bartatua known from cuneiform sources as a participant of the first period of Scythian campaigns in the Near East. Yet he is mentioned only as Madyes's father. It has been noted that Herodotus rarely refers to the barbarians' patronymics; in this case it may be due to the presence of a story of Prototyeyes in those parts of Herodotus's work that have not survived (Diakonoff 1956: 273, note 2). In any case the account of Herodotus looks like an integral story and its temporal aspect should be taken into account.

Herodotus's testimony about the duration of the Scythian sway over Asia has been repeatedly discussed. There is some controversy as to whether the time-span of 28 years given by Herodotus reflects an authentic tradition and, if so, how to correlate it with absolute chronology. It is also debatable whether the 28 years in question should be included into the period of the reign of Cyaxares as it is stated in the majority of the MSS of Herodotus's work (I, 106). Alternatively, the said 28 years of Scythian dominance should be added to the 150 years during which, according to the Father of History, four Median kings, namely Deioces, Phraortes, Cyaxares and Astyages, had reigned (for the relevant bibliography and overviews of the existing hypotheses see: Dovatur et al. 1982: 179-180, n. 31; Grantovsky 1998: 145 ff.). Thus, the explanation of that number depends to a large extent on one's treatment of the above-mentioned controversy.

We prefer to leave aside chronological calculations. As E. Grantovsky has shown in his posthumous work, the Greek tradition tended to elaborate arbitrary chronologies based on the number of generations including both mythological and real personages while the duration of the generation varied depending on a given author's preference. The details of classical authors' narratives and the outline of events, which go back to a much later period, are far more reliable (Grantovsky 1998: 173 ff.). The same scholar has demonstrated that from both historical and textological considerations the period of Scythian dominance should be included into that of Cyaxares's reign instead of being added to it. As to textological reasons, the testimony of an Oxyrhynchus papyrus containing the original text of the relevant passage of Herodotus is of utmost importance (Labat 1961; Grantovsky 1998: 177). As to the problem we

are mainly interested in, i.e. that of the origin of number 28, the latter is, according to E. Grantovsky, "nothing but a result of either misunderstanding or an unfortunate historical-chronological calculation of Herodotus or one of his predecessors who dealt with... an artificial pattern of Asian chronology" (Grantovsky 1998: 172).

Meanwhile it is precisely in view of the assumed arbitrariness of Herodotus's chronological calculations that the question of the origin of the twenty-eight-year time-span acquires additional importance. Since, according to Herodotus, the period of Scythian dominance should be included in that of Cyaxares's reign, it leaves the overall duration of his calculations unchanged. The indication of this dominance time-span cannot therefore be either the result of Herodotus's calculations or their starting point; it has to be an independent element of the narration. Evidently, it was borrowed from an external source as a datum.

It is all the more interesting since, as Grantovsky rightly pointed out, "no classical author except Herodotus ever mentions this number" (1998: 172). Indeed, it is worth noting that, according, for instance, to Trogius Pompeius, the Scythians had reigned Asia three times. That writer held that the invasion related to a plot akin to that mentioned by Herodotus had lasted for eight years (Iust., II, 5). Polyæn (VII, 44) tells the same story without mentioning any duration of the Scythians' stay abroad. M. Pogrebova and the present author have already confronted Herodotus's and Trogius's accounts and have highlighted both the agreements and certain differences between them (Pogrebova and Rayevsky 1992: 179-180). At present we should examine not only the data of various authors on the duration of the Scythians' stay in the Middle East but also the context in which they appear in the sources compared and thus reveal the origin of the number in question. Let us now turn to this context.

According to Herodotus, the Scythians pursuing the Cimmerians, who had fled before them from the North Pontic steppes, found themselves in Media and eventually reached Egypt. They had ruled Asia for twenty-eight years and, far from being content with the tribute, ravaged the local population. The Median king Cyaxares, reluctant to accept the situation, used a stratagem and annihilated the majority of them (Herod., I, 103-106). Those who were able to return home had to face "hardships akin to those inflicted by the Medians", since during their husbands' absence Scythian women formed associations with their slaves. The children born of those liaisons were set on preventing the Scythians' return and joined battle with them. The armed attacks proving futile, the Scythians remembered their adversaries' slave origin and turned to the whip. Thus the slaves' progeny were quickly subdued and the Scythians recovered their land (Herod., IV, 1-4). Trogius Pompeius (Iust., II, 5) and Polyæn (VII, 44, 2) outline a similar story, the only difference being that it was the slaves proper and not their sons that confronted the Scythians. Although

Polyaen mentions the slave offspring of Scythian women, the fact seems of no significance for his narration.

As it has been repeatedly pointed out, the motif of subduing slaves or their progeny with whips instead of weapons is of purely folklore character (Grakov 1947: 76; Smirnov 1966: 143; Shelov 1972: 74; Terenozhkin 1977: 18; Lelekov and Raevsky 1979: 71-72). The folklore origin of certain numerical values is also quite evident in classical authors' stories. Thus, according to Trogus Pompeius, "the Scythians had thrice held sway over Asia" and their first campaign resulted in the tribute paid to them by Asians for 1500 (!) years (Iust., II, 3). In this connection one should be careful while evaluating the reliability of his time reckoning (Pogrebova and Raevsky 1992: 179-180).

It is evident that the 1500 years mentioned by Trogus Pompeius are no more than a hyperbole intended to illustrate the long duration of Scythian rule. Yet one can only wonder at other numbers, neither so rounded nor so enormous, that appear in a similar context.

It is worth noting that some scholars, e.g. B. Grakov and A. Terenozhkin, trace the folklore plot in question back to the Scythian oral tradition, while others, like A. Smirnov and D. Shelov, regard it as Greek. True, the plot shows unmistakable signs of Greek polishing. Thus, Trogus Pompeius's testimony that the vanquished slaves had been crucified, while their wives, "driven by pangs of conscience, either stabbed themselves to death or hanged themselves," being completely inconsistent with the realia of Scythian life, is indicative of the underlying Greek ideology. The fact, however, does not imply a similar genesis of the plot. What if the numbers cited in various versions of the story can support a particular ethno-cultural attribution of the tale? To check this assumption let us turn to the epic poetry and traditional ethnography of the Ossetes.

V. Miller, G. Dumézil, E. Grantovsky, not to mention V. Abaev, demonstrated that the core of the Ossetian Nartic epics had taken shape in the Scytho-Sarmatian epoch. It becomes especially obvious in dealing with traditional military institutions. Descriptions of Scythian Near-Eastern campaigns recorded by classical tradition have much in common with such epic -- and ethnographic -- phenomena as the *balc*'s, i.e. raids into neighbouring territories, regularly conducted, for instance, by the characters of the Nartic epics. Note in this connection the remark of Trogus Pompeius (Iust., II, 4) that one of the Scythian Near-Eastern campaigns was headed by two young men of royal blood "driven away from their motherland by the intrigues of nobility." A similar motif can be seen in Herodotus's tale of a feud amid the Scythians resulting in a Scythian band's withdrawal towards Media (I, 73). The Scythian custom of raising a troop of warriors described in detail by Lucian (Tox., 47-48) is also reminiscent of the *balc* tradition. According to it, a Scythian willing to raise a force should sacrifice a bull, cut up and cook the meat, spread the

hide out on the ground in a public place and then take a seat on it, thus appealing for armed support. Anyone eager to join a future campaign should set his right foot upon the hide and eat a bit of sacrificial meat. The resemblance between this custom and the Ossetic practice of raising a band to avenge a kinsman's blood has been noted by A. Chochiev (1985: 117-118).

The data on the traditional age-sex stratification of Ossetian society compiled by Chochiev are of vital importance for elucidating the origin of the 28-year time-span mentioned by Herodotus. It can be safely assumed that the formation of these traditions was antecedent to the Scytho-Sarmatian period. According to Chochiev, the Ossetian man's life was divided into four main periods. The first three years he was a baby. From three to seventeen he was regarded as an adolescent. During that time he was not allowed to take part in military campaigns but gradually mastered men's skills, especially pasturage. At 17, after certain initiation rites, the young man was to get married. Three nights later he set out for his first year-long *balc*, thus entering the period of warring. He belonged to the age-set of manly warriors until he turned 45, taking part in various kinds of *balc*'s, namely one-, three- and seven-year-long ones. From 45 onwards the man ranged among the elderly (Chochiev 1985: 53-77).

The succession of numbers delimitating the age groups, i.e. 3, 17 and 45, shows no apparent regularity. Yet, if one subtracts the three years of infancy, which is a class apart in many traditions, it appears that the system of age reckoning is based on the seven-year cycle. In this case the life span of the Ossetian man follows the formula  $3+(7 \times 2)+(7 \times 4)$ . The subdivision of adolescence into two seven-year periods is clearly seen in the Ossetian tradition; certain elements of the same cyclic subdivision, although less clear-cut, can be traced in the structure of the warrior's period (Chochiev 1985: 78). The figure 7 was sacred to many Aryans; the fact is attested, among other things, by the number of gods in the Scythian, Alanian and Ossetic pantheons (Abaev 1962) and lends support to the validity of the above calculations.

It is easy to check that the Ossetian man's warring activity lasted for 28 years – the time-span mentioned by Herodotus. Such an approach enables one to reinterpret Herodotus's testimony. The latter proves to be of Scythian, rather than Greek, folklore origin. In the light of the Ossetian tradition Herodotus's account can be understood as follows.

Leaving for the Middle East, the Scythians left behind their wives. It implies that they had gone through the marriage ceremony, marking the passage from the second age category into that of the warriors. By the time they returned home 28 years later, even the youngest of them would have been past the warlike age. Hence an imminent controversy: the younger generation consider themselves entitled to prevent the former warriors from regaining their high position in Scythian society. The elderly, in their turn, have a grudge

against the adolescents – not so much because the latter are slaves' progeny, but first and foremost for being uninitiated youths. One should bear in mind that no youth can be initiated without the older warriors conducting the ceremony: in the Ossetian tradition, for instance, it was the uncles of those initiated that played the leading part in the rite (Chochiev 1985: 67-68). With all the warriors away waging the Middle Eastern campaign/*balc*, the initiation rites could not be properly performed. An armed conflict with the uninitiated defies the traditional world outlook and can even be humiliating to the epic warrior. As for the stay-at-home Scythians, not to mention their offspring, they perforce belonged to the age class whose main activity was pasturage.

In this connection implements allegedly used to tame the rebels are worth noting. While Trogus Pompeius mentions "lashes, whips and other implements instilling fear into slaves", Herodotus refers only to horse-whips (ἄλι του ἵππου μαστιγες) and Polyæn to whips without further amplification. It is Herodotus's wording that is reminiscent of the Scythians' adversaries' social status regardless of their alleged slave origin. The latter does not seem to be an original element of the plot, although it is explicit in all the versions. It is perfectly plausible that it was introduced into the narration by the classical tradition, since the "freemen *versus* slaves" opposition is of primary import for its ideology. On the contrary, the Scythians, and especially the epic Scythians, would stress the "warriors *versus* non-warriors (resp. herdsman)" opposition, the very pivot on which the plot turns. Although the original idea is more obvious in Herodotus's version, it can also be reconstructed for those of Trogus and Polyæn. Thus, Trogus says that the "slaves" were left behind by the Scythians to guard their herds - the function proper to uninitiated youths in traditional society.

True, the above-described situation in which the society cannot initiate a whole generation of youths looks unthinkable from the rationalist point of view. The same is true of the plot opening when *all* the warriors of a given community leave their land rendering it completely defenseless for nearly three decades. It is, however, perfectly natural and, indeed, typical in the epic context; one may refer to the long absence of Achaean forces set out to conquer Troy. The logical incongruity of the plot seems to be yet another proof of its folklore origin while the fact that the Ossetic tradition gives one many valuable insights into the narration motifs points to the Scythian milieu.

These observations are particularly true of Herodotus's version. The explanation of the discordances between it and the other versions presents certain difficulties. As we have seen, some elements were undoubtedly introduced into the plot by the Greeks. As to the testimony of Trogus Pompeius about the eight-year Scythian stay in Asia, the figure can be compared to the Ossetic conception of the one-, three-, and seven-year *balc*'s and thus explained, although it would be stretching the point. However, one can propose an alternative interpretation as well.

Grantovsky rightly pointed out that there is a semantic correlation between the duration of the Scythian campaign according to Trogus and the fact that in his version the Scythians have to fight not the slaves' sons but the slaves themselves; the children born in the Scythians' absence simply could not have come of age within eight years (Grantovsky 1980: 149-150). As to the Scythians' children being under age before the campaign and therefore left "to guard the herds", as Trogus put it, they would have grown up yet as non-initiated would not have acquired the warlike status. Thus, Trogus's version is in itself perfectly coherent and quite consistent with the reconstructed original plot and could therefore be borrowed as such from Scythian folklore. At the same time it is not improbable that the co-ordination pointed out by Grantovsky was carried out by the Greeks who "fitted together" the two elements, i.e. the eight-year duration of the Scythian *balc* and the treatment of the Scythians' adversaries as the slaves left behind and not as their sons.

Nevertheless, comparing the versions of Herodotus, Polyæn, and Trogus one gets the impression that the first one is closer to the Scythian original. Provided that the later versions go back to that of Herodotus - which is by no means certain - one can hypothetically reconstruct the evolution of the plot in question in classical milieu. Polyæn omitted the data on the campaign duration that probably seemed to him exaggerated and made the Scythians - apparently for the same reasons - fight their slaves instead of the latter's sons. Yet the superfluous mention of the slaves' sons survived as a trace of the original version. Trogus's account, being in general agreement with that of Polyæn, got rid of this, now completely unwarranted element. However, the indication of the duration of the Scythians' absence reappears in a 'modified' form coordinated with the adopted identification of the Scythian' adversaries. Needless to say that such a reconstruction is only tentative.

Be it as it may, in view of the clearly folklore traits of the plot the use of any of its versions and the alleged time-spans of Scythian campaign in historical-chronological calculations should be abandoned.

The materials dwelt upon in this paper enable one to elaborate the general principles of interpreting the 'historical' information on 'barbarian' societies that has survived in classical literary tradition. It appears that the data on illiterate societies often go back to their own folklores serving as the treasury of their 'historical memory.' Such a conclusion, perfectly justified from the theoretical point of view (see Lelekov and Raevsky 1979), gains substance if a certain motif present in classical descriptions of 'barbarians' and inexplicable from any classical tradition is encountered in a relevant 'barbarian' culture or amid typologically kindred cultures. The study of cultural clichés can provide convincing interpretations of such motifs.

## REFERENCES

- Abaev 1958 - V.I. Abaev. Sarmato-bosporskie otnosheniia v otrazhenii nartovskikh skazanii (Sarmato-Bosporan relations as they appear from Nartic legends) // *Sovetskaia arheologiiia* XXVIII. Moscow-Leningrad.
- Abaev 1962 - V.I. Abaev. Kul't semi bogov u skifov (The Scythian cult of seven gods) // *Drevnii mir. Sbornik v chest' V.V. Struve*. Moscow.
- Abaev 1965 - V.I. Abaev. *Skifo-evropeiskie izoglossy. Na styke Vostoka i Zapada (Scytho-European Isoglosses. An the Juncture of East and West)*. Moscow.
- Bongard-Levin and Grantovsky 1983 - G.M. Bongard-Levin and E.A. Grantovsky. *Ot Skifii do Indii. Drevnie arii: mify i istoriia (From Scythia to India. Early Aryans: Myths and History)*. 2<sup>nd</sup> edition. Moscow.
- Dovatur et al. 1982 - A.I. Dovatur, D.P. Kallistov, I.A. Shishova. *Narody nashei strany v "Istorii" Gerodota. Teksty, perevod, kommentarii (Peoples of our land in Herodotus's "History". Texts, translation, and commentaries)*. Moscow.
- Chochiev 1985 - A.R. Chochiev. *Ocherki sotsial'noi kul'tury osetin (Traditsii kochevnichestva i osedlosti v sotsial'noi kul'ture osetin) (Studies in Ossetian Social Culture {The Nomadic and Sedentary Traditions in Ossetian Social Culture})*. Tskhinvali.
- Diakonoff 1956 - I.M. Diakonoff. *Istoriia Midii ot drevneishikh vremen do kontsa IV v. do n.e. (A History of Media from the Earliest Time up to the Late 4<sup>th</sup> Century B.C.)*. Moscow-Leningrad.
- Grakov 1947 - B.M. Grakov. *Skifi (The Scythians; in Ukrainian)*. Kyiv.
- Grantovsky 1980 - E.A. Grantovsky. Problemy izucheniia obshchestvennogo stroia skifov (Scythian social structure: aspects of the study) // *Vestnik drevnei istorii*, No. 4.
- Grantovsky 1998 - E.A. Grantovsky. *Iran i irantsy do Akhemenidov. Osnovnye problemy. Voprosy khronologii (Iran and the Iranians before the Achaemenids: Major Controversies and Chronological Issues)*. Moscow.
- Grantovsky and Ivanchik 1995 - E.A. Grantovsky and A.I. Ivanchik. "Vestniki" pri dvorakh iranskikh tsarei ("Heralds" at the courts of Iranian kings) // *Vestnik drevnei istorii*. No. 2.
- Labat 1961 - R. Labat. Kaštariti, Phraorte et les débuts de l'histoire mède // *Journal Asiatique*, t. 249, fasc. 1.
- Lelekov and Raevsky 1979 - L.A. Lelekov and D.S. Raevsky. Skifskii rasskaz Gerodota: fol'klornye elementy i istoricheskaia informativnost' (Herodotus's Scythian Logos: Folklore Elements and Historical Informativity) // *Narody Azii i Afriki*. No. 6.
- Meuli 1935 - K. Meuli. Scythica // *Hermes*. Bd. 70, No. 2.
- Pogrebova and Raevsky 1992 - M.N. Pogrebova and D.S. Raevsky. *Rannie skify i drevnii Vostok. K istorii stanovleniia skifskoi kul'tury (The Early Scythians and the Ancient East. Probing the Origins of Scythian Culture)*. Moscow.
- Raevsky 1985 - D.S. Raevsky. *Model' mira skifskoi kul'tury (World Pattern in Scythian Culture)*. Moscow.
- Riabova 1979 - V.A. Riabova. Zhenskoe pogrebenie iz kurgana Denisova Mogila (A woman's burial under the Denisova Mogila barrow) // *Pamiatniki drevnikh kul'tur Severnogo Prichernomor'ia*. Kiev.
- Shelov 1972 - D.B. Shelov. Sotsial'noe razvitie skifskogo obshchestva (Social evolution of Scythian society) // *Voprosy istorii*. No. 3.
- Smirnov 1966 - A.P. Smirnov. *Skify*. Moscow.
- Terenzhkin 1977 - A.I. Terenzhkin. Obshchestvennyi stroi skifov (Scythian social structure) // *Skify i sarmaty*. Kiev.

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 adjective 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 pehlevins (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 zæronddæx 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 caucasiennes<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 présentent entre eux, en slave commun, les noms d'Ospodъ; (< *\*Aspati*) — alias Gospodъ; — « Seigneur divin » et de Bog= (< *Baga*) « Dieu », lesquels réfèrent 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 *\*Aspawaragan* « 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 *Bāgayādiš* (« 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-šaētan-* « 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, imploreraient 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 : *yūnəm aojišta-* « le plus fort des jeunes hommes héroïques » ou *yūnəm 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 pañca.dasanhō 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-wrt* (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.krt-*) ce qui le fait apparaître comme sémantiquement et morphologiquement indissociable du védique *nadīvrt* "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 pensée, 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 pernicieux 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 *Etaša* (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 ṛāsya yōnim ā*

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

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) *Etaša* (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] (*iyāṃ vēdīḥ páro ántaḥ pṛthivyā ayāṃ yajñó bhúvanasya nābhiḥ \ ayāṃ sómo vṛṣṇo ásvasya réto brahmāyāṃ 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 amoureuxment 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 *hantṛ* (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 gərəḍa-* "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 (*Vṛtra* 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 (*gāuś yā varṣta 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 fraourvaēs ayāiti aśahe paiti pantam drujō vaēs mēnda 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 pehlevis, 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 parlars 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 occurrence 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" séminale. 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 frādāiti 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 *súdhita* (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 súdhitah* "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 *Apaṃ 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'aphérese 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 (*Hauma-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 miθrəm 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* (ΑΡΔΟΧΪΟ) 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 *'rtɣw* (= *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 : *ham.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 Aufsagen”, 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'aveistique *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't* « amour », *drwt't* (*drwatāt*) « santé » ou, avec aphérèse, (*mrt't* [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 *mætæ* (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 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 *IĒSOJa*, 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 :

*\*Mürgæ-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 pañca.dasaṅhō xšaētahe spiti.dōiθrahe bərəzatō avi.amahe 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 (*yóseva 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 \**huwačah-* (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-nara* “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-nara* (“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 [*apaṃ vā nāvayanam paiti pərətūš pavṃ 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 [*pavṃ 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 Mazda. 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 *\*Səəadi-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 *hunairyānk-* 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?

Agustí Alemany

### The “Alanic” Title *\*Bayātar*<sup>1</sup>

Although there cannot be the slightest doubt that what we might call “Alanology” belongs to the sphere of Iranian studies, I am convinced that the joint effort of scholars devoted to the various fields of Orientalism is the only way to really improve on our present knowledge of the world of the Alans. In order to illustrate this idea and as an example of my methodology, here I would like to deal with the “Alanic” title *\*Bayātar*, as this is widely documented in very different places and historical periods. I have deliberately put the ethnicon in quotation marks, because I do not deem this title to be of “Alanic” origin, nor am I intending to prove yet another – this time an “Alanic” – etymology for it out. In our case, we are talking about a widespread culture and wandering word, dating back to a Turco-Mongolian culture heritage.

On the other hand, I dare to say that Iranists take an interest in the Alans only when they hope to find out remains of their *Iranian* language, but they leave aside those Alanic personal names and titles which are of foreign origin, most of them in fact, as if these were not worthy of attention. However, I think that we cannot truly understand the historical background of a steppe folk if we do not bear in mind their relationships with neighbouring peoples. The Alans spent over a millennium living together with various Turkic nations and, on these grounds, we are going to try to ascertain what is to be learnt about the Turkic – but usual among the Alans and therefore also “Alanic” – title *\*Bayātar* from the comparison of literary sources, and what chances the research on the Alans offers to Orientalists.

1. Several Georgian (§ 1.1), Arabic (§ 1.2; 1.5) and Chinese (§ 1.4) sources, as well as the inscription from the river Zelenčuk (§ 1.3) and an Ottoman Turkish document from Hungary (§ 1.6) bear testimony to Alanic forms of the latter. Moreover, in both Iron and Digor Ossetic there is a word which is derived from it, meaning ‘hero’ or ‘brave’, like its Turco-Mongolian counterparts: Oss.I. *bæyatyr* or – with metathesis – *qæbatyr*, D. *bæyatær*<sup>2</sup>. And Abaev interpreted the name of Batraz, son of Xæmyc and one of the most outstanding

heroes of the Nart epic, as *\*batyr-as* “Alanic hero”<sup>3</sup>. Let us refer to the evidence in detail and in chronological order.

1.1. The oldest testimony is provided by the Georgian Chronicle (*K‘art‘lis C‘xovreba*), which mentions an Ossetic giant (*bumberazi Ovst‘agan*) named *Baqat‘ar*, slain by king Vaxt‘ang Gorgasal (447-522) in single combat; we shall deal later (§ 3.3) with this episode, in all likelihood of legendary character.<sup>4</sup> Two other persons called *Baqat‘ar* are recorded in the same work: the former was an ally of king Bagrat I of Ap‘xazet‘i (887-99)<sup>5</sup> the latter a collaborator of the Mongols and enemy of the Georgians († ca. 1306)<sup>6</sup>. Both of them have the title *mt‘avari* – i.e. “(Sovereign) Prince” – of the Ossetes<sup>7</sup>.

1.2. The second piece of news is perhaps the most important. According to the Arabic author Ibn Rusta (beginning of the 10<sup>th</sup> c.), “the king of the Alans is called *B.gāy.r.*, a name which applies to every one of their kings”.<sup>8</sup> In this passage, *\*Bağātar* is a relevant correction (cf. Oss.D. *bæyatar*) instead of the wrong reading *B.gāy.r.*<sup>9</sup>

1.3. Thirdly, in my opinion it is significant that the only certain epigraphic monument of Alanic, though unfortunately lost, contained the word twice in Greek transcription as Πακαθαρ. However, Zgusta’s interpretation for the central part of the Zelenčuk inscription<sup>10</sup> cannot be considered definitive, because his reconstruction mixes Digor and Iron forms and lines 6 to 10 present too many problems: uncertain additional letters, the ligature *στο/στε* and the dubious names *Xovs*, *Saxir* and *Istur*, which are either not documented anywhere else or whose meaning remains unclear. I would like to point out that the vocalization of Zgusta’s restored form *\*Bæqatar* is unfounded and inconsistent with that of the modern forms of the word as given by Ossetic dictionaries; on this subject, see § 2.1.

1.4. The official annals of the Yuan dynasty, which governed China from 1264 to 1368, inform us of the activities of three Alan (*Asu*) mercenaries in the service of the Mongols, named *Yelie Baduer* (†1275), *Baduer* (†1297) and *Shila Baduer* († 1302).<sup>11</sup> As *Baduer* = *Bātur*~*Bādur* is the usual contraction of the Mongol title *bayatur* (Turk. *bātur*)<sup>12</sup> in the Chinese sources of that period, as the easiest solution it may be thought that they bore Mongol names or titles; but no other Alanic name in China is documented three times, nor even twice, and therefore we can ask ourselves why this one was esteemed to such an extent.

1.5. Fifth, the Egyptian chronicles mention a famous Alan Mamlūk named *Sayf al-Dīn Bahādur Ās* († 19 Safar A.H. 730 = 12 Dec. A. D. 1329), who governed the province of Safad in Syria and was *Amīr* in Damascus.<sup>13</sup> All the Mamlūks were given an Arabic title (*laqab*) with the element *al-Dīn* (here the most used *Sayf al-Dīn* “Sword of the Faith”)<sup>14</sup> and a Turkic proper name (here *Bahādur*), while *Ās* is the *nisba* denoting the “race” of the slave, i.e.

Alanic. Seven other Mamlūks who bore the same title and name, also dating from the 14<sup>th</sup> c., are to be found in the sources, and it is possible that one or many of them were Alans as well.<sup>15</sup>

1.6. And lastly some one thousand Jassic personal names have been preserved by an Ottoman census of the Hungarian Jászság (1550). Among them two men called *Bōqātōr Ōrbān* and *Baqātōr Šebešken* are listed, both from the village *Dōša* (present-day Jászdózsa, NE of its capital Jászberény).<sup>16</sup>

2. This is all the evidence available as far as I am aware. Of course, this widespread diffusion cannot be fortuitous and, in my opinion, first of all we must look for the key in the Ossetic forms of the word.

2.1. Abaev<sup>17</sup> suggested a Turkic or Mongol origin for them, but he felt unable to choose between one or the other. On the other hand, Doerfer<sup>18</sup> preferred to see a loanword from Russ. *bogatyř* and rejected a direct borrowing from any Turco-Mongolian language because of its vocalism; but it seems that he compared Russ. *bogatyř* with Oss.I. *bæyatyř*. However, it was accepted long ago that “on the whole Digor represents a more archaic stage of development than Iron”,<sup>19</sup> and therefore this dialect has been considered – and has also proved itself to be – more suitable for restoring the original form of Alanic words and names. Furthermore, Oss.D. *bæyatæř* cannot have been borrowed from Russian or from most of the Turco-Mongolian languages because of its second syllable vocalism, but it reminds us of two of the oldest testimonies of the Alanic title (Old Gorgian Chronicle *Baqat’ar* & Zelenčuk Πακαθαρ), and it could easily lie behind the wrong Arabic form *B.gāy.r* = *\*Bağātar*. All in all, we could conclude that there was an Alanic title *\*bayātar* in the Caucasus region from the 9<sup>th</sup> to the 12<sup>th</sup> c. A. D., the golden age of the Kingdom of Alania.<sup>20</sup>

2.2. Although we take Ibn Rusta’s report into consideration, it is all too evident that *\*bayātar* was not an Alanic word for “King” (as its Ossetic derivative would have the same meaning), but a title associated with kingship. If this conjecture is right, we must also understand as such the form Πακαθαρ appearing in the Zelenčuk inscription. Below I suggest a new interpretation of lines 11-21; the first lines are given in *scriptio continua* and I do not deal with them because of the aforementioned (§ 1.3) problems. The Ossetic transcription follows the Digor dialect throughout, since the latter fits in with Greek itacism better than Iron. I do not read this sequence as “X, king, son of king Y” but as “[X]... Bayātar, son of a Bayātar”:

Lines 6-10: (6) CAXHPT(7) PHΦOY (8) XOBCH (9) Ϟ PHΦ (10) OYPT

(11) ...Πακα(12)θαρ Πα(13)καθα(ρ)η (14)φουρτ ... *bæyatær bæyatæri furt*  
 (15) Ανπα(16)λαν Α(ν)πα(17)λανη φ(18)ουρτ *æmbalan æmbalani furt*  
 (19) Λακα(20)νη τζηρ(21)θε *læqwæni cirtæ*

“[X]... Bæyatær, son of a Bæyatær; Æmbalan, son of an Æmbalan; stele of Læqwæn (or of a young man)”.<sup>21</sup>

2.3. The consecutive repetition of both Πακαθαρ and Ανπαλαν has led me to think that the latter could have been another title or maybe a class designation. The Ossetic word *æmbal*, which appears as a personal name (or, if we are right, as a title) in the Old Russian Chronicles,<sup>22</sup> signifies today “comrade”, but we can conjecture a primitive meaning “comrade in arms”, as it is a derivative from the root *\*bār-* ‘to ride’. The second element of *æmbal* is also found as a word of its own: *bal* ‘group, party’, which – according to Abaev – goes back to an older meaning “cavalry war band”, so *æmbal* and its derivative Ανπαλαν probably designated first a “member of cavalry war band”<sup>23</sup> and afterwards some kind of horse-riding, warlike aristocracy, perhaps similar to the Mongol *nököd*<sup>24</sup>.

2.4. In short, we can explain the variety of the documented forms of *\*bayātar* in this way: it was one of the titles held by the kings of the Alans for some three centuries and therefore it became a prestigious name among them, so we often find its foreign forms in the lands where they settled and the Turco-Mongolian title was already known. This hypothesis applies to Egypt (*Bahādur*: no other Turkic name was more suitable for an Alan Mamlūk) and to Hungary (*Bōqātōr*, *Boqātōr*), but as regards China it is possible to go further.

2.5. The oldest mention of Alans recruited by the Mongols speaks of a so-called “lord of the Asud country” (*zhu Asu guo*) named *Hanghusi* (v.l. *Anghesi*), who submitted himself to Tai Zong (Ögödei 1229-41). Shortly afterwards, he was granted the title *Baduer* and was ordered to levy an unit of one thousand warriors (Chin. *qianhu suo*, Mong. *mingyan* “battalion”)<sup>25</sup>. Maybe this *Hanghusi* was an Alan king (the kingdom of Alania lasted until the 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> c.), and he received the Mongol title, but by holding it he was confirmed among the Alans as *\*bayātar*, that is “king” or “prince”. In any case, whereas the three aforementioned (§ 1.4) mercenaries were called *Bādur* by the sources, *Hanghusi* is to the best of my knowledge the first and only Alan upon whom the Mongol title *Bādur* (= Alanic *\*bayātar*) was bestowed.

3. Finally, I would like to return to the question of its origin. Iron *bæyatyr* can be explained as an innovation under the influence of a Turkic form ending in *-tir*<sup>26</sup> or of Russ. *bogatyř*’ (cf. Abaev’s and Doerfer’s conjectures § 2.1), but

Digor *bæyatær* < Alanic *\*bayātar*, an older form ending in *-tar*, needs a different solution.<sup>27</sup>

3.1. I intend this hypothesis to be an attempt to solve the problem, but the collaboration of Altaists is required to establish whether it is plausible or not. All the Turco-Mongolian forms going back to this title end in *-tur*, *-tir*, *-tīr*, except the Chuvash word *pattār*, meaning “strong, vigorous, firm” (last syllable with a mid front vowel *ǎ* = /ɨ/; Chuvash has no voiced/unvoiced opposition in the stop series). The role played by Chuvash in Altaic studies is similar to those played by Hittite in Indo-European linguistics and by Eblaite in Semitics: it was first considered to be a “daughter”, but later a “sister” of its own mother tongue, as it is the most divergent language inside its family.

3.2. Only a few remnants are known of Khazar, an extinct Turkic language, but they seem to be enough to assign the latter, together with Chuvash and Volga Bulgar, to the same subgroup of West Turkic. The close relations between Alans and Khazars (8<sup>th</sup> – 10<sup>th</sup> c. A. D. ) – more important than the temporary dominion previously held by Huns and Western Turks over the Caucasus region – allow us to explain Alanic *\*bayātar* as a loanword of Khazar origin, taking account of Chuvash *pattār*.<sup>28</sup> The Arabic author Ibn A'tam mentions ca. 760 a Khazar Qayan named *T. 'āt.r*, who, in spite of this wrong reading and its unknown vocalism, probably bore this title (*Bağātar*).<sup>29</sup>

3.3. As we have seen (§ 1.1), the oldest reference to an Alanic *\*bayātar* is in the episode of the legendary war waged on Ossetia by Vaxt'ang Gorgasal ca. A.D. 454/5.<sup>30</sup> The kings of Ossetia were joined by “a force from Khazaria” (*dzali Xazaret'it'*) and, according to the Georgian Chronicle, both a Khazar named *T'arkan* and the Ossete *Baqat'ar* (§ 1.1) were slain by king Vaxt'ang; however, *T'arkan* is another Turkic title, which seems to have been usual among the Alan troops in the service of the Khazars, since Arabic sources speak of an *\*Ās Tarhān*, maybe “the (Khazar) *Tarhān* of the *Ās* (Alans)”.<sup>31</sup> This passage contains yet another anachronism: after his Ossetic expedition, Vaxt'ang also ravages the land of the Pechenegs (*Pačaniket'i*). In mid 5<sup>th</sup> c. there were neither Khazars nor Pechenegs (the latter arrived to Lebedia, somewhere North of the Azov Sea, only after being driven out from their former country between the rivers Volga and Ural by Khazars and Oghuz at the end of 9<sup>th</sup> c.), but it is interesting to note that these two titles – *Baqat'ar* and *T'arkan* – appear always related to the Khazars and that the text is riddled with 8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> c. facts.

3.4. All things considered, we can conclude that the commanders of the Alans in the service of the Khazar kingdom bore Turkic titles and probably were Khazars themselves, at least in the earliest times. But, as Khazar power weakened, depending on these Alans more and more, they were able to choose their chiefs among themselves and later became masters of their own, finally

giving rise to the kingdom of Alania. And the most prestigious title *\*bayātar*, maybe conferred to the Khazar Qayan (cf. § 3.2 *T. 'āt.r*), was then also granted to Alan kings.

4. I am fully conscious that my conjectures are large extent unverifiable; but I rely on the help provided by other scholars, so as to be able to refine my analysis of data. However, I hope to have shown that:

- facts are not so scanty as it could seem, but very scattered throughout Eurasia;

- it is very important to distinguish between facts (§ 1) and conjectures (§§ 2-3), in order to be able to ascertain what we really know and what we only imagine; and

- without an interdisciplinary collaboration with the different fields of Orientalism and a joint exposition of all collected evidence, the research on the world of the Alans is impossible.

With my best wishes for *Nartamongæ*.

---

<sup>1</sup> This paper is part of the research project DGES PB97-0173 (Spain) and was delivered originally in Sept. 1998 during the 27. Deutscher Orientalistentag under the title "Alanenforschung und Orientalistik: der 'alanische' Titel *\*Bayātar*". I am very grateful to Prof. Dr. Jürgen Untermann and Prof. Dr. Rüdiger Schmitt for their help and suggestions in preparing the original German version. Abbreviations: Q = *K'art'lis C'xovreba*. Ed. S. Qauxč'išvili, I-II, T'bilisi 1955-59; *ИЭСОЯ* = В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, I-V, Москва-Ленинград 1958-95; *ОРНСл.* = В. Ф. Миллер, *Осетинско-русско-немецкий словарь/Ossetisch-russisch-deutsches Wörterbuch*, I-III, Ленинград 1927-34 [reprint The Hague-Paris 1972]; *ОЯФ* = В. И. Абаев, *Осетинский язык и фольклор*, Москва-Ленинград, 1949.

<sup>2</sup> Cf. *ОРНСл.* 331 s.v. "богатырь, храбрый"; Held, \*Hüne, ein Tapferer"; *ИЭСОЯ* I 245-6 s.v. "храбрый, богатырь".

<sup>3</sup> Also *Batraz*, *Batyr*; cf. *ИЭСОЯ* I 241 s.v. "из *batyr-as*, т.е. 'богатырь асский (аланский)'" ; G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris 1978, esp. p. 21-49 "l'Osse héroïque"; A. Sikojev, *Die Narten. Söhne der Sonne*, Köln 1985, p. 147-222.

<sup>4</sup> Q I 154-5; v.l. *Baqt'ar*, *Baqar*, *Baġat'ar*; cf. R.W. Thomson, *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation*, Oxford 1996, p. 169-70.

<sup>5</sup> Q I 261 <sup>13</sup>; v.l. *Baqt'ar*, *Baqt'r* (the latter with abbreviation sign); cf. Thomson, *Caucasian History*, p. 264-65; J. Gippert, "Zur historischen Onomastik des Georgischen", *Georgica* 7, 1984, p. 37-42 (esp. p. 38).

<sup>6</sup> Q II 305, 316-7. A Georgian inscription in the chapel of Nuzal (North Ossetia), copied in the beginning of the last century and since lost, mentioned an *Os-Baqat'ar* (?), perhaps this person; cf. V. Kouznetsov-I. Lebedynsky, *Les alains: cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, Paris 1997, p. 127-131.

<sup>7</sup> Q I 261<sub>13</sub> *Baqat'ar, mt'avari Ovsī*; II 305<sub>11</sub> *Ovst'a mt'avari Baqat'ar*.

<sup>8</sup> Ibn Rusta *Kitāb al-a'lāq al-naḥḥīya* ed. M.J. De Goeje BGA VII, 1892, p. 148.

<sup>9</sup> Cf. V.I. Minorsky, *A History of Sharvan and Darband*, Cambridge 1958, p. 169, n. 8.

<sup>10</sup> L. 6-21 according to L. Zgusta, *The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk*, Wien 1987, p. 59-60:

(6) Σαχη(7)ρη φουρτ (8) Χοβς	<i>saxiri furt xovs,</i>	“Xovs son of Saḫir;
Η(9)στορη φ(10)ουρτ (11) Πακα(12)θαρ	<i>īsturi furt bæqætār</i>	Pakathar son of Istor;
Πα(13)καθα(ρ)η (14) φουρτ (15) Αντα(16)λαν	<i>bæqætari furt æmbalan</i>	Ambalan son of Pakathar;
Α(ν)πα(17)λανη φ(18)ουρτ (19) Λακ	<i>æmbalani furt læg</i>	Lak son of Ambalan.
α(20)νη τζηρ(21)θε	<i>ani cirtæ</i>	Their stele”

<sup>11</sup> А. Ивановъ, [1914] “Исторія монголовъ (Юань-ши) объ асахъ-аланахъ”, Христианскій Востокъ 2/3, S. 281-300; A.C. Moule, “The Minor Friars in China”, *JRAS* 1917, p.1-36. Sources: *Baduer = Yuanshi* 132; *Yelie Baduer = Yuanshi* 132 (“Elijah Bādur”; cf. *Yeliya = “Elijah” [Yuanshi 123]* and *Iron Wac-illa, Digor Wac-elia*, name of a heavenly spirit); *Shila Baduer = Yuanshi* 135 (= “Šila (?) Bādur”).

<sup>12</sup> Cf. P. Pelliot, *Notes sur l'Histoire de la Horde d'Or*, Paris 1949, p. 132, n. 2; D.M. Farquhar, *The Government of China under Mongolian Rule*, Stuttgart 1990, p. 30.

<sup>13</sup> Cf. G. Wiet, *Les biographies du Manhal Safī*, Le Caire 1932, p. 100, § 695; J. Sauvaget, “Noms et surnoms de Mamelouks”, *JA* 238, p. 31-58 (esp. 37); D. Ayalon, “Names, titles and ‘nisbas’ of the Mamlūks”, *Israel Oriental Studies* 5, p. 189-232 [= *The Mamlūk Military Society*, London 1979, IV], esp. 201, n. 41.

<sup>14</sup> Almost the only one used in the Late Mamlūk period (cf. Ayalon, “Names, titles and ‘nisbas’”, p. 191-2).

<sup>15</sup> Wiet, *Manhal Safī*, p. 101-2 §§ 696-98, 700-703. Cf. also three Mamlūks named *Sayf al-Dīn ‘Allān*, two of them in Syria (Wiet, *Manhal Safī*, p. 224 §§ 1528-30). ‘Alī Ibn ‘Asākir († 571/1176) already mentions a Mosque of the Banī ‘Allān (*Tārīḥ madīnat Dimašq* ed. Damas 1954, vol. II, p. 62) and the house of a certain Ibn ‘Allān (*ibid.* p. 156) in Damascus.

<sup>16</sup> L. Fekete, “Eine Konskription von den Jassen in Ungarn aus dem Jahre 1550”, *AOri-entHung* 11, 1960, p. 115-143.

<sup>17</sup> Cf. ИЭСОЯ I 246 s.v. “усвоено от тюрко-монгольских народов [...] *Ос. bæğatyr* идет, во всяком случае, не из персидского [*bahādūr*], а из монголо-тюрецкого [*bağatur, bağadur*];” cf. *OjaF* I 85 “бывает трудно определить, усвоено ли данное слово из тюркского или монгольского”.

<sup>18</sup> G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, I-IV, Wiesbaden 1963-75, vol. II, p. 374-77 (esp. 374); it contains “eine Fülle verschiedener Meinungen” on the



etymology of the Turco-Mongolian title. Cf. D. Sinor *EI*<sup>2</sup> I [1986] 913 s.v. *Bahādur*: “it is impossible to state the directions in which borrowings were made, but it seems probable that either the Turkish or the Mongol trisyllabic forms [i.e. \**bayatur*] were original [...]. Inter-borrowings within the same group must have been frequent. *Bahādur* is, clearly, a word of civilization”.

<sup>19</sup> F. Thordarson, “Ossetic”, in R. Schmitt (ed.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden 1989, p. 456-479 (esp. p. 456).

<sup>20</sup> The following titles were bestowed upon Alan kings according to the sources:

[a] Georg. *Ovst'a mep'e* “the king of the Ossetes” (Q I 24<sub>2-3</sub>, 27<sub>1</sub>, 56<sub>18</sub>, 295<sub>4-6</sub>, 297<sub>7</sub>, 313<sub>6</sub>); Pl. *Ovst'a mep'eni* (Q I 45<sub>8</sub>), *mep'eni Ovst'ani* (Q I 157<sub>3</sub>), Obl. Pl. *mep'et'a Ovset'isat'a* (Q I 151<sub>16</sub>) “the kings of the Ossetes / of Ossetia” (cf. C. Toumanoff, “Medieval Georgian Historical Literature”, *Traditio* 1, 1943, p. 139-82, esp. 157, n. 44: “the Georgian equivalent of ‘King’, *Mep'e*, denotes a reigning monarch of royal rank, whether man or woman”); Arab./Npers. *malik al-Lān* (Ibn Hurdabih, Ibn al-Faqīh, Ibn Rusta, al-Muqaddasī, al-Mas'ūdī, *Hudūd al-'ālam*), *sāhib al-Lān* (al-Mas'ūdī); Heb. *melek 'Alan* (Cambridge Document T-S Loan 38, l. 44-60; cf. S. Schechter, “An Unknown Khazar Document”, *The Jewish Quarterly Review*, n.s. 3, 1912-13, p. 181-219, esp. 206-209); Gr. ὁ ἐξουσιοκράτωρ / ἐξουσιαστής Ἀλανίας (Const. Porph., Anna Comn.), ὁ τῆς Ἀλανίας ἀρχῶν (Nic. Myst.), ὁ Ἀλανίας ἐξουσιάζων (Niceph. Bryenn.);

[b] Georg. *mt'avari* “sovereign prince” (§ 1.1); cf. Toumanoff, *ibid.* p. 147, n. 25: “the term *mt'avari* ... is derived, like *t'avadi* (“Prince”), from *t'avi* (“head”); it is used to render from Greek both the noun ἀρχὼν and (in compound words) the prefix ἀρχι-”; cf. *Ipat. Let.* 6624 A.M. (= 1116 A.D.) *Ясьскаго князя дщерь* “the daughter of an Alan prince”.

<sup>21</sup> Cf. Vs. Miller, *ОЯФ* I 262.

<sup>22</sup> Russ. *Амбаль / Аньбаль яснѣ* (*Lavr. / Ipat. Let.* 6683 A.M. = A.D. 1175).]

<sup>23</sup> *ИЭСОЯ* I 135 s.v. *æmbal* “товарищ” [...] первоначально ‘товарищ по походу’ < \**ham-bārya-*; 232-3 s.v. *bal* “группа, партия” < “конная военная партия”; 236-7 s.v. *baræg* “всадник”; \**bār-* “ездить верхом”, cf. Np. *hambār* “comrade”, *bāre* “horse”.

<sup>24</sup> On Mong. *nökör*, Pl. *nököd* “comrade” see B. Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade*, Paris 1948 [= *Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм*, Ленинград 1934], p. 132-3: “...les *nököt*, les aristocrates de la steppe ralliés au haan – la plupart des *nököt* appartenaient à ce même milieu aristocratique – obtiennent en fonction des services qu’ils ont rendus et compte tenu de leur personnalité, à titre de paetimoine féodal, un nombre d’*ayil* nomades pouvant selon les cas lever cent ou mille combattants, dans des cas plus rares jusqu’à dix mille”. Cf. also the “Companions” (Gr. ἑταῖροι) of Alexander the Great and the origin of the title “Count” (Lat. *Comes* “companion, one of the imperial court or train”).

<sup>25</sup> *Yuanshi* 132; he was the great-grandfather of *Fuding*, lat. *Fodim Jovens, princeps Alanorum in Imperio Tartarorum consistentium* in 1336 (letter sent by the Alan princes to Pope Benedict XII).

<sup>26</sup> E.g. Cuman *batır*, cf. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente*, vol. II, p. 366

<sup>27</sup> Forms (§§ 1.1 –1.3): Georg. *Baqat'ar* (v.l. *Baġat'ari* "hero"; always as name of Ossetes), Arab. \**Baġātar*, Gr. Πακαθαρ; for Gr. Π, K~/b,γ/, cf. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, I-II, Budapest 1942-43, vol. II, p.33-35.

<sup>28</sup> However, cf. the Old Bulgar forms βαγατούρ, βογοτόρ, uaga[r]tur in Moravcsik, *Byzantinoturcica*, vol. II, p. 83.

<sup>29</sup> Ibn A'tam al-Kūfī *Kitāb al-Futūh* Hs. Topkapi, III, Ahmet Ktph. 2956, II, f. 241v, l.13; according to P.B. Golden, *Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapest 1980, p. 155, an error instead of \**Baġātur* / \**Baġātir* (maybe \**Baġātar*?).

<sup>30</sup> Q I 150-57; cf. § 1.1.

<sup>31</sup> Cf. Russ. Астрахань in ИЭСОЯ III 276; Golden, *Khazar Studies*, p. 151-54.

\* \* \*

Georgian	
<i>Baqat'ar</i>	ბაგათარ
<i>T'arkan</i>	თარკან
Hebrew	
<i>melek 'Alan</i>	מלך אלן
Arabic (if not otherwise stated)	
<i>Āst.rḥān</i> (* <i>Ās Tarḥān</i> )	استرخان
<i>Banī 'Allān</i>	بني علان
<i>Baġātōr Šebešken</i> (Turk.)	بقاتور شبشکن
<i>Bātur</i> (Turk.)	باتور
<i>B.ġāy.r</i> (* <i>Baġātar</i> )	بغایر (*بغاتر)
<i>Bōqāṭōr Ōrbān</i> (Turk.)	بوقاطور اوربان
<i>Ibn 'Allān</i>	ابن علان
<i>malik al-Lān</i>	ملك اللان
<i>šāḥib al-Lān</i>	صاحب اللان
<i>Sayf al-Dīn 'Allān</i>	سيف الدين علان
<i>Sayf al-Dīn Bahādur Āṣ</i>	سيف الدين بهادر آص
<i>T. 'ā.r</i> (* <i>Baġātar</i> )	تعاطر (بغاتر)

Chinese

*A-su*

*Ang-he-si*

*Ba-du-er*

*Fu-ding*

*Hang-hu-si*

*qian-hu suo*

*Shi-la Ba-du-er*

*Ye-li-ya*

*Ye-lie Ba-du-er*

*zhu A-su guo*

阿速

昂和思

拔都兒

福定

杭忽思

千戶所

失刺拔都兒

也里牙

也烈拔都兒

主阿速國

Yuri A. Dzittoity

**Ossetic *fydaz* and OPrs. *dušiyāra-***

It was E. Benveniste who for the first time pointed out the full identity of Oss. *fydaz/fudanz* 'bad harvest' and Old Persian *dušyiāra-* 'evil year, bad harvest', 'famine' in semantics and word formation. Both of them are derived from the base of the stem meaning 'year' (Oss. *az/anz*, OPrs. *yāra-*) with the help of the prefix meaning 'bad' (Oss. *fyd-/fud-*, OPrs. *duš-*). So both composites originally have meant 'bad year'.

The fact that composites with one and the same direct and figurative meaning, on the one hand, and with one and the same semantical and morphological structure, on the other, are attested in two kindred languages led E. Benveniste to the conclusion that these composites had been inherited from the Common Iranian language. The Avestan *dužyārya-* also shows that OPrs. *dušiyāra-* goes back to the Common Iranian.

There were a lot of composites in Proto-Iranian language with the prefix *duš-* inherited by various Iranian languages but it is only in modern Ossetic that *duš-* is replaced by the prefix *fyd-/fud-* in corresponding composites. It means that Old Ossetic replaced the OI prefix by new prefix *\*pūta-* (from OI verb *\*pū-* 'to rot')<sup>1</sup>.

I fully agree with these conclusions but it is necessary some more parallels of a cultural and historical character to add to them. The fact is that Oss. *fydaz* as well as OPrs. *dušiyāra-* are used only in sacral contexts so that the related religious beliefs also must have originated from the Common Iranian level.

In one of his inscriptions [DPd, 15-21] Darius I, prays to Auramazda to protect him, his family and his country from three afflictions: from a hostile army (*hainā-*), from bad harvest ("poor year") (*dušiyāra-*) and from

<sup>1</sup> Benveniste E. Études sur la langue ossète. Paris, 1959. P. 9.

Lie (*drauga-*). It is well known that Darius (as well as other Persian kings) almost in every his inscription asks Auramazda to protect him, his family (royal house) and the country but the inscription under discussion is the single one where the king specifies from whom or from what he must be protected. There are not such details in other inscriptions<sup>2</sup> though in one of them Darius used the term *gasta-* [DNa, 51-53] which means 'repugnant, evil', 'harm'<sup>3</sup>. This term must be considered as a substitute for other three terms mentioned above. Therefore *gasta-* can well be a common name of these three afflictions. If this is true then we can suppose that even in the cases when Darius as well as the other Persian kings ask for the protection of Auramazda but do not specify from whom or from what the protection is to come, they, without fail, meant the above mentioned three afflictions.

As it was established by mythologists, the afflictions mentioned by Darius have a threefunctional (tripartite) structure peculiar to the social organization and ideology of the Old Indo-Europeans: *drauga-* 'lie', 'revolt against the supreme ruler' corresponds to the first, i.e. spiritual function of the traditional IE ideology; *hainā-* '(hostile) army' – to the second one, i.e. military function, and *dušiyāra-* 'bad harvest' – to the third, i.e. agricultural function<sup>4</sup>.

"The same type of afflictions are grouped in RV 8.18.10<sup>5</sup> as *ámivām, srídhm, durmatím* 'disease, ritual failure, enmity'"<sup>6</sup>. Similar IE structures are found in Rome, "among the Celts, and in Scandinavia, where, conversely, a Norse king had to be both *sigrsáll* and *ársáll*, blessed with victory

---

<sup>2</sup> Cf. in other inscriptions: *mām Auramazdā pātuv utāmai viθam* "Me may Ahuramazda protect, and my [royal] house" [DPh, 9-10]; *mām AM pātuv hadā bagaibiš utamai viθam utā tyamai nipištam* "Me may Ahuramazda together with the [other] gods protect, and my [royal] house, and what has been inscribed by me" [DSe, 50-52] etc.

<sup>3</sup> Kent R. Old Persian. New Haven, Connecticut, 1953. P. 183; Абаев В.И. Избранные труды. Владикавказ, 1995. Т. II. С. 599.

<sup>4</sup> Dumézil G. Les trois fonctions dans le Rgveda et les dieux indiens de Mitani // Bulletin de l' Academie Royale de Belgique, 1961. P. 291 ff.; Panaino A. Hainā-, dušiyāra-, drauga-: un confronto antico-persiano avestico // Atti del Sodalizio Glottologico Milanese, 27, 1987. P. 95-102; Puhvel J. Comparative Mythology. Baltimore, London, 1987. P. 106; Gnoli G. The Idea of Iran. An Essay on its Origin // Serie Orientale Roma, LXII. Roma, 1989. P. 86, 87; Абаев В.И. Избранные труды. Владикавказ, 1990. Т. I. С. 427.

<sup>5</sup> See also [RV 8.60.20].

<sup>6</sup> Puhvel J. Op. cit. P. 106.

and (good harvest) year (*ār*) on top of having runic wisdom”<sup>7</sup>. But the most exact parallel is found in the Avesta. The ‘Lie’ (*druj-//draōga-*) and ‘truth’ (*aša-*) dualizm in Avesta is well known. The first term of this pair has an etymological relationship with OPrs. *drauga-*. Moreover there are other two terms in Avesta etymologically related to the names of afflictions in OPrs.: Av. *haēnā-* (cf. OPrs. *hainā-*) and Av. *dužyāiryā-* (see above)<sup>8</sup>.

Though the Avestan triad *druj-*, *haēnā-*, *dužyāiryā-* is not united by one context the latter term is used in a context that is very close to the quoted OPrs. text: the personified star *Tištrya* was created by Ahuramazda to overcome enmity and bad harvest (*dužyāiryā-*) [*Yašt.8.51*], but if the star had not been created the demon of drought would have destroyed the carnal world [*Yašt.8.54*]. That is the reason why the mortal beings (animals and people), especially the wise rulers, look at the *Tištrya* trying to learn what kind of harvest there will be in the Aryan countries [*Yašt.8.56*]<sup>9</sup>.

The OI three-structured blights related to the three IE social functions can be found in Ossetic tradition too. One of them has the above mentioned name *fydaz*. The analysis of the contexts with this word shows that the related beliefs go back to the same OI tradition but at the same time the Ossetic mythology gives us also a description of the consequences of the situation when the prayer of a good harvest is not accepted by gods.

The Ossetic *fydaz* is found in the Nartæ tale about the nameless son of Uruzmag, the mythological background of which was reconstructed by me as follows<sup>10</sup>.

Uruzmag, the master of the Nartæ people grew very old and could no longer perform his duties of the ruler. Uruzmag’s break down led to the weakning of all nature and as a result bad harvest (*fydaz*)<sup>11</sup> and famine

---

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> *Panaino A.* Op. cit.; *Gnoli G.* Op. cit. P. 87.

<sup>9</sup> The personified star *Bonværnnon* that has a control over the wather is familiar to Ossetic mythology as well.

<sup>10</sup> See my article: *Дзиццойты Ю.А. Нарт Урузмаг и его сыновья // Осетинская филология. Вып. 3. Владикавказ, 1999. С. 318-330.*

<sup>11</sup> There is *fydaz* in the main part of the Nartæ texts [*Нарты. Осетинский героический эпос.* М., 1990. Книга I. С. 115, 116, 117; *Архив Юго-Осетинского Научно-исследовательского института.* Цхинвал. Фонд 4, оп. 1, л. 209], but in a few of them is the synonymous *stong anz* [*Нарты. ОГЭ, I, С. 128; Ирон адамы сфæлдыстад. Дзæуджыхъæу, 1961. Т. I. Ф. 40*] that literally means “the hungry year”. We have exactly the same picture in the folk parable adapted by the Ossetian poet *Gædiaty Sek’a* (1855-1915)

came to the Nartæ country. The people and cattle were perishing while Syrdon, the age-long enemy of the Nartæ people and a demon of evil, became very active and at one moment he even replaced Uruzmag on the throne. Uruzmag had to sacrifice his son and only after this action order and prosperity return to the Nartæ country.

As it was shown by Sir J.Frazer in "The golden Bough" the idea of a magic connection between the productive and fertile powers of a social ruler, on the one hand, and analogous powers of the plants and animals, on the other, was familiar to every archaic society. So this idea originates in Proto-IE culture and it is quite clear that it was familiar to Old Iranians as well. Note in this connection that it were the wise rulers in Avesta who tried to learn what sort of harvest will there be in their country (see above). Therefore we can assume that when Darius asked Ahuramazda to protect Persia from bad harvest and other disasters he could subconsciously expect that he himself could bring them about in case his powers failed. That may be the reason why in one of his inscriptions Darius says that he has a strong body [DNb, 33-34].

Then we can suggest that God protected Darius and Uruzmag so long as they had strong bodies but the situation changed for Uruzmag when he became weak, and Darius, in case of his own weakness, was to face exactly the same. So the quoted Nartæ tale is a kind of supplement to the Darius' text though in the Nartæ tale only one affliction is described. However in the Narta tale about the war between the main Nartæ clans *Æxsærtæggatæ* and *Borætæ* two other afflictions are described.

The very fact that the war came to the Nartæ country connects this tale with the affliction of the second IE function. But the most interesting is that the war came together with the sins associated in the mind of Old Iranians with the blight of the first function namely with 'Lie': in order to draw the *Æxsærtæggatæ* into the war the members of the *Borætæ* clan decided to kill the son of Uruzmag. Here we have firstly a 'revolt against the supreme ruler', because Uruzmag was a member of the *Æxsærtæggatæ* clan and at the same time he was a master of the Nartæ society. Secondly *Borætæ* bribed the deity to whom the son of Uruzmag was entrusted for up bringing.

---

where bad harvest (*stong az*) came to the world of animals [Гæдиаты С. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу, 1991. Ф. 66-67]. There is *tyng ævzær az* "the very bad year" in a corresponding parable adapted by an other Ossetic poet *Xetæggaty K'osta* (1859-1906) [*Xetæggaty Къ. Уацмысты æххæст æмбырдгонд. Дзæуджыхъæу, 1999. Т. I. Ф. 290*]. Cf. the anthonymic *xor az* 'good harvest' ("good year") and *qal anz* 'good harvest' ("fine year").

Thirdly they killed the innocent boy and fourthly for some time they lied to the *Æxsærtæggatæ* that they didn't know anything about the missing boy when the *Æxsærtæggatæ* started up a search for their kinsman. In the end the *Borætæ* proved to be cynical enough to invite the mourning *Æxsærtæggatæ* to a feast.

When *Æxsærtæggatæ* found out that the boy is dead they decided to revenge on the *Borætæ*. But they were a small clan and did not dare to start up war with a big clan of the *Borætæ*, so the *Æxsærtæggatæ* decided to ask *Hujændon-ældar* to help them with an army. *Hujændon* willingly came to the *Æxsærtæggatæ*'s help and soon a huge army led by Uruzmag rushed into the *Nartæ* village and crushed the *Borætæ* clan.

The *Hujændon*'s army is just the same *hainā*- against whom Darius asked for protection from Auramazda. So in the two different *Nartæ* tales all the three afflictions mentioned in Darius's inscription are described. But this is not the end of the story.

When the *Æxsærtæggatæ* were on the way to *Hujændon-ældar* they met a woman of their clan that was married to a member of the *Borætæ* clan (in another variant it was the daughter of Uruzmag) who attempted to disturb *Æxsærtæggatæ*. But the *Æxsærtæggatæ* would not listen to her and the angry woman cursed them. The damnation too had a threefunctional structure because the woman doomed *Æxsærtæggatæ* to infamy (*бесславие*) – the 1<sup>st</sup> function, to disability (*бессилуе*) – the 2<sup>nd</sup> function and to poverty (*нищета*) – the 3<sup>rd</sup> function. And the *Æxsærtæggatæ* immediately lost heart and became “poor and weak”. And only seven years later their fame, strength and prosperity were back to them<sup>12</sup>.

The main value of this text is in the fact that the three afflictions are united here by one context. Exactly the same picture is found in the modern Ossetian prayer to the gods where the worshipper asks to bestow on the people of Ossetia various favours among which God is asked to protect the Ossets from poverty and infamy (*Хwысaw, тæгwыр, æгадæj нæ багаqqæн*), while St. George (*Wastyrdži*) is asked to protect the young war-

---

<sup>12</sup>*Нарты. Осетинский героический эпос.* М., 1989. Т. I. С. 367. Unfortunately the original Ossetian text is lost and we have only a Russian translation. In other variants of this tale only two first afflictions are mentioned [*Памятники народного творчества осетин.* Владикавказ, 1927. Вып. II. С. 43-44; *Ирон адамы сфæлдыстад.* Т. I. Ф. 308; *Нарты. ОГЭ.* Т. I. С. 340]. But the names of afflictions have a descriptive character here.



riors from the enemy's hands and enemy's power (*fydk'ux, fydyxæj sæ baqaqqæn!*)<sup>13</sup>.

Thus in the last two texts we observe an exact correspondence to the Darius' text. It means that the Ossetic tradition has a clear expression of a social and mythological tripartition and that the corresponding Nartæ tales and the modern Ossetian prayer have a core that goes back to the Common Iranian level.

---

<sup>13</sup> Брытъиаты Е. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу, 1981. Т. I. Ф. 99.

David Testen

### The Amyrgian Scythians and the Achaemenid Empire

“The Bactrians campaigned wearing (headgear) on their heads like those of the Medes and carrying native bows of reed, and short spears. The Sakai, the Scythians, had on their heads stiff, straight caps leading to a point, wore trousers, and held native bows and daggers as well as *sagari*-axes. These, who were Amyrgian Scythians, they called ‘Sakas’ (τούτους δε εόντας Σκύθας Ἀμυργίους Σάκας ἐκάλεον) because the Persians call all Scythians ‘Sakas’. The Bactrians and Sakas were commanded by Hystaspes, (son) of Darius and Atossa (daughter) of Cyrus”. (Herodotus VII 64).

The Scythian people known to Herodotus as the “Amyrgians” have long been equated with those found mentioned in the Old Persian inscriptions under the name written <h-u-m(a)-v(a)-r(a)-g(a)-a>, conventionally read as “Haumavargā”.

DNa 24-26. ...θαταγῆσ γαδαρα ἰδουῆσ σακᾶ ἡαυμαβάρᾶ σακᾶ τῖγραξαυδᾶ... “Sattagydia, Gandara, Hinduš, the *H.* Scythians, the Pointed-Capped Scythians...” (among countries governed by Darius I; see likewise Dse 24-25.<sup>2</sup>

XPh 26-27 ...κατπατῦκα δαῆσ σακᾶ ἡαυμαβάρᾶ σακᾶ τῖγραξαυδᾶ... “...Cappadocia, the Dahai, the *H.* Scythians, the Pointed-capped Scythians...” (among countries ruled by Xerxes).<sup>3</sup>

A?P 14. iyam sakā haumavargā “This (is) the *H.* Scythians (sic)” (identifying a figure on a Persepolis relief).<sup>4</sup>

Judging from their position within the lists of Darius’ possessions, the Amyrgians must have occupied an area somewhere on the Central Asian frontier, and may well be the same as the “Scythians beyond Sogdia” men-

tioned elsewhere in the inscriptions of Darius<sup>5</sup>. The Amyrgians seem to have had closer ties to the Persians than many of the Scythians did, since Herodotus specifically singles them out as taking part in the campaigns of Xerxes.

The name of the Amyrgians/Haumavargā has long been taken to be a compound containing as its first element the term *hauma-*, a reflex of Indo-Iranian *\*sauma-*, the name of an intoxicating beverage which played a central role in early Indian and Iranian cultic practices (cf. Sanskrit *soma-*, Avestan *haoma-*<sup>6</sup>). While the first element of the compound has been felt to be clear, the nature of the second element is considerably less so. Since the beverage *hauma-* is associated with the religious sphere, it has been presumed that the element represented by the characters <-v(a)-r(a)-g(a)-> must have cultic significance of one sort or another, but neither Avestan nor Sanskrit provide a good parallel for such a form. The best potential evidence that find in support of an early Indo-Iranian stem *\*v(a)rg(h)-* with this meaning is the Avestan noun *varaxədra-* of unclear meaning – it seems to be an instrumental derivative *\*varK-tra-* from an otherwise unknown verbal base *\*v(a)rk-*, *\*v(a)rx-*, or *\*v(a)rg-* – which Bailey (1972: 105) suggests is cognate to the second element of *Haumavargā*.

In search of a stem with the sense ‘worshipping’ within the name of the Amyrgians, several researchers have adopted the premise that, since the name by which the Amyrgians are known has proven resistant to an Old Persian analysis, it may well have originated within Scythian rather than Persian. This assumption entitles us to seek an etymology for the term on the basis of what we know of the Eastern Iranian languages.

Since we have no direct information on the Eastern Iranian languages used in the middle of the first millennium B. C., we cannot rule out the possibility that at least certain of these languages were already showing some of the developments later to be found in the earliest Eastern Iranian documents. As far as phonology is concerned, this means that we should allow for the possibility that the familiar lenition of consonants characteristic of East Iranian (i.e., voicing of non-initial voiceless stops and the spirantization of voiced stops) had already begun to take place among the eastern Iranians by the Achaemenid period. This assumption permitted Gershevitch (1969: 168-169) and following him Hinz (1973: 137) to propose that the name of the Amyrgians contains as its second element a cognate to Avestan *barəg-* ‘praise’ in the Eastern Iranian form *\*βarg-*, and that the Old Persian character *-va-* (which probably represented a sound on the order of *w*) was chosen as closest to the Scythian sound *\*β*.

A similar argument was employed by Duchesne-Guillemin (1960: 97f.) and Brandenstein and Mayrhofer (1964: 125), who suggested that the -g- of *-va-ra-ga-* represents an Eastern Iranian \*g which had developed out of an early \*k in medial position. This view enables them to adduce the Khotanese stem *aurgā/orgā* 'cult, adoration'. Tracing this Khotanese form back to an earlier \**ā-varka-*, they concluded that Khotanese form provides an indirect indication that early Iranian might have possessed a stem \**v(a)rk-* which has not survived in the other Iranian languages.

None of these interpretations can be ruled out, of course, but continuing along this line of exploration makes available another approach which does not oblige us to stray as far from the familiar Iranian lexicon. Specifically, it is possible to augment the views of Gershevitch on *-va-* and Duchesne-Guillemin on *-g-* by using what we know of the morphology of modern Ossetian. Following the studies mentioned above, which took the character <*v(a)*> to represent *-βa-* and ascribed the *-g-* to an earlier *k*, does not necessarily oblige us to assume a root of the specific shape "*\*bark-*", since the possibility exists that the *\*-k-cum-g-* was actually not a part of the root but a stem-suffix.

If this is so, it becomes possible to view the *-βarg-* (<*\*bark-*) of the Amyrgians' name as a *k*-suffixed derivative from the well-known root *bar-* 'carry'. Modern Ossetian *-æg*, the reflex of the *k*-suffix (*\*-aka-*), is productively employed to form the active participle based on the verbal stem (e. g., *zar-æg* 'singing' inf. *zar-yn* 'to sing', *cæwæg* 'going' inf. *cæw-yn* 'to go'). From the point of view of the present discussion, it is noteworthy that modern Ossetian shows a systematic contraction of the ending *-æg* into *-g-* (or, with palatalization, *-dž-*) in conjunction with the formation of the plural *-zar-dž-ytæ* (Digor *zar-g-utæ*), *cæw-dž-y-tæ* (Digor *cæw-g-utæ*). Miller (1903: 42) suggested that the contraction of *-ak-* > *-k-* was already a live grammatical process in the Scythian of the first millennium B. C., since in his estimation the Σκυθαί of the classical sources reflects the authentic plural of *Saka-* (i. e., *Skutā* seems to have been the plural of *Saka*, just as modern Western Ossetian *cæw-g-u-tæ* (<*\*č(y)av-k-u-tā*) is the plural of *cæw-æg* (<*\*č(y)av-aka-*).<sup>7</sup>

In short, it is possible to analyze the "*-varg-*" of the name of the Amyrgians as the plural stem of the Scythian participle meaning "-carrying, -bearing" (i. e., *-βar-g-* +pl.suff.). Quite possibly the original Scythian name had the plural ending *-ta-* which we find in *Sku-thai*, *Sarma-tai*, *Massagetai*, *Saudara-tai*, *Parala-tai*, etc., but in the Persian form *Haumavargā* this has evidently been replaced by the normal Persian plural ending *-ā*. The singular of the name would presumably have contained the uncontracted -

*ak-* or *-ag-* (\*-*βarak/g-*), but the Persians seem not to have been familiar with the singular form of the name – on the one occasion among the Old Persian inscriptions in which reference is made to a single Amyrgian (A?P 14), the individual depicted is identified by means of the full plural form (*iyam sakā haumavargā* ‘This (is) the Amyrgian Scythians’), despite the ungrammaticality of the construction.

On the basis of the phonology and morphology of Ossetian, the surviving representative of the Scythian languages, the form of the name of Amyrgians as it is documented is consistent with the shape which an early Scythian compound “\*X-bearers” might have assumed. It is of course possible that the first element <h-u-m(a)-> represents the Indo-Iranian ceremonial beverage *hauma-*, and that the full name therefore represents “the (\*)*Hauma-Bearers/Carriers*” – such a name, one might speculate, could refer to a role played by the Amyrgians in the production or shipping of the *hauma*-plant, or of the beverage derived from it. The interpretation of the characters <h-u-m(a)> as the well-known ritual beverage would be more compelling, however, if there were independent evidence linking the Amyrgians with *hauma-*. While the reading of <h-u-m(a)-> as *hauma-* never seems to have been questioned, it is not the sole possibility available to us. Since our investigation has already benefited from the perspective afforded by the modern Ossetian, I suggest that we again turn to that language in seeking the meaning of the “X” of the “\*X-bearers”.

There are several ambiguities inherent in the spelling of the Old Persian name (<h-u-m(a)-v(a)-r(a)-g(a)-a>. Since the Old Persian script does not make a distinction between vowelless consonants and consonants followed by a short *-a-*, this spelling may potentially represent a rather differently configured word. The renderings of the name in both Babylonian and Greek (*um-mu-ur-qa-* and Ἀμύργ-) seem to point to a disyllabic stem, with the nasal and the *-v/β-* in direct contact (*Haumv/βarg-*), rather than to a trisyllabic *Hauma-varg-*. The reading with *-a-* between the *m* and the *v* is due to the assumption that an early Iranian compound containing a thematic-class stem in the first position would have shown a linking vowel *-a-*. While this was surely the case for the earliest stage of Iranian, the linking vowel of compounds has systematically been lost throughout most of the Iranian languages, including Ossetian. Since we have no *a priori* grounds for saying at what point in history the linking vowel was lost in a given descendant of Proto-Iranian, we should allow for the possibility that in certain branches the loss may have taken place earlier than in others.

It thus becomes possible to adopt a reading for the name of the Eastern Iranian Amyrgians without an intervening vowel, as the Greek and

Babylonian renderings suggest. If there was in fact no vowel between the *-m-* and the *-v/β-*, the labiality shared by these two elements might well not be coincidental. It would hardly be surprising if a syllable-closing nasal directly preceding a labial *-v/β-* were to undergo partial assimilation. We should therefore be aware that it is conceivable that the letter <*-m(a)-*> found in this word might represent either an underlying *-m-* or a partially assimilated *-n-* (*Haum-v/βarg- <\*Haun-+ -v/βarg-*).

Is it possible that the *\*haum/n-* which we find embedded in the name of the Amyrgian reflects something other than the ritual beverage? Let us reflect upon some evidence provided by Achaemenid iconography. Erich Schmidt's analysis of the Persepolis reliefs (Schmidt 1968: 111-116) casts an interesting light on the problem of the value of the first term of *hauN-βarg-*. Schmidt observed that, of the thirty figures carved on the royal tombs of Persepolis as representations of the constituent nationalities of the empire, only three – the Arabian and two Scythians – are depicted wearing torques, an emblem otherwise associated with Persian and Median nobles. Schmidt similarly noted that, of all the delegations shown in the tribute procession carved on the stairway of the Apadana, only two groups of Scythians seem to have been entitled, like the Persian ushers, to carry their weapons in the presence of the king.

On the basis of these details of iconographic protocol, Schmidt suggested that the Arabians and certain of the Scythians – whom he identifies with the “Scythians beyond the sea” (i.e., the European Scythians) and the Amyrgian Scythians of the inscriptions – enjoyed a status distinct from that of the other nations subject to the Achaemenid Empire. Schmidt points out that Herodotus refers specifically to the special position of the Arabians – “they did not yield the obedience of slaves to the Persians, but were united to them by friendship, as having given Cambyses passage into Egypt, which the Persians could not enter without the consent of the Arabians”(III 88). As Herodotus further remarks, the Arabians did not render tribute to the Persians, but instead supplied an annual gift in the form of a thousand talents of frankincense (III 91, 97). “In any event, during the reigns of Cambyses II and Darius I the Arabians were considered allies of the Persians rather than a conquered people. We conclude that the torque which adorns their representative on the tomb... of at least one Persian monarch is symbolic of their distinctive status...”(Schmidt 1968: 111).

Schmidt argues on the basis of the similarities in the depiction of the Arabian and the two Scythians that certain of the Scythian tribes occupied a position within the Achaemenid Empire comparable to that of the Arabians. One of these Scythian groups – the “Saka beyond the sea” – seem to have

been enlisted as allies of the Persians as the result of the campaign described in the fifth column of the Bisitun inscription, which relates how Darius I led an invasion of the Scythian lands, overthrew the local chief Skunxa, and established a new ruler in his place. Schmidt identified the other Scythians who enjoyed this special status as the Amyrgians, whom he likewise describes as allies of the Persians, “the guardians of the northeastern, Asiatic, frontier” (1968: 116). Like the Arabians, both the European Scythians and the Amyrgians evidently were peoples who, lying beyond the Persians’ direct military control, were enlisted as allies or clients in order to secure the Achaemenid Empire’s steppe borders.

Following Herodotus’s account of the Arabians, Schmidt concludes that the chiefs of these groups exchanged gifts with the Persian kings rather than rendering tribute – “... Parenthetically, we are convinced that the contributions of ‘gifts’ were reciprocal and that the nations concerned received substantial subsidies for their services to the empire” (Schmidt 1968: 114). It is therefore of potential significance that the first element which we find in the name of the Amyrgians, <h-u-m(a)->, is conspicuously reminiscent of the modern Ossetian word *xwyn* ‘gift’. Although the ultimate etymological source of *xwyn* remains unclear, the historical sound laws of Ossetian as we know them are consistent with a derivation from an earlier *\*hun-*, *\*hūn-*, or *\*haun-* (or perhaps *\*hum-*, *\*hūm-*, *\*haum-*). If the ancestor of Ossetian *xwyn* existed in the language of the Amyrgians, it is quite conceivable that it would have been rendered by the Persians as <h-u-m(a)>.

If Schmidt is correct in his view of the special nature of the ties between the Amyrgian Scythians and the Persian Empire, the name by which we know these people might well reflect a Persian rendering of the native Scythian term describing this relationship, i.e., the *hauN-βarg-V-tā* or “\*Gift-Bearers”. This term “\*Gift-bearer” may in fact have been a general expression for “ally” among the Scythians, as witness the fact that Ctesias employs what appears to be the same form, *Amorgēs*, as the name of a Scythian king identified as an “ally” of Cyrus (Auberger 1991: 67f).

## REFERENCES

- Abaev, V. I. 1958-89. *Istoriko-ètimologièskij slovar' osetinskogo jazyka*. Leningrad-Moskva: Izd. AN SSSR.
- Auberger, Janick (trans. and comm.). 1991. *Ctésias: Histoires de l'Orient*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bailey, H. W. "A Half-Century of Irano-Indian Studies". *Journal of the Royal Asiatic Society* 1972: 99-110.
- Brandenstein, W., and M. Mayrhofer. 1964. *Handbuch des Altpersischen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Duchesne-Guillemin, J. 1960. "Miettes iraniennes", in *Hommages à Georges Dumézil* (Collection Latomus XLV). Pp. 96-103.
- Gershevitch, I. 1969. "Iranian Nouns and Names in Elamite Garb". *Transactions of the Philological Society* 1969: 165-200.
- Hinz, W. 1973. *Neue Wege im Altpersischen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Kent, R. 1953. *Old Persian: Grammar, Text, Lexicon*. (2<sup>nd</sup> ed.rev., American Oriental Series 33). New Haven: American Oriental Society.
- Miller, Ws. 1903. "Die Sprache der Osseten" (Anhang zum ersten Band, *Grundriss der iranischen Philologie*, ed. Wilh. Geiger and Ernst Kuhn). Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Narain, A. K. 1987. "The Saka Haumavargā and the Ἀμύργιοι: The Problem of Their Identity". *Bulletin of the Asia Institute* 1: 27-31.
- Schmidt, E. F. 1968. *Persepolis III: The Royal Tombs and Other Monuments* (Oriental Institute Publications 70). Chicago: Oriental Institute Press.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> An early draft of the following paper was presented at the 1997 meeting of the American Oriental Society held in Miami, Florida.

<sup>2</sup> The Babylonian versions of these inscriptions have *gi-mir-ri<sup>1</sup> ú-mu-ur-ga-<sup>2</sup>*; the Elamite version of DNA has *sā-aq-qa<sup>1</sup> u-mu-mar-qa-ip*.

<sup>3</sup> Babylonian *gi-mi-ir ú-mar-ga-<sup>1</sup>*; Elamite *sā-aq-qa u-mar-<sup>1</sup>*...

<sup>4</sup> Babylonian *gi-mir-ri u-mur-ga-<sup>1</sup>*; Elamite *sā-aq-qa u-mu-mar-qa-ip*.

<sup>5</sup> The map in Schmidt's book (fig. 53) places the Haumavargā along the northwestern flank of the Tien Shan, with the Tigraxaudā between them and the Caspian area, "...but we believe that our map would indicate their relative importance more realistically if the name of the Sakā haumavargā were spread northwestward along the entire lower



Jaxartes (Sir Daria) and even beyond the Aral Lake...”(1968: 116). Bailey (1958: 132) speculates that the name of the Haumavargā has survived in the ethnonym *Brayáyo* used by the Munjan of the Pamirs.

<sup>6</sup> Cf. also Ossetian *xwymællæg* ‘hops’ (see Abaev 1958-1989, s.v.).

<sup>7</sup> On the artificiality of drawing a distinction between the Sakas and the Scythians note especially Herodotus VII 64 (cited above), and see Narain (1987).

Т. Н. Пахалина

### Скифо-осетинские этимологии

В настоящей статье вниманию читателей предлагается толкование двух слов: скифского *chorsari* и осетинского *t/dwal-*.

#### 1. Скифское *chorsari*

В небольшом по объему глоссарии, содержащемся в книге В. И. Абаева «Осетинский язык и фольклор» [Абаев 1949: 151-190] под скифским словом *sara-* ‘голова’ приводится слово *chorsari* с таким пояснением: “скифское наименование персов (Плиний)”. Далее, комментируя это слово, В. И. Абаев замечает, что оно состоит из двух частей: *chor-* и *-sari*. Во второй части, как он полагает, содержится слово *sær* ‘голова’, а первая часть для него не ясна. Связь первой части, т.е. *chor-* со словом *xor* в значении ‘солнце’ В. И. Абаев ставит под сомнение. И действительно, если предположить, что во второй части представлено слово ‘голова’, то первая часть вряд ли может означать ‘солнце’. Продолжая комментарий этого слова, В. И. Абаев пишет: “В целом название заставляет вспомнить позднейшее турецкое наименование персов *qəzəlbāš* ‘красноголовые’ ” [там же: 181].

Развивая предположение В. И. Абаева о происхождении слова *chorsari*, О. Н. Трубочев высказал гипотезу о том, что первая часть этого слова, т. е. *chor-*, могла означать ‘петух’. И тогда в целом слово имело значение ‘петушиные головы’ или ‘петухоголовые’. Таким образом, получалось, что, если турки называли персов “кизилбашами” ( т.е. ‘красноголовыми’), то скифы называли их ‘петухоголовыми’ [Трубочев 1980: 7].

Такое толкование скифского слова *chorsari* вызывает некоторое сомнение. Во-первых, ни в одном из известных нам иранских языков не засвидетельствовано слово *xor* в значении петух ( ср. слово ‘петух’

хотя бы в осетинском *wasæg//wasængæ* или в новоперсидском *chorus* ). А, во-вторых, все же трудно представить себе такую реалию, как ‘петухоголовые люди’, даже если это было прозвище.

Не претендуя на истину в последней инстанции, мы хотели бы предложить несколько иное объяснение скифского слова *chorsari*. Так же, как и В. И. Абаеву, нам представляется, что это слово состоит из двух частей: *chor-* и *-sari*. В первой части мы склонны видеть древнеиранское слово *\*x/hwar-*, *\*x/hur-* в значении ‘солнце, свет, огонь’ (и.-е. *suel-* ‘светить, гореть, солнце’, др.-инд. *svar-* ‘светить’, др.-инд. *súvar-*, авест. *hvarə-* ‘солнце, свет, небо’, др.-инд. *sūra-*, авест. *hūrō-* ‘солнце’, н.-перс. *hor*, *xur* ‘солнце’, осет. *xur* ‘солнце’ и *chor-* в *chor-wac* ‘вестник солнца’ [Абаев 1949: 186]. Корневой элемент второй части, т. е. *-sar-*, можно было бы связать с и.-е. *kel-* ‘наклонять(ся), склонять(ся), кланяться, поклоняться’, гот. *-halþei* в *wilja-halþei* ‘благосклонность’, *hulþs* ‘милостивый’, др.-в.-нем. *huldī* ‘преклонение’ и с и.-е. *sel-* ‘благосклонный’. С грамматической точки зрения второй компонент *\*-sari* представляет собой форму именительного падежа мн. числа среднего рода причастия настоящего времени от именной основы *\*sar-* ‘поклоняющийся’ (ср. модель авест. *xvar-* ‘кушающий’ от корня *\*xvar-* ‘кушать’). А первый компонент *\*x/hwar-* с грамматической точки зрения является формой винительного падежа единств. числа среднего рода от основы *\*x/hwar-* ‘солнце, свет, огонь’ (авест. *hvar-* средн. род ‘солнце, свет’). Таким образом, в целом скифское *chorsari* могло означать ‘поклоняющиеся солнцу’ или ‘поклоняющиеся огню’, т. е. ‘огнепоклонники’.

Предложенное выше толкование скифского *chorsari* вполне возможно, поскольку древние персы, как известно, были огнепоклонниками. В подтверждение такой модели образования и с таким значением может служить н.-перс. *särd-sär* ‘огнепоклонник’ [Ягелло 1910]. Во второй части этого сочетания представлен тот же корень *\*sar-* со значением ‘поклоняться’, а первая часть является рефлексом древнеиранской формы родительного или винительного падежа единств. числа среднего рода от основы *\*zartī* в значении ‘огонь, солнце’ (ср. и.-е. *gher-* ‘светить(ся)’, др.-инд. *hára-* ‘огонь, пламя’, русск. *зая*). Этот же элемент представлен также в персидском композите *särd-qovare* ‘солнце’ [Ягелло 1910], состоящем из двух синонимичных слов со значением ‘солнце’. Корень *\*sar-*, как мы пытались показать в одной из своих статей [Pakhalina 1986], содержится также в имени древнеиранского пророка *Zarathuštra-* ‘Зороастр’ – основателя огнепоклонничества в древней Персии.

Наконец, аналогичная словообразовательная модель представлена также в персидском композите *hur-setar* ‘жрец, ученый огнепоклонников’ [Ягелло 1910]. Это сложное слово может быть восстановлено на древнеиранскую почву в виде *\*hūryah+stārā(-)*. Первая часть представляет собой рефлекс древнеиранской формы родительного падежа единств. числа муж. рода от основы *\*hūrya-* ‘солнце, огонь’ (др.-инд. *sūrya-* м.р. ‘солнце’). А вторая часть может быть связана с и.-е. корнем *\*ster-(g-)* ‘заботиться, оберегать, хранить’, русск. *стеречь*. В целом же сочетание *\*hūryah+stārā(-)* означало нечто вроде ‘хранитель огня, страж или блюститель огня’.

Итак, скифское слово *chorsari*, которым, согласно Плинию, скифы называли персов, мы предлагаем интерпретировать как ‘огнепоклонники’. Такое предположение не противоречит фонетическим закономерностям, присущим иранским языкам, оно поддерживается аналогичными словообразовательными моделями, засвидетельствованными в других иранских языках, и к тому же оно реально с семантической точки зрения. Что же касается исторических контактов скифов с персами, то это достаточно убедительно показано И. М. Дьяконовым в очерке “Скифы в Передней Азии”, помещенном в его книге “История Мидии” [Дьяконов 1956].

## II. Осетинское *t/dwal-*

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В. И. Абаева термин *twal-* (мн. ч. *twaltæ*) определяется как название осетин, которые населяют верховья реки Ардон на северных склонах Центрального Кавказа, а также как название осетин в сочетании *ūrs-twaltæ*, населяющих южные склоны Центрального Кавказа в верховьях реки Б. Лиахвы [Абаев 1979: 326; 1989: 19]. У Д. Г. Бекоева этот термин отмечен также с начальным звонким, т. е. *dwal//twal* [Бекоев 1977].

Этот термин В. И. Абаев выводит из грузинского *dvali*. Он, в частности, пишет: «Этноним *dvali* в грузинской географической традиции прикреплен к той же территории, что ос. *twal*, а именно к верховьям Ардона южнее ущелья *K'asara*, включающим владения аулов *Zaræmæg, Zg'il, Nar, Zrug* (...). С приходом алан в Центральный Кавказ название, как это часто бывает, перешло к той их ветви, которая расселилась на территории древних двалов(...)» [Абаев 1979: 326]. Здесь же, в сноске со ссылкой на *Kartlis cxovreba* [Тбилиси 1942: 34, 42, 163],

В. И. Абаев замечает: «Грузинская летопись не упоминает народа двалов и знает только область *Dvaleti*» [там же: 326-327]. Это замечание, как нам представляется, очень существенно. Грузинское *Dvaleti* несомненно связано с осет. *d/twalta*, что является более поздним образованием от осет. *d/twal*-. Поэтому термин *d/twal* скорее все же является осетинским по происхождению. Более того, поскольку в термине *d/twal* просматривается индоевропейский корень *\*t/deu-l-*, *\*t/deur-* (подробнее об этом ниже), то вполне возможно, что до прихода осетин эти места населял какой-то другой народ индоевропейского происхождения под названием *t/dwal*. Но не исключено также, что это были предки современных осетин – скифы, особенно если учесть склонность осетинского языка в отличие от других иранских языков к ламбдаизму.

Термин *t/dwal*- представляется возможным восстановить на древнеиранскую почву в виде *\*t/dwar/lā* или *\*t/dūr/lā*, *t/daur/lā*-. В этой древнеиранской основе конечный согласный *-r/l-* является суффиксальным наращением. А корневым элементом является *\*t/dwa-* или *\*t/dū-*, *\*t/daw*-. Этот корневой элемент можно связать с индоевропейским корнем *\*t/deu-* с первоначальным значением ‘набухать, набирать силу, расти, появляться на свет, иметь силу’. В авестийском ему соответствует корень *tav-* ‘мочь, иметь силу’. В индоевропейском этот корень мог иметь различные суффиксальные наращения: *bh, g, k, m, n, r, l, s, t* [Рокорну 1959: 1080]. Так, например, в древнеиндийском и в авестийском этот корень засвидетельствован с конечным гуттуральным *k/g*, т. е. и.-е. *t/deuk/g-* ‘семя, потомство’, др.-в.-нем *geziugen* ‘производить на свет’, др.-инд. *tuc-* ‘ребенок, потомство’, *tōkman-* ‘молодой побег’, авест. *taoxman-* ‘семя’, др.-перс. *taumā-* ‘семья, семя’. Сюда же относится осет. *tux, tuxæ* ‘сила, мощь’ [Абаев 1979: 344], осет. *t’уту- t’ума* ‘отдаленное потомство, род’ [Абаев 1979: 354] и, возможно, осет. *tūg, tog* ‘кровь’ [Абаев 1979: 309].

Известен этот корень и с суффиксальным наращением *t*, т. е. и.-е. *\*teut-* ‘народ, страна’, с многочисленными рефлексамии в других индоевропейских языках: др.-ирл. *tūath* ‘народ, страна’, н.-брет. *tud* ‘люди’, др.-в.-нем. *diot(a)* ‘народ’, *diutisc* название народа, лтш. *tàuta* ‘народ’, др.-прус. *tauto* ‘страна’, нем. *Deutschland* и др. Из иранских языков сюда относятся н.-перс. *tude* ‘группа людей, партия’. Соответствующее по значению иронское *tygwur* ‘куча, группа’ представлено с гуттуральным наращением [ср., однако, Абаев 1979: 328].

Индоевропейский корень *\*teu-* мог иметь также суффиксальное наращение в виде дрожащего сонанта *r*, т. е. *\*teur-*, *tūr-* с рефлексамии в

др.-инд. *turá-* ‘сильный, богатый’, др.-исл. *thoran* ‘мужество, доблесть, отвага’, *thori* ‘куча, груда, толпа людей’. Сюда же, как нам представляется, можно отнести и авестийское слово с неясной этимологией *tūra-* название народа [Bartholomae 1961: 656].

Рефлекс этого корня с начальным звонким согласным и с конечным боковым сонантом *l* представлен, по-видимому, в персидском слове *doval* в сочетании *doval-pau* название небольшого народа в Индии (ср. н.-перс. *dovali* имя собственное) [Ягелло 1910].

Думается, что приведенный выше материал достаточно убедительно свидетельствует в пользу того, что осет. *t/dwal(-)* является иранским по происхождению (или во всяком случае индоевропейским). Первоначально это слово имело значение ‘небольшая группа людей, объединенных кровным родством, семья, род’. Со временем это его значение оказалось забытым и оно стало функционировать в качестве своего рода микроэтнонима.

#### ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ В. И.

1979, 1989. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. 3, 4. Ленинград- Москва.

1949. *Осетинский язык и фольклор*. М.-Л.

БЕКОВ Д. Г.

1977. Особенности двальских сокающего и шокающего говоров Северной Осетии // Сб. *Осетинская филология*. Орджоникидзе.

ДЪЯКОНОВ И. М.

1956. *История Мидии*. М.-Л.

ТРУБАЧЕВ О. Н.

1980. Предисловие // Исаев М. И. «В. И. Абаев». Орджоникидзе.

ЯГЕЛЛО И. Д.

1910. *Полный персидско-арабско-русский словарь*. Ташкент.

BARTHOLOMAE Chr.

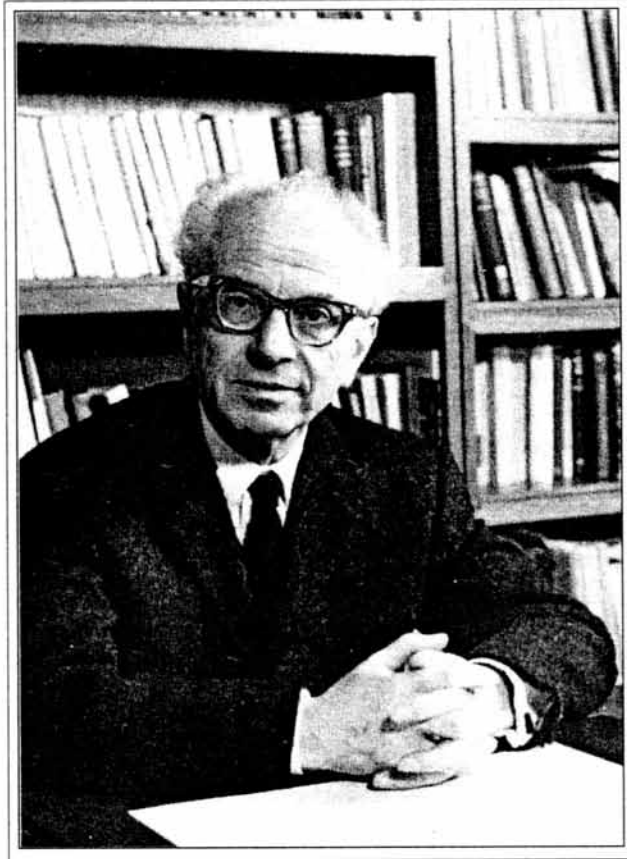
1961. *Altiranisches Wörterbuch*.

PAKHALINA T. N.

1986. On the Etymology of the Avestan Name *Zaraθuštra* and Some of its Epithets  
// Papers Presented at the 32<sup>nd</sup> International Congress for Asian and North African Studies  
(Hamburg, 1986). Nauka Publishers, Moscow.

POKORNY J.

1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern; Wien



### **Emile Benveniste's Centenary**

*This year, at the end of May, hundred years elapsed since Emile Benveniste, one of last century's greatest linguists, was born. Our decision to publish the following documents originates from the probably unjustified apprehension that if we do not commemorate that important anniversary it could remain uncelebrated. Anyhow we are deeply grateful to Professor Françoise Bader and Professor Gilbert Lazard for entrusting us with their remarkable essays about the extraordinary far-reaching scientific activity of Benveniste as a linguist and as an explorer of Indo-European civilization's most ancient and fundamental institutions.*



*As one of the XXth century's leading specialists of Iranian and Indo-Aryan linguistics, Emile Benveniste also paid a remarkable contribution to the historical study of Ossetian people's language and culture. Nowadays, the astonishing penetration and mastery he shows in his «Etudes sur la langue ossète» (1959) still inspire respect and admiration in every research worker dealing with Scythians', Sarmatians', Alans' and other Eurasiatic Iranian nomads' heritage. In connection with that we have a great pleasure to present the reader with a recension on Benveniste's book written by the famous Cracovian Professor Jerzy Kuryłowicz. Furthermore we conclude our modest celebration of Benveniste's memory with a letter he wrote to Professor Vassily Abaev (they had a long personal and scientific friendship) just about the same «Etudes sur la langue ossète».*

\*

*As it usually happens with all-round minds deeply in their thoughts, the landmarks of Benveniste's life can be summarized in a few dates. Born on the 27<sup>th</sup> of May, 1902 in Aleppo (Syria), he became a Professor at the École des Hautes Études in Paris in 1927. In 1937 he took the chair of Antoine Meillet at the Collège de France until a dreadful disease deprived him for ever of speech and mobility on the 6<sup>th</sup> of December 1969. He deceased on the 3<sup>rd</sup> of October, 1976 in Versailles.*

E. Benveniste fut un homme secret. Ce que nous savons de l'histoire de sa vie se confond largement avec celle de son œuvre. Il est impossible de définir celle-ci selon des critères traditionnels, tant fut fécond cet esprit que passionna tout ce qui touche à l'homme: en fin de carrière il reçut l'hommage de deux volumes de *Mélanges*, non seulement des *Mélanges linguistiques* – ceux que lui offrit la Société de linguistique de Paris, qu'il anima pendant de nombreuses années –, mais aussi d'autres, dont le titre est évocateur (*Langue, Discours, Société*), et qui furent signés de spécialistes de la linguistique, mais aussi de l'anthropologie, de la mythologie, de la psychanalyse, de la théorie littéraire. Et il avait fait partie, avec C. Lévi-Strauss et P. Gourou, du Comité de direction de *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, dès sa fondation, en 1961.

Héritier d'Antoine Meillet, et, à travers lui, de Ferdinand de Saussure – auquel il consacra des travaux –, c'est par la grammaire comparée des langues indo-européennes, puis la grammaire comparée générale qu'il vint à la linguistique générale. E. Benveniste a marqué d'un sceau indélébile les études indo-européennes. Peut-être eût-il pu s'engager dans une autre voie, qu'emprunta pour sa part un autre grand indo-européaniste, son camarade d'études, Jerzy Kuryłowicz – celle de la grammaire sémitique: dans les *Mélanges* offerts à Israël Lévy, parus en 1926, on le voit mettre sa connaissance de la paléographie araméenne au service de l'explication d'un titre militaire de l'hébreu biblique, *rabmag* (et sa compétence, en ce domaine, lui servira à étudier, plus tard, des «termes et noms achéménides en araméen», et les «éléments perses en araméen d'Égypte»). Mais l'année suivante, en 1927, au retour de son service militaire, il succéda à l'E.P.H.E. à son maître, A. Meillet, dans la direction d'études de grammaire comparée des langues indo-européennes.

Pendant plus de quarante ans, à l'École, d'abord, puis aussi au Collège de France, où il fut le suppléant de Meillet en 1934-1935 et 1935-1936, avant d'y devenir le titulaire de la chaire de grammaire comparée en 1937, après la mort de son maître, il a ébloui les nombreux Français et étrangers qui se pressaient pour l'entendre. Il dut interrompre son enseignement à deux reprises: une première fois pendant les quatre années de guerre, en raison de ce qu'on appela les «lois raciales», puis, en 1956-1957, par suite d'un grave accident de santé, prélude à celui qui devait l'emporter. On écoutait avec une ferveur religieuse le petit homme fin et distingué, capable d'enclorre le sujet choisi exactement dans les limites d'un tour d'horloge, et de parler sans regarder aucune note, joignant souvent les mains comme dans un geste de prière. C'est avec une courtoisie toujours souriante qu'il répondait aux auditeurs, dont il suscitait souvent les questions. Ceux-ci avaient alors un peu le sentiment de recevoir une faveur, tant il leur arrivait d'être intimidés par l'homme qu'ils sentaient animé d'une inspiration intense, mais contenue. Si la

communication avec lui était, par là même, rendue parfois difficile, E. Benveniste n'oublia jamais qu'il était professeur. Toujours soucieux de faire parler ses auditeurs – de leur faire faire des exposés – il se mit de plus en plus à la portée des plus jeunes, ne craignant pas, durant les dernières années, de se borner à introduire la méthode comparative dans ses cours à l'Ecole, dont il écartait alors délibérément les élèves plus chevronnés. Tout se passe alors comme s'il avait dissocié l'enseignement proprement dit – réservé à l'Ecole – de sa recherche: dans le même temps, ses leçons au Collège, où il traitait de plus en plus souvent de problèmes de linguistique générale, se faisaient de plus en plus abstraites.

D'abord comparatiste, il fut historien de la langue et de la civilisation des Indo-Européens. En 1939, alors que faisait rage le nazisme dont il allait être lui-même victime, et qui assignait aux Indo-Européens une origine germanique, il donna à la *Revue de synthèse historique* un article serein, mais plein de vigueur, sur «Les Indo-Européens et le peuplement de l'Europe». Des Indo-Européens, dont on commence à peine à l'heure actuelle à découvrir des traces archéologiques, il s'attacha toute sa vie à retracer l'histoire, en étudiant leurs institutions telles que les révèle le vocabulaire. Toujours attentif aux «problèmes sémantiques de la reconstruction», il conduisit ses recherches de vocabulaire selon deux principes de méthode: «fixer sans préoccupation étymologique, par les textes et les réalités, le sens des mots; constituer des séries de termes, unis par le voisinage de leur signification ou l'emploi technique» (rapport sur les conférences de l'Ecole faites en 1927-1928). Ainsi put-il «montrer par une étude approfondie que ce vocabulaire est en partie inapparent, que nombre de termes peu significatifs se réfèrent en réalité à des institutions abolies, et qu'une analyse attentive permet de déceler des notions importantes qui ne survivent que dans une seule langue» (rapport sur les cours du Collège faits en 1944-1945). Par l'un de ces hasards qui font rêver, son œuvre apparaît d'une certaine façon enfermée dans un cercle: d'une part, E. Benveniste choisit pour sujet de son premier cours à l'Ecole une étude systématique du vocabulaire grec (vocabulaire de plusieurs techniques – armement, céramique, numismatique, verbes indiquant l'action, noms du chef. etc.), en s'efforçant de reconnaître la part des survivances indo-européennes et celle des influences préhelléniques (et il reprit, en 1931-1932 l'étude du vocabulaire grec se rapportant aux manifestations de la vie religieuse). D'autre part, son livre, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, qui comprend deux volumes (1. *Économie, parenté, société*; 2. *Pouvoir, droit, religion*), parut en 1969, à peu près exactement au moment de l'attaque qui l'empêcherait désormais d'exprimer ses idées.

Ce livre était le fruit des leçons professées au Collège de France pendant les années de l'après-guerre, entre 1944 et 1952, et pieusement recueillies par L. Gerschel et J. Lallot, toutes proportions gardées comme certains des élèves de Ferdinand de Saussure avaient édité les notes qu'ils avaient prises au *Cours de*

*Linguistique générale.* Comme l'indique le prière d'insérer, l'auteur, «partant des correspondances entre les formes historiques,... cherche, au-delà des *désignations*, qui sont souvent très divergentes, à atteindre le niveau profond des *significations* qui les fondent, pour retrouver la notion première de l'institution comme structure latente, enfouie dans la préhistoire linguistique». Dans ce livre, et dans celles de ses publications qui traitent de sujets voisins, E. Benveniste s'attache à mettre en relief deux ordres de faits: d'un côté, ce qui est spécifique des Indo-Européens, par exemple dans leur vision tripartie du monde, qui commande leur doctrine médicale, ou le «symbolisme social dans les cultes gréco-italiques», ou dans leurs usages, que révèle entre autres «l'expression indo-européenne du mariage» ; d'un autre côté, les données sociologiques que les Indo-Européens partagent avec d'autres peuples archaïques ou dits «primitifs»: institution du «potlach», et de tout ce qui touche à la réciprocité; procédé de légitimation, qui consiste en ce que le père reconnaît l'enfant pour sien en l'asseyant sur ses genoux, et qu'un emploi du nom du «genou» en vieil irlandais et en sogdien» montre avoir été connu des Indo-Européens; structures de la parenté, qui apparaissent derrière les relations d'ancestralité ou de cousinage en latin, et sous-tendent la légende des Danaïdes, refusant de s'unir aux Égyptiades chez Eschyle: un mariage entre cousins parallèles serait un inceste dans une société exogamique. Dans cette reconstruction, E. Benveniste a toujours été attentif, par ailleurs, à mesurer les divergences entre deux peuples indo-européens, montrant, par exemple, que «deux modèles linguistiques de la cité» sont offerts par Rome, où l'expression de la «cité», *cīuitās*, est dérivée de celle de *cīuis*, le «concitoyen» (expression qui inclut une notion de réciprocité), et par la Grèce, où, inversement, le nom du citoyen, *polītēs*, est tiré de celui de la *pólis*.

Nulle part sans doute autant que dans l'oeuvre d'E. Benveniste, diachronie et synchronie, histoire et structure, ne se seront aussi harmonieusement soutenues. Historien des structures institutionnelles, E. Benveniste fut aussi et surtout historien de la langue et des langues des Indo-Européens; mais, par là, il visa de plus en plus, en élargissant le champ de sa comparaison à d'autres familles de langues, à doter la linguistique générale de fondements solides. Sa démarche procède du connu – les langues historiques – à l'inconnu – l'indo-européen –, de l'analyse à la synthèse: analyse descriptive de langues ou faits de langue indo-européens; reconstruction, par confrontation des diverses données de l'indo-européen commun; édification d'une linguistique générale où syntaxe et sémantique semblent avoir joué un rôle prépondérant ; ébauche d'une sémiologie, réseau de notions articulées par les rapports de base dont la linguistique offre l'image la plus aisément analysable, mais qui pourrait englober aussi la société, l'économie, etc.

Il n'est pratiquement aucune langue indo-européenne dont E. Benveniste n'ait peu ou prou traité, comme le montre la bibliographie recueillie à l'occasion

des *Mélanges linguistiques* qui lui furent offerts en 1975, et remis dans une triste chambre d'hôpital: elle contient 291 articles originaux, et 18 ouvrages (dans le premier desquels, *Sutra des Causes et des Effets*, P. Pelliot lui avait confié la tâche d'achever l'œuvre de R. Gauthiot, tué à la guerre). Fidèle à l'enseignement de Meillet selon qui le détail des faits linguistiques s'éclaire à la lumière des accidents variés de l'histoire des civilisations, E. Benveniste s'attacha toujours à décrire, pour chaque langue, et le peuple qui la parlait, le milieu ambiant. Peut-être la première occasion lui en fut-elle donnée, lorsque, lors de l'un de ses premiers cours à l'École, en 1928-1929, il exposa la situation linguistique de l'Asie Mineure, et des langues qui, comme l'étrusque, pouvait alors, à ses yeux, être apparentée à telle d'entre elles. Toujours est-il qu'il donna vers la même époque (1929) à l'*Encyclopaedia Britannica*, les deux articles «Asianic Languages» et «Etruscan Language» et qu'il ne se désintéressa jamais par la suite ni des langues asianiques, même de celles dont l'origine indo-européenne n'est pas démontrée (ainsi, le carien), ni de l'étrusque, auquel il consacra quelques travaux.

Dans ces recherches, il visait à définir ce qui, dans un domaine donné, était ou non indo-européen. L'un de ses cours au Collège (1935-1936) traite de la préhistoire du grec ancien ; et sa méthode y fait appel à des éléments de toutes sortes: prenant pour thème général les diverses formes du nom des Hellènes, il en étudie le radical à la lumière des traditions historiques, et d'après les régions où il apparaît, puis en examine en détail les diverses suffixations, dans le vocabulaire, l'onomastique, et la toponymie, s'efforçant de fixer l'aire et l'appartenance ethnique de ces formations, poursuit sa démonstration en recourant souvent à l'étude des légendes, des cultes et des noms divins, et conclut, en insistant sur l'importance des éléments thraco-phrygiens dans le peuplement de la Grèce, qu'il y a en grec de nombreuses survivances qui sont à la fois préhelléniques et indo-européennes. Une trentaine d'années plus tard, entre 1965 et 1967, il étudia, au Collège, les contacts et échanges entre les langues de l'Orient ancien, et aussi entre certaines de ces langues et celles de l'Europe orientale: termes de culture qui ont voyagé, par exemple les noms du «livre» ou de l'«écrit», dont certains, comme sl. *kniga* peuvent être un emprunt au chinois par l'intermédiaire de langues altaïques; échanges lexicaux entre la Grèce et l'Iran, se rapportant les uns à la culture matérielle, les autres à la vie politique et administrative; plusieurs titres royaux turcs et mongols, représentant probablement l'héritage d'une culture préaltaïque, sans avoir à être expliqués comme des emprunts à la titulature iranienne, tandis que certains emprunts authentiques du turc et du mongol à l'iranien prennent source en sogdien. Il veilla toujours à ce que la tradition d'un peuple pouvait nous apprendre sur la langue, ou sur tel mot ou tel usage d'un autre peuple, qu'il s'agisse d'un «rite zervanite chez Plutarque», du «nom d'un animal indien chez Elien», d'«un témoignage classique sur la langue des Sarmates», d'«un titre iranien

manichéen en transcription chinoise», du «témoignage de Théodore bar Kônya sur le zoroastrisme», etc.

Aucune langue indo-européenne n'échappa à sa curiosité. Sa première étude, en 1922 (il avait alors le même âge que le F. de Saussure auteur du *Mémoire sur le système primitif des voyelles en indo-européen*), fut déjà celle d'un maître: c'était un diplôme d'études supérieures, portant sur «les futurs et subjunctifs du latin archaïque». Et il ne cessa de s'intéresser à cette langue, contribuant, souvent, à l'histoire de son vocabulaire, et à l'étude de sa syntaxe. Pour des raisons qui étaient probablement d'ordre pédagogique, il partit souvent, dans son enseignement, non seulement du latin, mais du grec, qui l'intéressa par son vocabulaire – nous l'avons rappelé plus haut –, par son étymologie, dans la mesure où il put éclairer celle-ci à l'aide de faits hittites (ainsi pour ἀτύζομαι ou pour ἀλύω), et par les relations culturelles que la Grèce ancienne entretenait avec la Perse, que ces relations soient lexicales, ou mythologiques (ainsi pour « La légende de Kombabos»), ou religieuses: dans un livre paru en anglais en 1929, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, il montre comment des auteurs grecs témoignent des divers courants de la religion perse (Hérodote, de l'ancienne religion; Strabon, du mazdéisme; Plutarque, à travers Théopompe, et peut-être Eudème, du zervanisme). A l'instar de Meillet, E. Benveniste s'occupa de tokharien; et, s'il a consacré à cette langue un unique article, paru en 1936 dans la *Festschrift für Herman Hirt*, celui-ci offre, sur «Tokharien et Indo-européen», une synthèse qui n'a pas vieilli. Comme Meillet, aussi, il s'intéressa à l'arménien: il en étudia des phénomènes phonétiques et morphologiques, et y définît un grand nombre de mots comme empruntés à l'iranien; et, surtout, il fit renaître en 1964, avec l'aide de la fondation Calouste Gulbenkian, la *Revue des études arméniennes*, dont il fut le directeur: fondée en 1920 par A. Meillet et F. Macler, elle avait dû cesser de paraître, en 1933. Comme l'arménien, le slave le retint surtout par les relations lexicales qu'il entretenait avec l'iranien. L'on a de lui moins de publications dans les domaines baltique, germanique, celtique, italique; mais il fit à l'École un cours de grammaire gotique de 1958 à 1962; et l'un de ses premiers cours, à l'École, fut de grammaire osco-ombrienne. S'il ne toucha guère au sanskrit, c'est parce que ce dernier fut le domaine de son ami Louis Renou. De manière notable, il ne se borna point aux langues anciennes: le français le retint souvent, qu'il s'agisse de lexicologie («Deux mots anglais en français moderne: international; sténographie»; «Le nom du diabète»; «Civilisation: contribution à l'histoire du mot»; «Quelques latinismes en français moderne»; « A propos de français «déjeuner», etc.), ou de faits de grammaire (concernant, essentiellement, «les relations de temps dans le verbe français», «l'antonyme et le pronom...», la composition nominale). Et le dernier paru de ses articles fut «Pour une sémantique de la préposition allemande *vor*».

Mais ses deux domaines de prédilection furent l'iranien et le hittite – deux

langues où les problèmes d'interprétation philologique et linguistique sont compliqués par les difficultés de la graphie. Par ce double choix pouvaient se compléter deux démarches: l'analyse philologique descriptive; l'élargissement de la comparaison. En étudiant l'iranien, E. Benveniste approfondissait la philologie d'une langue depuis longtemps acquise à la grammaire comparée, mais dont la situation dialectale apparaissait de plus en plus complexe; en s'attachant au hittite, il renouvelait la linguistique indo-européenne, fondée essentiellement, jusque-là, sur la comparaison du grec et de l'indo-iranien.

Avant d'aborder le hittite, il vint à l'iranien (auquel il consacra régulièrement l'une de ses deux conférences à l'École, et parfois les deux – ainsi en 1949-1950, où, en liaison avec l'explication de textes avestiques, il donna un exposé d'ensemble sur la grammaire de l'Avesta; et ce fut à plusieurs reprises qu'il étudia des sujets iraniens dans ses leçons du mardi au Collège, en 1952-1953, puis de 1961 à 1964). Il fut poussé, dans cette voie, par Meillet, qui distribua les grands domaines qui étaient alors ceux de la grammaire comparée entre les jeunes gens qui l'entouraient: le grec à P. Chantaine, le celtique à M. L. Sjoestedt, l'iranien à E. Benveniste, l'indien à L. Renou (avec lequel E. Benveniste écrivit en collaboration l'un de ses premiers livres: *Vjtra et Vjθragna. Étude de mythologie indo-iranienne*). C'est en iranien qu'il fit sa thèse complémentaire («*Les infinitifs avestiques*»). Et certaines langues l'intéressèrent souvent par les relations qu'elles entretenaient avec l'iranien: arménien et slave, on l'a vu, mais aussi gotique, dont il étudia des interférences lexicales avec l'iranien – et indien – ainsi dans son cours au Collège de 1955-1956 et 1958-1959.

C'est d'abord à l'École qu'il se mit au hittite, étant ainsi le premier en France à dispenser un enseignement sur cette langue. On le voit dès 1928-1929 interrompre son cours de grammaire osco-ombrienne, pour donner un aperçu des résultats acquis par l'étude des langues qu'il appelle «asianiques», discuter des problèmes de parenté à propos du lycien, du lydien, de l'étrusque, puis aborder les langues de l'Asie Mineure, «phrygien et surtout hittite», dit-il. Il explique des textes, et recommence l'année suivante (1929-1930), où il proclame que «les recherches sur le hittite ont ouvert à la grammaire comparée de l'indo-européen un domaine neuf dont l'exploration s'annonce fructueuse», et où il s'efforce «d'interpréter, à la lumière de la comparaison, les faits hittites». Il continue de progresser dans cette voie à l'École de 1930 à 1935, y revient en 1938-1939, puis en 1951-1952, faisant tantôt des explications de textes, tantôt des exposés théoriques. En 1952-1953, il consacre sa conférence de l'École à la traduction des textes hittites, et à l'analyse descriptive de la langue, en interprétant des particularités de graphie aussi bien que de syntaxe et de style. Cette année-là, ce cours est en liaison avec celui du Collège, sur l'«étude comparative de la langue hittite», où, après avoir rappelé que le hittite a été entouré de langues non indo-européennes, comme le hurri, dont il a subi l'influence, et apparenté à d'autres

langues indo-européennes d'Asie Mineure, E. Benveniste en étudia le phonétisme. L'année suivante, en 1953-1954, c'est la morphologie comparée du hittite qu'il aborde, avec des problèmes de flexion et de dérivation, concluant: «l'archaïsme et l'originalité de la structure hittite donnent à penser que la constitution dialectale du hittite serait encore plus ancienne qu'on ne l'a admis, ce qui n'est pas sans affecter la préhistoire des autres langues indo-européennes aussi bien». Il se soucia souvent de définir la position du hittite dans son entourage asianique et sa filiation indo-européenne: non seulement en cette année 1928-1929, qui inaugura le début des études hittites en France, mais une vingtaine d'années plus tard, lorsqu'au Collège, en 1947-1948, il donna une synthèse provisoire sur les langues de l'Asie Mineure ancienne, s'efforçant non seulement de fixer l'état des connaissances sur chacune d'elles, mais surtout de les caractériser selon leur type respectif, et de marquer les groupements génétiques. En 1959-1960, au Collège, il posa le problème des éléments indiens en hittite, et plus généralement de la présence et du rôle des Indiens en Asie Mineure au second millénaire, étudiant, plus précisément, les données onomastiques (noms des *maryanni* en pays hurrite), et les numéraux indiens, employés comme termes techniques en hittite par l'intermédiaire du hurri, sans qu'au total on ait aucune preuve que les Hittites aient voisiné avec des Indiens. Les recherches proprement grammaticales devaient donner naissance au livre *Indo-européen et hittite. Études comparatives* (Paris, 1962), études de phonétique, dérivation, flexion, lexicologie, qui, selon le propos de l'auteur, «visent avant tout des fins comparatives et installent les problèmes hittites dans la perspective indo-européenne, même quand elles procèdent par voie d'analyse descriptive». Ce livre, et l'enseignement d'où il était issu, montrait comme le hittite, par ses particularités archaïques, modifiait le modèle de l'indo-européen traditionnel.

Longtemps auparavant, dans sa thèse principale de doctorat d'État, les «*Origines de la formation des noms en indo-européen*», parue en 1935, E. Benveniste avait mis en œuvre sa connaissance du hittite, de telle sorte que J. Vendryes, qui rendit compte du livre, dans le *B.S.L.* 37/2 de 1936, pouvait écrire (p. 31): «sans le hittite, la plupart de ses hypothèses seraient indémonstrables: l'idée même ne lui en serait pas venue; elles auraient paru fantaisistes aux linguistes d'il y a trente ans. Il est naturel qu'une langue nouvelle, d'un type si archaïque et aberrant, s'ajoutant à celles que l'on connaissait déjà, ait singulièrement élargi le champ de la comparaison. Grâce au hittite, le caractère consonantique de l'*ə*, qui avait été seulement pressenti par une vue géniale de Ferdinand de Saussure, est devenu une vue assurée. Bien mieux, on a pu reconnaître deux, et même avec MM. Benveniste et Kuryłowicz, trois *ə* différents. Cette découverte a transformé la théorie des racines».

Par delà la diversité des langues qu'il étudia, ce qu'E. Benveniste se proposa en effet d'atteindre fut l'indo-européen. Il en enrichit le phonétisme, en



reconnaissant l'existence d'une série de gutturales affriquées du type \*k<sup>s</sup>, et celle d'une dentale affriquée, représentée en hittite par z, et ailleurs affaiblie en fricative, et confondue avec \*s. Il en étudia le plus souvent la syntaxe dans le cadre de la linguistique générale, s'attachant plus rarement à des problèmes particuliers («emploi des cas en hittite»; «système sublogique des prépositions en latin»; «génitif et adjectif en latin»; «Pour l'analyse des fonctions casuelles: le génitif latin»). Mais c'est à la morphologie qu'il accorda le plus de soins. Là, il eut deux visées: restituer des formes ; interpréter des fonctions. Cet ample dessein fut accompli en deux livres, qui concernent l'un la structure formelle de l'indo-européen, l'autre ses structures sémantiques.

Dans le premier, les *Origines*, E. Benveniste applique une méthode originale (qui peut nous paraître banale, aujourd'hui que son enseignement nous a tellement marqués): c'est par l'histoire qu'il atteint la structure. Dans ce livre, la préoccupation dominante de l'auteur est de fixer une chronologie, et de considérer l'indo-européen «non comme un répertoire de symboles immuables, mais comme une langue en devenir, offrant dans ses formes la même diversité d'origine et de date qu'une langue historique, et permettant à son tour, quoique restituée, une analyse génétique». Mais il vise par là, avant tout, «à définir des structures, des alternances, l'appareil formel». Et il se propose «d'envisager plus tard les fonctions des éléments en jeu et les tendances qui les gouvernent». C'est ce qu'il fera dans le second de ces livres, «*Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*», dont la parution (en 1948) fut retardée par la guerre, qui fit qu'E. Benveniste perdit tous ses manuscrits, et dut reconstituer la documentation entière de l'ouvrage. Dans l'intervalle sa pensée avait évolué, et son analyse comparative s'était élargie: faisant davantage appel aux données synchroniques, il faisait intervenir l'arabe et le takelma, langue amérindienne, et donnait une conclusion aux résonances philosophiques (qui annonçait certains des articles rassemblés dans le recueil *Problèmes de linguistique générale*): «Sur deux lignes sémantiques parallèles se développent: d'un côté le monde de l'«être», gouverné par une nécessité interne, informé de virtualité, où l'action dessine une aptitude de l'agent et l'agent s'abolit dans ce qu'il a fonction d'accomplir; de l'autre, le monde de la «réalité», des procès objectifs et des données de fait, où les choses existent comme accomplissements autonomes et l'auteur est lui-même objectivé comme possesseur de son acte». Et il poursuit en des termes qui montrent que c'est alors la structure qui permet d'atteindre l'histoire, et non plus l'inverse: «Chacune de ces notions globales d'«agent» et d'«action» se scinde en deux concepts opposés qui à leur tour s'organisent en un système. A travers la diversité des emplois de «parole», on discerne la cohérence d'une structure fondée dans la langue. Et à partir de cette définition synchronique, on pourra mesurer les variations que l'histoire de chaque langue a instaurées, et aussi mieux discerner, dans d'autres types de formations, la nécessité qui les agence».

Ces livres eurent un énorme retentissement, tout particulièrement le premier d'entre eux, bien qu'il fût d'une lecture difficile. Dès sa parution, J. Vendryes pouvait annoncer sans se tromper: «la thèse de doctorat de M. Benveniste fera époque dans l'histoire de la linguistique indo-européenne. Elle renverse les théories admises et enseignées depuis quarante ans sur la forme des racines, c'est-à-dire la base même de la morphologie... Les jeunes gens qui auront appris de M. Benveniste la linguistique nouvelle considéreront l'enseignement de leurs vieux maîtres des mêmes yeux dont ceux-ci regardaient l'alphaisme de Schleicher». Ce livre marqua profondément l'enseignement de la grammaire comparée en France, et à l'étranger (avec des îlots de résistance en Allemagne).

Le plus difficile ici, peut-être, est de mesurer l'influence qu'E. Benveniste eut, par ses publications, d'une part, par son enseignement oral à l'École et au Collège, de l'autre. Comme il est normal de la part de quelqu'un dont les idées vont plus vite que chez la plupart des hommes, nombreuses sont celles qu'il a semées sans qu'aucun écrit nous permette d'en recueillir le fruit. Et c'est là un des regrets poignants que nous laisse sa précoce disparition. Au travers de son œuvre, il nous arrivera, parfois, d'évoquer sa diction claire et pure. Mais nous voici privés de ce que seuls les auditeurs de ses cours ont pu apprendre de sa bouche, et qu'il n'a pas eu le temps de rédiger: la syntaxe générale, préparée dans ses cours du Collège depuis l'année 1949-1950, et dont nous ne connaissons que quelques chapitres («Structure des relations de personne dans le verbe»; «La phrase nominale»; «La construction passive du parfait transitif»; «La nature des pronoms»; «La phrase relative, problème de syntaxe générale»; «Fondements syntaxiques de la composition nominale»; «Structure des relations d'auxiliarité»; «L'appareil formel de l'énonciation»). Mais nous ne pouvons satisfaire le désir que nous aurions eu de connaître la pensée du maître par exemple sur la négation, ou sur la catégorie du nombre (Collège, 1937-1938; 1938-1939). Nous connaissons ses vues, non seulement sur les *Origines de la formation des noms*, ou sur les dérivés en *-tér*, *-tor*, *-tu-*, *-ti-*, le comparatif, le superlatif, ou l'ordinal, étudiés dans *Noms d'agent et noms d'action*, et sur «les nominatifs arméniens en *-i*», «le nominatif hittite *antuhsas*», des «génitifs anomaux de l'avestique», «la désinence de datif singulier en prussien», «quelques féminins baltiques»... Mais nous manquons d'études d'ensemble sur la constitution de la flexion nominale indo-européenne, étudiée au Collège en 1937-1938, et à l'École en 1953-1954 et 1963-1964; ou sur sa théorie du genre grammatical, édiflée au Collège en 1936-1937, pour laquelle il était parti des abstraits, notamment grecs: rejetant l'interprétation communément acceptée, selon laquelle l'origine du genre grammatical serait due à une répartition de caractère sexuel, étendue progressivement à toutes les notions, il s'appliqua à définir, à l'aide de parallèles sémitiques, caucasiens et africains, les caractères sémantiques et les modalités conceptuelles qui déterminent, sans relation avec le

sexe, la catégorie du genre aussi bien dans les mots abstraits que dans les mots animés. Nous savons l'importance de ses travaux sur les pronoms, mais il ne nous a rien laissé d'autre, sur la comparaison formelle entre pronoms personnels et démonstratifs par laquelle il fit apparaître des corrélations nombreuses et précises entre les deux classes pendant l'un de ses cours (1937-1938), qu'un bref rapport d'Annuaire. De même, si E. Benveniste a écrit ce qu'il savait des noms de nombre cardinaux que le hittite lui a donné l'occasion d'étudier (2, 3, 4), nous sommes démunis de la démonstration qu'il fit au Collège (1935-1936) sur la structure la plus ancienne du système numéral indo-européen, selon laquelle, de 1 à 4, les désignations sont purement spatiales, tandis qu'à partir de 5 intervient le comput manuel, qui inaugure une véritable numération; au terme de cette analyse, E. Benveniste après examen de types de numération non indo-européens, fut amené à rechercher la fonction et les modes les plus élémentaires de la numération, et à voir d'une manière générale comment, dans un univers qualitatif, s'élabore le concept de quantité. Peut-être n'est-il pas indifférent de constater que la plupart de ces cours datent des années qui précédèrent immédiatement la guerre, si bien qu'on peut émettre l'hypothèse que les manuscrits en furent perdus, tout comme celui des *Noms d'agent*, auquel E. Benveniste fait allusion dans l'avant-propos de ce dernier ouvrage.

Pour ce qui est du verbe, nous relirons avec fruit tel article sur «Actif et moyen dans le verbe», «Prétérit et optatif en indo-européen», «Sur quelques développements du parfait indo-européen», «Le redoublement au parfait indo-iranien», les «Présents dénominatifs en hittite», «Le participe indo-européen en *-mno-*», «La forme du participe en luwi»..., mais non les synthèses développées dans ces cours de morphologie verbale, où E. Benveniste s'engagea dans deux directions. L'une part de l'indo-européen (système verbal indo-européen, Collège, 1938-1939; valeur des grandes catégories du verbe, Collège, 1948-1949; classification des formes verbales de l'indo-européen, École, 1967-1968); sont traités, en particulier à l'École, les présents: en *\*-ske-*, en 1938-1939 et 1948-1949; en *\*-ye-*, *\*-eye-*, en 1946-1947; les types de conjugaison et la formation de présents en latin, en 1950-1951; les présents thématiques latins, en 1957-1958; E. Benveniste réexamine les diverses classes de présents indo-européens en 1967-1968). D'un autre côté, au Collège, où en 1955-1956 furent confrontés le verbe védique et le verbe avestique, c'est surtout l'analyse comparative des systèmes verbaux de langues diverses qui le retint de 1958 à 1961.

E. Benveniste accorda en effet une importance de plus en plus grande à la classification typologique: il envisagea très tôt comme objet de son étude une sorte de grammaire comparée générale, qu'il édifia essentiellement au Collège: en 1935-1936, il avait étudié en même temps que les noms de nombre indo-européens, les systèmes numériques qui apparaissent, inégalement étudiés, en

sumérien, chamito-sémitique, turc, et aussi dans certaines langues océaniques et africaines; en 1937-1938, il envisagea les cas indo-européens sous l'angle de la linguistique générale: constatant que, de l'aveu des plus récents théoriciens, notamment L. Hjelmslev, nous sommes encore loin de pouvoir réduire le système indo-européen aux catégories que d'autres familles de langue (par exemple du groupe caucasien) présentent avec plus de clarté, il concluait que le type indo-européen doit représenter un amalgame ou une superposition de plusieurs ensembles difficiles à débrouiller dans le détail; en 1938-1939, après l'examen du système verbal indo-européen, E. Benveniste était «arrivé à retrouver en indo-européen des caractéristiques de «version objective et subjective» qui permettent une comparaison de grand intérêt typologique avec les systèmes finno-ougrien et caucasien. Et si, en 1948-1949, il s'écarta du verbe, pour étudier les notions linguistiques de l'agent et de l'action en indo-européen et hors de l'indo-européen, il revint au verbe pendant trois années: il examina en 1958-1959 le verbe géorgien et le verbe burušaski; en 1959-1960, il étudia l'apparition des verbes fondamentaux «être» et «avoir», en soulignant le fait que ni l'un ni l'autre ne sont indispensables: dans le miwok, langue amérindienne de Californie, la notion de «être» manque absolument; en 1960-1961, il montra que, dans deux membres de la famille amérindienne uto-aztèque, paiute et tübatulabal, l'opposition des temps s'établit à l'intérieur d'une distinction aspectuelle; ayant constaté, après cette analyse, que l'aspect primait le temps, il aborda dans ses termes généraux le problème de l'aspect, montrant que le slave, qui a fourni à l'étude de l'aspect indo-européen son cadre et ses oppositions, représentait un système hybride et tardif, et nullement un type commun.

Dans ces recherches et dans ses études de vocabulaire, il fit intervenir des langues diverses: sumérien, chamito-sémitique, turc, mongol, chinois, langues océaniques, africaines, amérindiennes, caucasien, finno-ougrien, paléo-sibérien, burušaski... Et, loin de se borner à des travaux livresques, ce théoricien de la linguistique fut aussi un linguiste de terrain. Il accomplit un voyage en Iran et en Afghanistan, entre février et octobre 1947 pour mieux connaître les parlers iraniens modernes. De juin à septembre 1952, il fit un voyage d'enquête linguistique chez les Indiens de la côte Nord-Ouest du Pacifique, et étudia la langue des Häida aux îles de la reine Charlotte (au large de la Colombie britannique), et celle des Tlingit en Alaska. A la même époque de l'année suivante, il accomplit une seconde mission dans le Nord-Ouest américain, principalement en Alaska: à nouveau chez les Indiens Tlingit de la côte, puis dans les villages de l'intérieur, chez les Indiens athapasks du territoire canadien du Yukon, et chez ceux de l'extrême-nord de l'Alaska, à Fort-Yukon. Il acheva son voyage par un court séjour chez les Eskimos de la mer de Behring. Dans cette enquête, il fut mû en partie par une curiosité comparatiste, voulant non seulement entreprendre

l'analyse de langues curieuses, mais contribuer à la discussion ouverte depuis longtemps sur la réalité de la famille linguistique que Sapir a appelée «Na-Dene», et qu'il a tenté de rattacher aux langues de haute Asie. Rarement un théoricien clé la linguistique générale aura été maître d'autant de langues.

**Françoise BADER.**

\* \* \*

L'oeuvre d'E. Benveniste est exceptionnelle par son ampleur, sa diversité et son retentissement. Peu d'hommes ont cultivé à la fois des domaines d'études aussi différents et aussi vastes: dans chacun d'eux il a apporté une contribution majeure qui reste source d'inspiration pour une foule de chercheurs. On peut en gros regrouper ses travaux sous trois rubriques: linguistique et philologie iraniennes, grammaire comparée indo-européenne, linguistique générale. F. Bader rappelle par ailleurs l'activité du comparatiste; nous évoquerons ici celle de l'iranisant et du linguiste généraliste.

À ses débuts, tout jeune encore, E. Benveniste fut par Meillet orienté vers l'iranien. Il n'a jamais abandonné ce champ d'étude. Il l'a enseigné à l'École pratique des Hautes Études régulièrement pendant plus de quarante ans, de 1927 à 1969. Au Collège de France, il y est revenu à plusieurs reprises: en une vingtaine d'années, de 1947 à 1968, il n'a consacré pas moins de huit cours annuels à une question ou une autre de linguistique iranienne, le dernier en 1967-1968 sur la dialectologie iranienne et la phonétique avestique.

Les conférences de l'École ont porté sur les langues de l'Iran préislamique, vieux-perse, avestique, moyen-perse littéraire (pehlevi), moyen-perse manichéen, parthe manichéen, sogdien. Elles prenaient généralement la forme d'explications de textes, au cours desquelles étaient proposées des interprétations nouvelles ou illustrées des relations dialectales mal aperçues jusque-là. L'auditoire était souvent composite, associant des indianistes ou des comparatistes sanscritisants à des étudiants plus familiers avec le persan. Le professeur devait s'employer (et E. Benveniste le faisait avec beaucoup d'habileté et d'élégance) non seulement à offrir à chacun la nourriture intellectuelle qu'il attendait, mais encore à concilier l'initiation de ce public à une philologie difficile avec la contribution au progrès des études. Aussi ces leçons ne reflètent-elles que très partiellement l'activité du savant.

Celle-ci s'appliqua tout d'abord au sogdien. Cette langue, rameau du moyen-iranien oriental avait été identifiée dans des textes rapportés d'Asie centrale vers le début du siècle. À Paris, R. Gauthiot avait entrepris de déchiffrer et de publier les textes sogdiens de la mission Pelliot, mais était mort prématurément. E. Benveniste reprit l'oeuvre interrompue. Au tome I de la *Grammaire sogdienne* de Gauthiot il donna pour suite un tome II (1929), qui déjà sur bien des points corrige

le premier volume, tant allaient vite les progrès du déchiffrement des textes et de l'analyse de la langue. Il donna l'édition définitive des manuscrits sogdiens de la collection Pelliot dans les magnifiques volumes des *Textes sogdiens* de Paris (1940) et du *Vessantara Jātaka* (1946), où la publication des textes en transcription est accompagnée d'une élégante traduction française et d'un commentaire magistral, éditions accompagnées d'un volume de *Codices sogdiani* en fac-similé (1940): ainsi se trouvait mise à la disposition du public, dans la présentation la plus exacte et la plus savante, la totalité de la documentation rassemblée à Paris. On appréciera d'autant plus ce labeur que les divers textes sogdiens des collections étrangères sont loin d'avoir été édités avec la même célérité. Œuvre de philologue autant, que de linguiste, le déchiffrement du sogdien supposait à la fois la maîtrise de la linguistique iranienne, l'utilisation d'originaux indiens ou chinois dont les textes sogdiens sont pour la plupart des traductions, et une familiarité suffisante avec des doctrines religieuses complexes, notamment le bouddhisme. L'élaboration de la connaissance du sogdien a été l'oeuvre d'un très petit nombre de savants: la part de E. Benveniste n'est pas la moindre. Il a toujours suivi avec une extrême attention les travaux de ses confrères et, avec une remarquable promptitude, fait suivre chacune de leurs publications de textes d'un article d'observations très riches. L'ensemble de ces *Notes, Notules, Observations* et travaux divers, où la sûreté et l'ampleur de l'information le disputent à la perspicacité des conjectures, constitue une contribution fondamentale à l'exploration de cette nouvelle province de la linguistique iranienne et de l'histoire de la civilisation de l'Asie centrale.

E. Benveniste ne s'est pas désintéressé des autres formes du moyen-iranien, notamment du parthe et du moyen-perse manichéens, qui avaient été révélés, comme le sogdien, par les découvertes archéologiques d'Asie centrale. Il était membre de la Commission internationale pour la publication des textes de Tourfan. Mais ses travaux dans ce domaine sont peu nombreux pour la raison que ces nouveaux textes ne se trouvaient pas dans les collections parisiennes et qu'ils étaient exploités, de manière fort compétente, par des spécialistes étrangers. En revanche, c'est à lui que revient le mérite d'avoir considéré d'un œil neuf plusieurs ouvrages de la littérature pehlevie qu'on connaissait depuis longtemps et d'avoir montré que ces textes, depuis des siècles transmis et lus comme de la prose, étaient en réalité en vers. Il a ainsi contribué à révéler une poésie moyen-iranienne dont l'existence était traditionnellement niée et dont on entrevoit l'importance dans l'histoire des littératures de l'Iran et probablement aussi dans celle des débuts de la poésie arabe classique. Les controverses sur la nature de la métrique moyen-iranienne occidentale, que E. Benveniste dans les années trente a crue syllabique et que l'on s'accorde aujourd'hui à penser plutôt accentuelle, n'enlèvent rien à la portée de cette découverte.

Le sogdien mis à part, c'est à l'iranien ancien que l'iranisant a consacré

l'essentiel de son activité. Si ce secteur n'a pas comme le moyen-iranien vu paraître en notre siècle des découvertes sensationnelles, la documentation vieux-perse du moins s'est accrue progressivement de façon notable depuis une bonne cinquantaine d'années. E. Benveniste a toujours suivi très attentivement la mise au jour de nouvelles données et contribué de manière décisive au progrès de l'interprétation. Sa première œuvre en ce domaine fut la deuxième édition (1931) de la *Grammaire du vieux-perse* de Meillet, qu'il fallait mettre à jour à la suite de la publication de nouvelles inscriptions: cet ouvrage est resté classique et l'on continue aujourd'hui à s'y référer même après le *Old Persian* de Kent et le *Handbuch des Altpersischen* de Brandenstein-Mayrhofer. S'y ajoute toute une série d'articles publiée chaque fois que de nouvelles données s'offraient au commentaire. Les dernières de celles-ci et non les moins instructives sont les milliers de tablettes élamites de Persépolis, publiées par Cameron (1948) et par Hallock (1969), qui abondent en noms propres iraniens. E. Benveniste fut le premier à y consacrer une étude détaillée, qui constitue l'un des chapitres les plus importants de son ouvrage *Titres et noms propres en iranien ancien* (1966).

Sa contribution aux études avestiques n'est guère moins considérable. Ici aussi un ouvrage et un ensemble d'articles. L'ouvrage, *Les infinitifs avestiques* (1935), thèse complémentaire de doctorat ès lettres, est une revue critique de toutes les formes fort diverses qui étaient classées traditionnellement comme des infinitifs et qu'il replace dans des catégories morphologiques différentes avec des fonctions syntaxiques différentes. Ce volume illustre de manière particulièrement claire les qualités que l'auteur manifeste dans toutes ses œuvres, rigueur philologique alliée à une perspective linguistique, large information, perspicacité dans l'interprétation, audace de la pensée, équilibre du jugement, élégance de la présentation. Quant aux articles, ce sont soit des notes d'étymologie ou de grammaire soit des discussions sur des passages qui engagent des questions de civilisation de l'Iran antique.

Cette civilisation, E. Benveniste en a éclairé bien des aspects en sachant faire parler les textes. Ce champ d'étude est particulièrement difficile, car les textes iraniens sont ou obscurs et altérés (Avesta) ou trop brefs (inscriptions achéménides); tous sont techniques et muets sur une foule de questions; le chercheur doit constamment recourir à des sources étrangères ou indirectes, très disparates, souvent divergentes, parfois contradictoires. Il y faut non seulement une vaste érudition, et une grande ingéniosité, mais aussi une exceptionnelle sûreté de jugement, qualités assez rarement réunies par un même esprit. E. Benveniste les possédait. Il savait à merveille rapprocher des renseignements issus des sources les plus diverses et de leur confrontation faire jaillir la lumière. Rappelons seulement, parmi bien d'autres travaux, le petit livre sur *The Persian Religion according to the chief Greek Texts* (1929), l'ouvrage, écrit en collaboration avec L. Renou, sur *Vjtra et Vjθraghna* (1934), les études sur la titulature iranienne (dans *Titres et noms propres...*, 1966). Dans l'analyse des textes, E. Benveniste a toujours eu le souci des

réalités sociales qu'ils exprimaient. Mieux que personne il a su chercher dans les mots, sans se laisser prendre aux similitudes apparentes, les nuances sémantiques caractéristiques d'une culture fort différente de la nôtre. C'est ainsi que ce linguiste structuraliste a fait aussi œuvre d'historien: tant il est vrai que les maîtres échappent aux dichotomies artificielles qui prennent au piège les épigones.

Cependant il n'a jamais cessé de réfléchir aux rapports des langues iraniennes entre elles et avec les familles voisines, ainsi qu'aux faits proprement linguistiques que révèlent et masquent en même temps, pour les langues anciennes, les textes dont nous disposons. La question de la dialectologie iranienne semble l'avoir poursuivi. Son enseignement au Collège de France en porte témoignage: un cours de 1952-1953 a pour objet l'évolution et la dialectologie des langues iraniennes, un autre en 1961-1962 la position dialectale du vieux-perse, un autre encore en 1967-1968 de nouveau la dialectologie. Les dialectes iraniens sont de fait très divergents et les relations sont compliquées. La position du rameau perse en particulier est singulière: situé à l'extrême sud-ouest, il présente certaines affinités avec les langues du nord-est; très aberrant dès l'Antiquité, c'est pourtant lui qui a donné naissance aux principales langues communes. E. Benveniste est de ceux qui ont le plus contribué à débrouiller ces questions. Rappelons seulement ses *Études sur la langue ossète* (1959), dont les chapitres sont autant de monographies qui éclairent l'évolution de l'iranien entier. Il s'est intéressé aussi aux rapports de l'iranien avec d'autres langues, notamment l'arménien, dont les nombreux emprunts à l'iranien sont très instructifs pour l'histoire de celui-ci, et le slave. Enfin, il s'est toujours efforcé de retrouver, à travers les textes, la réalité vivante, fonctionnelle, des langues. C'est ainsi qu'il a reconnu dans l'orthographe surabondante de l'avestique l'expression du même système phonologique simple et équilibré qu'en vieux-perse. Un cours poursuivi au Collège de France de 1962 à 1964 s'intitule significativement «analyse linguistique des textes vieux-perses». Le linguiste vivifiait le travail du philologue.

Dans la bibliographie des travaux de E. Benveniste, les études iraniennes font l'objet de 12 livres sur 18 et d'une centaine d'articles sur 291. C'est dire que le bref aperçu que nous avons présenté n'épuise pas l'activité de l'iranisant, activité qui aurait bien suffi à elle seule à remplir la carrière d'un autre. Ajoutons seulement que E. Benveniste fut directeur de l'Institut d'Études iraniennes de la Sorbonne et qu'à ce titre il œuvra pour le développement des études iraniennes en France et fonda la collection des *Travaux* de cet institut, où a paru son livre *Titres et noms propres...* Il était vice-président du Comité international du *Corpus Inscriptionum Iranicarum* et il avait été chargé de préparer l'édition définitive des inscriptions vieux-perses; la maladie l'a malheureusement empêché de mener à bien ce travail. Il avait également fait en 1947 un grand voyage d'enquêtes dialectologiques en Iran et en Afghanistan, dont les résultats sont restés inédits.

Si, dans la première partie de sa carrière, E. Benveniste a consacré toutes ses



forces et tout son temps, avec une fécondité admirable, aux études iraniennes et à la grammaire comparée, il s'est trouvé ensuite sollicité de plus en plus par la linguistique générale. Dès ses débuts au Collège de France il a pris pour objet d'un des deux cours annuels qu'il y donnait l'étude générale de catégories linguistiques, en 1937-1938 la négation, en 1938-1939 la catégorie du nombre. Et depuis il a presque chaque année mis au programme de son enseignement des questions de linguistique générale: sur vingt-six ans où les cours ont eu lieu on ne compte que trois exceptions, dont aucune pendant les quinze dernières années.

Les premiers se situent à l'époque où, en Europe sous l'influence tardive de F. de Saussure, en Amérique en prolongement de l'enseignement de L. Bloomfield, se constituait la linguistique structurale. Dans un article souvent cité (*Tendances récentes en linguistique générale*, 1954), E. Benveniste a bien montré la signification et l'importance de ces développements. Il en fut lui-même l'un des pionniers, mais en restant toujours original, trop curieux de tous les aspects du langage, trop ouvert à toutes les perspectives de la linguistique pour s'enfermer jamais dans les cadres d'une doctrine arrêtée, fût-ce la sienne propre. Ce n'est probablement pas par hasard ou faute de temps qu'il n'a jamais donné à ses idées la forme d'un traité: les deux volumes des *Problèmes de linguistique générale* (1966 et 1974) ne sont que des recueils d'articles parus antérieurement à des occasions diverses.

La langue est un système de signes, dont les unités ne se définissent que les unes par rapport aux autres; elles ne sont saisissables qu'en synchronie; les relations linguistiques ne sont pas les relations logiques; la signification n'est pas la référence. Ces quelques idées saussuriennes sont, semble-t-il, à la base de la réflexion benvenistienne. Ceci ne veut pas dire que la langue ne soit pour E. Benveniste, comme elle a été pour toute une école américaine, qu'un ensemble de pièces s'agencant selon certaines règles, la tâche du linguiste n'étant que de faire l'inventaire de ces pièces et de décrire ces règles. Bien au contraire. E. Benveniste n'a jamais perdu de vue la fonction significative de la langue et les conditions de son fonctionnement. On peut même affirmer que ces questions sont au centre de ses préoccupations: elles reviennent constamment dans son œuvre, toujours plus approfondies, jusqu'à la fin.

Tous ses travaux sont sous-tendus par la pensée de la spécificité du fait linguistique; il est toujours resté fidèle à ce point de vue, mais en élargissant progressivement les perspectives. Spécificités particulières de chaque langue et spécificité du langage en général. Nul n'a su avec plus de perspicacité cerner exactement la valeur propre de tel lexème ou de tel morphème, qu'il s'agisse d'une préposition latine (*Le système sublogique des prépositions en latin*, 1949), d'un suffixe vivant en français moderne (*Mécanismes de transposition*, 1969) ou du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) restauré par la comparaison. Beaucoup de ces analyses prennent pour objet le latin, le grec (qu'on songe

notamment à l'article intitulé *Catégories de pensée et catégories de langue*, 1958, qui montre que les catégories aristotéliennes ne sont en somme qu'un reflet des catégories de la langue grecque, lesquelles sont spécifiques et fort loin d'être universelles), le français (auquel sont consacrés une quinzaine d'articles). Mais la curiosité du linguiste s'étendait en principe à toutes les langues et en fait en a touché beaucoup. L'un de ses derniers articles traite d'une langue paléosibérienne; l'étude citée plus haut sur les catégories de la langue grecque est éclairée par une comparaison avec l'ewe, langue d'Afrique; bien d'autres sont évoquées dans d'autres articles. Les langues indiennes d'Amérique ont particulièrement attiré l'attention de E. Benveniste. Il a effectué deux enquêtes, en 1952 et 1953, en Alaska et en Colombie britannique, sur des langues du groupe na-dene. Il cite souvent les langues amérindiennes, qu'il qualifie quelque part de «singulières», soit pour mettre en lumière des faits dont l'analogie n'a guère été signalé ailleurs, soit au contraire pour y retrouver des traits courants dans nos langues: ainsi le takelma a tous les caractères que Troubetzkoy croyait propres à l'indo-européen (*La classification des langues*, 1953), et le paiute use d'un procédé de composition rare qui se retrouve en français (*Convergences typologiques*, 1966). Le résultat, et l'auteur l'a bien voulu ainsi, est que les langues qui nous sont familières prennent à leur tour une figure «singulière».

L'intérêt de ces analyses dépasse le plus souvent, et de loin, celui d'une description bien faite. C'est qu'elles se situent dans une perspective très large: leur objet, et leur effet, est de mettre en lumière certains traits spécifiques non plus d'une langue, mais du langage. Une bonne partie des cours donnés au Collège de France l'ont été sous le titre de «syntaxe générale» ou «morphologie générale». Il s'agissait de révéler «ce qu'il y a de comparable dans des systèmes linguistiques complètement différents entre eux, [... c'est-à-dire] des fonctions, ainsi que les relations entre ces fonctions, indiquées par des marques formelles».<sup>1</sup> En effet «les types linguistiques peuvent différer du tout au tout; certaines relations fondamentales se réalisent néanmoins par les mêmes procédés formels, apparemment en vertu de nécessités de structure»<sup>2</sup>. La recherche de ces relations fondamentales est une tâche difficile, si l'on veut dépasser les intuitions vagues, les rapprochements arbitraires, et cerner avec précision ce qui est proprement linguistique. Les principes de méthode sont clairement soulignés dans le compte rendu du cours de 1949-1950, qui avait pour objet l'étude des principaux types d'énoncés, indépendamment des familles de langues: «Il s'agit en effet de surmonter les trois principaux obstacles qui ont gravement retardé les études de syntaxe générale: 1° la référence, explicite ou inconsciente, à la logique; 2° le recours à des notions subjectives, au nom de l'«évidence»; 3° la considération historique substituée à la description rigoureuse.» Fort de cette méthode, mais

---

<sup>1</sup> *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 222 (art. de 1958).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 202 (art. de 1960).

aussi d'un immense savoir et d'une imagination scientifique exceptionnelle, E. Benveniste a jeté une lumière souvent inattendue sur toute une série de questions qui intéressent plus ou moins toutes les langues: nature de la phrase nominale (*La phrase nominale*, 1950), des verbes «être» et «avoir» («Être» et «avoir» dans leurs fonctions linguistiques, 1960), de la phrase relative (*La phrase relative, problème de syntaxe générale*, 1958), du parfait des verbes transitifs (*La construction passive du parfait transitif*, 1952), de la composition nominale (*Fondements syntaxiques de la composition nominale*, 1967).

Tout cela concerne la langue au sens saussurien du terme, système de signes qui s'actualise dans la parole et qui la rend possible. E. Benveniste semble avoir été de plus en plus intéressé par cette mise en œuvre actuelle, dans le discours singulier, de ce système de signes, de plus en plus sensible à ce qu'il y a de mystérieux, et de fondamental, dans cette «conversion du langage en discours», comme il dit dans sa contribution aux *Mélanges Jakobson*<sup>3</sup>. On lit dans la même page: «L'habitude nous rend facilement insensibles à cette différence profonde entre le langage comme système de signes et le langage assumé comme exercice par l'individu». Il s'est attaché avec une attention toujours renouvelée aux éléments de la langue qui permettent son actualisation dans chaque «instance de discours», ceux que Jakobson a appelés les «embrayeurs», et qui jouent un rôle essentiel dans la «pragmatique» du langage (ce mot, qui se répand aujourd'hui chez les linguistes, n'est pas employé par Benveniste, sauf une fois avec référence à Charles Morris<sup>4</sup>): pronoms personnels, formes temporelles, instruments d'«ostension» («ce, ici, maintenant», etc.). Il est revenu maintes fois sur ces questions, comme dans un grand effort d'analyse et de formulation, depuis le célèbre article sur la *Structure des relations de personne dans le verbe* (1946) jusqu'à l'un de ses derniers. *L'appareil formel de l'énonciation*. (1970); dans l'intervalle se situent *La nature des pronoms* (1956), *De la subjectivité dans le langage* (1958), *Les relations de temps dans le verbe français* (1959), *Le langage et l'expérience humaine* (1965). Ses réflexions sur les notions de personne et de temps dans le langage, sur lesquelles il n'a cessé de méditer, comptent sans doute parmi ses contributions les plus originales.

Elles l'ont amené aussi à développer sa conception de la fonction signifiante du langage et à préciser la place spécifique de la langue parmi tous les systèmes de signes. La perspective sémiologique sur le langage l'a intéressé d'emblée: sa première publication traitant de linguistique générale ne fut-elle pas le fameux article sur *La nature du signe linguistique* (1939), qui suscita bien des controverses et fit couler beaucoup d'encre? Soutenir que le signe est, non pas arbitraire comme le voulait Saussure, mais nécessaire, c'était déjà amorcer une réflexion sur les rapports du signifié (virtuel) et du désigné (actuel), de la signification et de la

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 254 (art de 1956).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 252 (même art.).

référence. Réflexion silencieuse, mais nourrie de toutes les études intermédiaires, qui devait aboutir plus de vingt ans plus tard à l'élaboration d'une distinction tout à fait originale entre le «sémiotique» et le «sémantique». «Il y a [...] deux propriétés inhérentes à la langue, à son niveau le plus profond. Il y a la propriété qui est constitutive de sa nature d'être formée d'unités signifiantes, et il y a la propriété constitutive de son emploi de pouvoir agencer ces signes d'une manière signifiante. Ce sont là deux propriétés qu'il faut tenir distinctes, qui commandent deux analyses différentes et qui s'organisent en deux structures particulières»<sup>5</sup>. C'est à ces deux propriétés qui sont en rapport respectivement avec la «nature» de la langue (système de signes) et avec son «emploi» (mise en oeuvre dans le discours), que correspondent les notions de «sémiotique» et de «sémantique». «Le signe se définit [...] comme l'unité sémiotique. [...] Chaque signe entre dans un réseau de relations et d'oppositions avec d'autres signes qui le définissent, qui le délimitent à l'intérieur de la langue. Qui dit «sémiotique» dit «intra-linguistique». Chaque signe a en propre ce qui le distingue d'autres signes. Être distinctif, être significatif, c'est la même chose»<sup>6</sup>. En revanche: «L'expression sémantique par excellence est la phrase. [...] Il ne s'agit plus cette fois du signifié du signe, mais de ce qu'on peut appeler l'intenté, de ce que le locuteur veut dire, de l'actualisation linguistique de sa pensée»<sup>7</sup>. Le propre du langage humain parmi tous les systèmes sémiotiques est d'unir ces deux propriétés et d'être par là susceptible de répondre aux exigences par nature illimitées de la communication. On aperçoit comment dans cette doctrine se rejoignent et se nouent les préoccupations linguistiques les plus profondes de l'auteur. Malheureusement elle n'est exposée explicitement, encore que brièvement, que dans deux de ses derniers articles (*La forme et le sens dans le langage*, 1967; *Sémiologie de la langue*, 1969): il n'a pas eu le temps de la circonstancier et d'en développer les implications qui semblent considérables.

Du moins sa pensée reste susceptible d'inspirer de larges cercles de chercheurs, non seulement de linguistes, mais aussi de spécialistes de toutes les disciplines voisines. En effet, linguiste au sens plein du terme, c'est-à-dire concerné par tous les aspects de l'étude du langage et maître dans toutes les provinces de la linguistique, il ne pouvait pas ne pas s'intéresser aux sciences connexes. Il l'a fait en linguiste, soit pour présenter le point de vue des linguistes aux spécialistes des domaines limitrophes, soit, inversement, pour extraire des travaux de ceux-ci les enseignements utiles à la linguistique. Il a donné plusieurs articles au *Journal de psychologie* (*Actif et moyen dans le verbe*, 1950, *Tendances récentes en linguistique générale*, 1954, *De la subjectivité dans le langage*, 1958), et, à la revue *La psychanalyse*, des *Remarques sur la fonction du langage dans la*

---

<sup>5</sup> *Problèmes de linguistique générale*, II, p. 97 (entretien (le 1968)).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 222-223 (art. de 1967).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 224-225 (même art.).

*découverte freudienne* (1956), qui constituent une utile mise au point. Il fut, avec C. Levy-Strauss et P. Gourou, l'un des directeurs de *L'homme*, revue d'ethnologie, où il a publié un article sur des *Termes de parenté dans les langues indo-européennes* (1965). Ses études de grammaire comparée et en particulier *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) sont d'ailleurs nourries de connaissances sur les sociétés archaïques. D'autres travaux touchent à la sociologie (*Structure de la langue et structure de la société*, 1970; *Deux modèles linguistiques de la cité*, 1970). Deux articles importants ont paru dans *Les études philosophiques* (*Catégories de pensée et catégories de langue*, 1958, *La philosophie analytique et le langage*, 1963). Au XIII<sup>e</sup> congrès des sociétés de philosophie de langue française, réuni à Genève en 1966, E. Benveniste fut chargé de donner la conférence inaugurale sur le langage: le texte a paru sous le titre *La forme et le sens dans le langage* (1967).

Psychologie, ethnologie, sociologie, philosophie, aux côtés de ces disciplines vénérables une nouvelle science vient aujourd'hui prendre place: la sémiotique. Nul n'était plus qualifié pour présider à ses débuts que E. Benveniste. Il avait déjà en 1947 publié une petite étude sur *Le jeu comme structure*. En 1968, un colloque de sémiotique réuni à Varsovie le chargea de constituer une association internationale. En janvier 1969, il convoqua donc à Paris un comité international qui fonda l'Association internationale de sémiotique. Il en fut le premier président et c'est l'article sur *La sémiologie de la langue* qui ouvre le premier fascicule du tome I de la revue publiée par la nouvelle association, *Semiotica*.

Il est impossible de mesurer l'influence de l'enseignement et des travaux d'E. Benveniste. Nombreux, Français et étrangers, sont ceux qui ont écouté ses leçons à l'Ecole pratique ou au Collège de France, plus nombreux encore ceux qui ont lu ses œuvres. Des linguistes de toute discipline et de toute obédience, mais aussi des philologues, des analystes des formes littéraires, des sémioticiens, des ethnologues, des psychologues, bien d'autres sans doute, y ont trouvé des exemples de méthode et des suggestions fructueuses. Si, par choix certainement, il ne fut pas chef d'école, ce fut un maître incomparable qui a ouvert à la recherche des horizons nouveaux. Penseur solitaire, comme l'avait été Saussure, mais travailleur infiniment plus laborieux et plus fécond, il a été comme lui un initiateur et un inspirateur.

**Gilbert LAZARD**

\* \* \*

**E. Benveniste.** *Études sur la langue ossète* (Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris LX). Paris, Klincksieck, 1959. In-8, 165 pages.

Pour la linguistique iranienne l'importance de l'ossète, de ce pilier isolé s'élevant à l'ouest des ruines du monde «scythique», a été depuis longtemps reconnue. Après que H. Hübschmann (*Etymologie u. Lautlehre der ossetischen Sprache*, 1887) et V. Miller (surtout dans *Die Sprache der Osseten, Grundriss d. ir. Phil.* I Anhang, 1903) eurent posé la première pierre d'une description rigoureuse de cette langue, les découvertes successives du sogdien (identifié avec le yagnabi), du khotanais, et du khwarezmien, ont mis à notre disposition d'abondants matériaux de langues iraniennes de l'est et du nord, datant de l'époque moyenne. Si l'on fait abstraction du yagnabi, de tout ce vaste groupe «scythique» l'ossète seul a l'avantage d'être encore une langue vivante et susceptible d'être explorée et contrôlée sur place. Il est donc naturel que des iranisans éminents comme Bailey, Gershevitch, Henning, Morgenstierne, et d'autres, lui consacrent, directement ou indirectement, beaucoup d'attention. En Union Soviétique, V. I. Abaev est en train de reprendre le travail de pionnier de son prédécesseur V. Miller.

Les *Études* de M. Benveniste marquent une étape importante de ces recherches. Outre le mémoire *Études sur la phonétique et l'étymologie de l'ossète* publié en 1956 dans le *BSL* LII, repris dans le livre avec quelques corrections, celui-ci contient les chapitres : Morphologie et lexicologie du verbe. Préfixes et suffixes. Remarques sur le vocabulaire traditionnel.

Parmi les précisions apportées par l'auteur dans le domaine de la phonétique historique (p. 7-43), il faut relever : la distinction des traitements d'ir. *b* et *v*, le dernier apparaissant partout comme *u* consonantique (*w*), tandis que *b* en position fable est continué par la spirante *v* (celle-ci peut aussi refléter un *f* sonorisé) ; le traitement de groupes consonantiques, surtout de *cy-* et *sy-* (*śy-*), distingués en os-

sète (c : s) mais confondus en sogdien ( s ) ; les métathèses comme ir. *θr* > *rt*, etc.

Chaque mise au point phonétique permet à l'auteur d'établir des étymologies nouvelles, fondées sur son intime connaissance de l'iranien et sur la sûreté de sa méthode.

Les p. 43-72 sont consacrées à des observations d'ordre plutôt lexical ; la structure morphologique et la sémantique du mot s'y trouvent au premier plan. Les solutions concernent parfois tout le domaine iranien et même l'indo-iranien. Le plus souvent le résultat de la démonstration est lumineux jusqu'à l'évidence. Même lorsqu'on ne se sent pas convaincu, comme dans le cas de *bazug* 'bras', que l'auteur fait remonter à une racine verbale *baz* 'étendre', on ne saurait rien reprocher à son raisonnement. Tout au plus désirerait-on que l'analyse morphologique de *baghú-* justifie son sens historique (vr̥ddhi avec suffixe *-u-* ?).

Le chapitre consacré au verbe (p. 73-92) discute la morphologie du verbe 'être', la formation énigmatique du futur ossète, et les présents à nasale, et apporte en outre des observations lexicologiques sur une vingtaine de verbes ossètes.

Au chapitre suivant (p. 93-113) M. Benveniste émet une hypothèse, très tentante, concernant l'existence d'un véritable système de préverbes en ossète :

1° mouvement de l'intérieur vers l'extérieur	<i>a-</i> vu de l'intérieur (ir. <i>a-</i> ) <i>ra-</i> vu de l'extérieur (ir. <i>fra-</i> )
2° mouvement de l'extérieur vers l'intérieur	<i>ba-</i> vu de l'extérieur <i>ærba-</i> vu de l'intérieur
3° mouvement de haut en bas <i>ær-</i> vu d'en bas	<i>ni-</i> vu d'en haut (ir. <i>ni-</i> )
4° mouvement de bas en haut	( <i>i</i> ) <i>s-</i> vu d'en bas (ir. <i>us-</i> , <i>uz-</i> ) <i>ra-</i> vu d'en haut (ir. <i>fra-</i> )

On pense immédiatement à all. *hinaus*, *heraus* ; *hinein*, *herein* ; *hinab*, *herab* ; *hinauf*, *herauf*, mais les valeurs, établies ainsi par oppositions, s'éparpillent en ossète, plus qu'en allemand, sous l'influence sémantique des racines verbales. Il serait désirable de voir le système proposé solidement étayé par des exemples de composés vivants, recrutés parmi les verbes de mouvement.

Sont ensuite discutés les préverbes sans étymologie évidente : *ær-*, *ba-*, *fæ-*. Les deux derniers sont comparés à balto-slave *ba* (particule) et *pa* (*po*), respectivement.

Les remarques sur la suffixation « se proposent d'éclairer par quelques exemples les problèmes que pose la suffixation nominale en ossète par rapport à celle des autres dialectes ». Est intéressante surtout l'analyse du développement sémantique de *uat* 'chambre à coucher ; lit', dont l'étymologie (*vaθa vahaθa*) est irréprochable. Les conditions matérielles et sociales de l'emploi de ce terme nous font supposer un ancien sens 'habitation', identique avec le sens étymologique postulé. Partant de ce sens fondamental on voit le substantif *uat*, employé largement comme second membre de composé, devenir un véritable exposant de noms

de lieu (*nomina loci*) dénominatifs pour développer ensuite le sens spécial de « ruine de qc.» (= «lieu où était qc.»).

Dans le dernier chapitre (p.115-143) l'auteur s'intéresse aux traits généraux du vocabulaire ossète. Les vocables caractéristiques de l'iranien ont dans la plupart des cas été renouvelés en ossète tandis que les formes anciennes, pour peu qu'elles se conservent, sont reléguées à un plan secondaire. De l'autre côté, en face de nombreux emprunts faits aux langues voisines, comme le géorgien, le russe, etc., il n'y a d'après l'auteur que deux mots susceptibles d'avoir été empruntés à une culture iranienne ancienne : *farn* 'paix, bonheur, richesse', cf. av. *x<sup>v</sup>arənah-*, et iron *nystwan*, digor *nistawæn* 'testament', cf. v. perse *ništavan-*.

Mais l'importance, pour les études iraniennes, du lexique ossète est révélée surtout par le fait que son analyse nous empêche de poser un signe d'identité entre iranien et mazdéen. Ayant parcouru les noms de personnages et d'êtres surnaturels, le vocabulaire des croyances, des cérémonies, et de l'organisation sociale des Ossètes, l'auteur arrive à la conclusion que "rien de tout cela n'évoque de parallèle iranien. C'est bien plutôt dans les sociétés voisines du Caucase qu'on trouvera des analogies".

Le contenu de cet ouvrage riche et condensé est une contribution substantielle à la philologie iranienne. Et l'index ossète, p. 147-154, peut être considéré comme un véritable supplément au dictionnaire étymologique de cette langue.

**J. KURYŁOWICZ**



Paris, le 23 Avril 1960

1 rue Monticelli  
Paris 14e

Cher Professeur Abaev,

Je voudrais vous remercier vivement des publications que vous m'avez envoyées récemment, notamment votre grammaire ossète, dont je tirerai certainement grand profit, et votre article de l'*Archi Orientalni* que je regrette de n'avoir pas connu plus tôt ; j'y ai trouvé des idées sur la culture ancienne des Scythes assez voisines de celles que j'ai moi-même soutenues.

Je présume que vous avez reçu mon livre sur l'ossète. Votre nom y est cité à chaque page, et chacun peut voir combien j'ai utilisé votre dictionnaire russe ossète et votre *Os. Jazyk i Folklor* dont, heureusement pour moi, une de nos bibliothèques possède un exemplaire. Il est grand dommage que j'aie connu si tard votre Dictionnaire étymologique. Un concours de circonstances fâcheux a fait que j'en ai ignoré l'existence jusqu'à la fin de l'année dernière : c'est seulement au début de Novembre 1959 que la Société de Linguistique l'a reçu avec un certain nombre d'autres ouvrages de Moscou. Je ne pouvais plus ni m'en servir pour mon livre, qui était à la veille de paraître, ni même l'annoncer dans notre Bulletin dont le fascicule comptes rendus était déjà prêt pour l'impression.

Permettez-moi de recourir à votre obligeance pour deux ou trois questions pratiques. Je ne connais pas les habitudes des revues soviétiques en ce qui concerne les comptes rendus de livres. Aucun exemplaire de mon livre n'a encore été envoyé en URSS pour recension. Je serais heureux de recevoir de vous une courte liste des revues susceptibles de l'annoncer, avec les adresses.

Je vous serais également reconnaissant de me dire à quelle adresse je pourrais atteindre deux jeunes linguistes qui m'ont envoyé leurs publications : V.V. Ivanov et Andreev.

Avec tous mes souhaits pour vos travaux, qui ont donné une si grande impulsion aux études ossètes, je vous prie d'agréer mes sentiments sincères,

*Ehrenreiste*

---

# SELECTED NARTÆ TALES

*Translated by Walter MAY*



## HOW BATRAZ SAVED WYRYZMEG

All the young warrior men of the *Æxsartæggata* family had gone off on a distant cattle-raiding campaign. Only old *Wyryzmæg* remained at home. The *Æxsartæggata*'s young warrior men did not return for a long time. The people began to say:

«The *Æxsartæggata* are strong people, but they have obviously met others even stronger. Most likely they have already destroyed the *Æxsartæggata*...»

Since far-off times there had been disagreement between the *Borata* family and the *Æxsartæggata*, and there was still hostility between them.

The *Æxsartæggata* were not very numerous, but the men were distinguished by their strength and courage. The *Borata* were superior in numbers, but though richer in cattle, they had less strength and valour.

When they heard that the *Æxsartæggata* had not returned from their campaign, some of them said: «There are none of the *Æxsartæggata* left alive, and none to inherit their possessions. Only one old man remains at home. Let us kill him off, and we can then take their goods and make them ours!»

The *Borata* got together to think this over, and they decided so:

«We shall arrange a feast, and shall invite old *Wyryzmæg*. We shall make him drunk, and then kill him. So all the possessions of the *Æxsartæggata* will remain without a master, and we shall appropriate them as ours!»

So the *Borætæ* arranged a feast in their Great House, and asked:

«Whom shall we send to invite *Wyryzmæg*?» At first nobody responded. But *Syrdon*, who happened to be there, then offered: «I'll go for you!»

So it was agreed, and *Syrdon* went to *Wyryzmæg*, and squatting down said:

«The *Borætæ* are giving a feast in their famous family hall, and they invite you to join them. If you wish, then come. If you don't, then don't».

«What kind of invitation are you giving me?» - asked *Wyryzmæg*, surprised. «Is that the way to invite an honoured guest?»

«That's the way the *Borætæ* family sometimes invite people!» said *Syrdon*.

«Then go back and tell them that old *Wyryzmæg* is sick, and cannot come to the feast, and remain there till the end, and give them my thanks!»

*Syrdon* then returned, and *Wyryzmæg* turned to *Satána* and said:

«Eh, I've grown too old, dear Mistress, and the *Nartæ* no longer respect me! Can one really invite an honoured guest so: «Come if you wish, and if don't wish to, then don't?»»

«Yes, it's true, you've grown old, master of my head, if you can't understand the meaning of what you've been told! The *Borætæ* family are plotting some evil against you, and *Syrdon* spoke so, knowing of this, therefore he said «If you don't wish to, don't come!»

When *Syrdon* gave the *Borætæ* men *Wyryzmæg*'s excuse for not coming, they began to discuss among themselves what to do next, and finally decided to send a young wife to invite him. According to their custom, it was impossible to refuse an invitation given by a young married woman, and so therefore they sent one to him and said that if he had a spark of life left in his soul, he must keep ancient customs, and come to the feast.

So a young married woman came to the *Æxsærtægatta*'s home and knocked at the door, and *Satána* went out to see who it was. The young woman said: «The *Borætæ* family are giving a feast in the Hall where they test the Wrong and the Right, and they have sent me to invite your old man *Wyryzmæg*».

*Satána* went back to him, and gave him the young woman's invitation.

*Wyryzmæg* was disturbed when he heard it. «May God forgive those who sent her!» he thought to himself. Then he turned to *Satána* and said:

«Go out, my sunshine, and tell her: «It is a bad thing, of course, to break old *Nartæ* customs, and one ought to respect the invitation of a married young woman to come to a feast, but I am old and unwell, and simply cannot come. I deeply and sincerely beg her pardon!»»

*Satána* went out and gave the young married woman *Wyryzmæg*'s reply. What more could the young bride do? She had to return with a refusal.

Then the *Borætæ* family sent a woman wearing mourning for her dead husband. She stepped up to the door of the house and called: «Puss, Puss!» Old cus-

tom did not permit her to pronounce the name of a man's wife in his preserve or hearing, *Satána* went out to answer her call.

«Oh, *Satána*, those pretentious *Borata* did not even let me take off my widow's weeds, but sent me with an invitation to *Wyryzmæg* to the feast. I beg you, tell him not to put me to shame by giving another refusal!»

*Satána* returned to *Wyryzmæg*, and recounted what the widow had said. *Wyryzmæg* shook his head, and was more disturbed than ever. Now what could he do? It was impossible to say no to a widow in mourning. So he agreed.

*Satána* then went back to the woman in morning with his final reply:  
«I shall come soon!»

When she had done so, she returned to *Wyryzmæg* to comfort and advise him.

«Don't be alarmed, my dear old fellow; look here, I'll give you this silk kerchief, and if difficulty arises, then throw it on the floor, and help will come. Take this long tube too, and hide it under your tunic. Take a seat on a felt-covered cushion, and when they want to make you drink, pretend to do so, but secretly pour it down the tube, into the left cushion»

*Wyryzmæg* took the kerchief and the tube, and concealed them in his tunic, threw his coat round his shoulders, stuck his sword in his belt, and hid it under his long coat. Thus prepared he went to the feast.

When the *Borata* family saw *Wyryzmæg* coming they all stood to meet him.

«Peace to your home!» he said, «May your feast please God up above!»

«Welcome, welcome, *Wyryzmæg*!» the *Borata* all replied, and pretended to be very happy to see him among their guests.

They led him in and set him in the place of honour, at the head of the seven rows of tables, and the feast began. They placed seven goblets in front of *Wyryzmæg*, and every time a toast was raised to his health he took one, feeling sure of himself. After a while, when the others were a bit tipsy, and didn't see so clearly, he began to tip the goblets of wine into the hidden tube, and the felt-covered cushion quickly sucked it up.

But not for nothing was *Syrdon* named the cunning of the earth, and the treachery of the heavens: he remained relatively sober, and noticed *Wyryzmæg's* little tricks, and whispered to the *Borata* elders about them.

«Now we raise our goblets to the good luck of rider setting off on his journey!» said the eldest of the *Borata* and rose to drink the toast. *Wyryzmæg* was obliged to rise too. He sadly shook his head, but could not refuse to join in the toast. Neither could he pass the inebriating wine into the tube which could be seen as he stood. He was therefore obliged to drink the seven goblets one after the other, and his head began to swim. Though bedazed, he heard the words uttered by *Búrafærnyg*, the eldest of the *Borata*:

«The time has come to slaughter the old bull!»

*Wyryzmæg* at once understood what he was speaking about. He saw that his

life was threatened, and straightway threw *Satána's* silk kerchief on the floor. It rose at once and flew fluttering back to *Satána*. She did not waste a moment, but quickly prepared three honeyed pies, and ran to the Holy Hill, where the *Narta* prayed, and placing them on the ground, along with a jug of mead, then she pleaded:

«Oh God of Gods, my God! If I am still of the slightest use to you, then send to me at once the young lad *Batraž* who is now with the *Donbettyrtæ*».

No sooner had *Satána* finished her prayer, than *Batraž* leapt up out of the sea, and came and stood before her.

«What has happened, dear mother who never bore me?» he asked.

«An inglorious death threatens your old uncle *Wyryzmæg*. The *Borætæ* have a festive gathering. He is there, and they are hoping to kill him!»

«Where have they gathered for the feast?» inquired *Batraž*.

«In their Great Hall where they test the Right and the Wrong» answered *Satána*.

*Batraž* ran off at once like the wind, and reached the *Borætæ's* huge feasting hall, and cried aloud on the threshold. That cry shook the very beams of the ceiling, and the soot and dust of many years sprinkled down on those feasting below. Many of those seated there fell into a faint.

«Hey, old uncle of mine, *Wyryzmæg*, are you alive or dead?» he called.

Hearing *Batraž's* voice, *Wyryzmæg* felt his heart filled with new hope and strength. He nearly lost his power of speech from sheer joy, and when he answered *Batraž* his words were scarcely audible:

«I am not yet dead, but I barely hold on to the life in me now!»

«At this coming hunt, will you lie in ambush,» he called to *Wyryzmæg*, «or will you drive the flock of crows out of their forest?»

«I have no power to drive out the flock of crows altogether, but I can lie in wait for them, one by one!» answered old *Wyryzmæg*, and going to the door. He stood at the threshold, drew his sword, and stretched it across the doorway from one post to the other.

*Syrdon* was the first to catch on to their intentions, and where this matter was leading. Terror gave him added strength, and he jumped up the chimney, and at once climbed to his freedom.

*Batraž* then knocked down one of the wooden pillars supporting the ceiling, and the whole house fell — and may your enemies who cause you suffering and curse you, themselves suffer a similar fate! For those *Borætæ* who were thus trapped he mercilessly struck down, and like the wooden pillar they sank to the floor, slashed to pieces. Those who tried to run out of the door fell straight on *Wyryzmæg's* sword. Bodies fell outside, heads back inside.

*Batraž* lifted the central pillar, and those *Borætæ* left alive took refuge in the space under the roof. Seeing this *Batraž* at once let down the pillar again, and the roof fell and crushed them all like beetles.

So perished the *Boratæ* family, and since the battle of *Suxta* there never was such a slaughter as this.

Having destroyed all who made an attempt on the life of his old uncle *Wyryzmæg*, *Batraz*, supporting him by the arm, led him back home to *Satána*.

## HOW NART *BATRAZ* FOUND *BURÆDZÆG*

The *Nartæ* had an enemy - Black *Dollæw*. They sought his dwelling-place everywhere, but could find no trace of it. Then one day in the *Boratæ* village a little boy was born, whom they named *Burædzæg*.

Once *Burædzæg*'s mother left him in the courtyard for a moment, while she went into the house. She had no sooner gone inside, then black *Dollæw* straightway seized her son. When the mother returned, she couldn't find *Burædzæg* anywhere, and began to cry aloud about the yard. The nearby *Nartæ* gathered, and began to look for the lad, but they too could not find him. So great was the sorrow of the mother and the father of *Burædzæg*, that they both died that very same day.

*Burædzæg* remained with black *Dollæw*, and grew up quickly. Every month he grew as much as any other child in a whole year. He became a courageous youngster, and already went hunting alone. Black *Dollæw* had no other sons and looked on *Burædzæg* as his own. He was a rich man, and did not refuse *Burædzæg* anything he asked. Once, when he was preparing to go hunting, Black *Dollæw* admonished him thus:

«You will find plenty of animals to shoot around here everywhere, so don't go straying away on the *Warp* Mountain!»

But *Burædzæg* didn't listen to Black *Dollæw*'s advice, and secretly went off to hunt on the *Warp* Mountain. Just at that time Nart *Batraz* was also hunting there — he on one side, and *Burædzæg* on the other. They both shot arrows here and there, but did not see each other.

However, *Batraz* was troubled and puzzled by the whistling of arrows.

«What kind of wonder is this?» he asked himself. «All the other *Nartæ* are at home, but this particular whistle is only heard from *Nartæ* arrows!»

Suddenly a white deer appeared on the mountain top. Both hunters shot at once, and the deer fell into a ravine. *Batraz* and *Burædzæg* both began to climb down the ravine to reach the prey, but when they saw each other they said not a word, and hastened on to claim the deer. It lay dead on a rock, with *Batraz*'s arrow sticking in one side, and *Burædzæg*'s arrow sticking in the other. What should they do?

*Batraz* spoke first, and said to *Burædzæg*:

«You are my unknown hunting comrade, so let the deer be yours, only do tell me please, who are you, and where do you come from?»

«No, let the deer be yours», answered *Burædzæg*. «You look like a *Nartæ* man to me, and I am very fond of the *Nartæ*. I am *Burædzæg*, son of *Dollæw*».

«And I am the son of *Xæmyc, Batraz*» was the reply.

They looked at each other straight in the eyes, and from the first moment they liked each other. *Burædzæg* then said to *Batraz*:

«Come home with me, and be my guest!»

*Batraz* readily consented. They bestrode their horses, and rode off to the home of Black *Dollæw*. He lived in a large cave, the walls of which were made of fish-bones. The cave was full of all kinds of treasures.

Straightway Black *Dollæw* asked *Batraz* on meeting:

«Where do you come from, and who are you?»

«I am *Batraz*, son of Nart *Xæmyc*. I met your son hunting, and made friends with him at once. I liked him from the moment I saw him, and at once called him my brother. He invited me home, and here I am!»

When Black *Dollæw* heard the *Nartæ* named, sparks of hatred blazed up in his eyes. He was very agitated, and thought to himself: «Our guest must surely know or guess that *Burædzæg* is a Nart, and yet lived so long with one of their enemies. If that is so, then my affairs here will come to a bad end!» However he gave no sign of his disturbance, and welcomed *Batraz* for the night, so it seemed, with pleasure.

When dawn broke the next day, and *Batraz* prepared to leave for home, Black *Dollæw* said to him in a friendly and generous fashion:

«If you and my son named each other brothers, then accept my presents in his name. I will give you a herd of bears, and a keeper for them. Anything that takes your fancy among my treasures is yours!»

«I accept your gifts with thanks, but would ask you to let your son accompany me home, as my chosen brother. I also want to make him some presents, and to show him my native country».

«Some time later I will let him come, but not now» said Black *Dollæw*.

«Well, in that case, I cannot accept your presents!» said *Batraz*, and having said farewell to *Burædzæg*, took his horse and set off home.

On arrival he went straight to *Satána* and told her all he had seen.

«On the *Warp* heights I met a youngster who looked very much like a Nart. *Burædzæg* was his name. We called one another brothers. I wanted to bring him back home with me, but his father, called Black *Dollæw*, would not let him come. He said he would let him come later but not straightway».

«May you live long, and never die, *Batraz*! That lad is the one who disappeared from the *Borætæ* family!» *Satána* told him. Take *Syrdon* with you, and he will, off course, recognize him, and will bring him back home. That Black *Dollæw* is an everlasting enemy of the *Nartæ*. They have been trying to discover his dwelling-place for many years».

*Batraz* went to *Syrdon* and told him all, and what *Satána* had said.

«*Syrdon*, I need your help, if you will consent to come with me!»

*Syrdon* on hearing this agreed to accompany him, and he and *Batraz* rode off to the home of *Black Dollaw*.

He received them as honoured guests, and slaughtered a ram for them. But *Batraz* looked at him with a dissatisfied face, and said to him:

«Will one ram be enough for all of us? I could easily lose its meat under my tongue, it seems to me!»

«Don't be angry, dear guest», replied *Black Dollaw*. «If you wish you may slaughter the whole flock!»

«I didn't come here to slaughter rams!» retorted *Batraz*. «Guests do not usually do such things!»

These words seemed particularly offensive to *Black Dollaw*, so he said:

«Your mother's milk is not dry on your lips yet, otherwise, were you older, I would slit your loose tongue and mouth from ear to ear!»

*Batraz* was not going to tolerate this, and turned to *Syrdon* and said:

«Let us bid farewell to *Buradzæg*, and saddle our horses and ride home!»

*Syrdon* agreed, then went to *Buradzæg* and said to him:

«Farewell, and be happy, young Nart. You are the son of a Nart, so why do you remain here feeding on such scraps as your enemy leaves you. It would be better by far for you among the *Nartæ* in your father's home!»

«You mean that *Batraz* and I are really both *Nartæ* and brothers?! Why did someone not tell me so before, and that *Black Dollaw* was my foe?»

He joined *Batraz*, and together they seized *Black Dollaw* by both arms and wrenched them out of his body. Swiftly they picked him up and hurled him into the Black Sea... Finally they gathered all his herds and treasures, and set off with them back to the *Nartæ* country.

What else could the *Borata* do but give a grand feast - their long-lost youngster had at last returned to them and his native home!

## BATRAZ AND THE STUCK-UP SON

### OF THE GIANT ÆFSÆRON

The *Nartæ* organized a grand dance on the Field of *Zilaxar*. They got such a grand dance going that the firm ground shook beneath their feet! Not a single prominent Nart was absent from that great ring-dance, the *Simd*, and *Wyryzmæg*, *Soslan*, and *Batraz* were there among the dancers.

Arrogant *Alaf*, the son of the one-eyed giant *Æfsæron*, sat on a high mountain, and gazed from there with envious eyes on the dancing *Nartæ*.

«I'll go down to those *Nartæ*», he said, «I'll watch their dance more closely, and join in myself, perhaps, and show these young *Nartæ* a thing or two. I'll make



them get warmed up, and when they throw off their coats and jackets, I'll gather them up quickly, and scoot off home with them!»

On hearing these words, his father at once objected:

«You must not go near those *Nartæ*. If you should fall in with one of the famous warriors among them, they would seriously injure you. Surely you know that they don't even let birds fly above them when they are dancing. In my youth I was haughty, like you, and I fell in with some *Nartæ* youths, and challenged them to a fight - and see the result - I was left with one eye for the rest of my life...»

But *Alæf* didn't want to listen to his father, stuffed a dozen loaves of bread inside his coat, and strode off to the *Zilaxar* Field.

«Very well,» said his father, «you'll see for yourself what happens!»

Still arrogant, *Alæf* went by himself down through the mountain pastures. There he saw a large herd of cows, and began to milk them, one after another. Having milked a dozen, he sat down to breakfast. Feeling stronger, he strode on further. By the way-side stood an old oak-tree. He tore it out by the roots, and swung it over his shoulder, and in this fashion appeared at the great *Nartæ* ring-dance. There he struck the field with the oak, as with a cudgel, and from such a blow the ground quivered, the young *Nartæ* were bounced up in the air, and fell down nearby him.

The dancing finished, and satisfied with himself, the son of the one-eyed giant laughed aloud, and afterwards said:

«I have come to you, young *Nartæ* puppies, to dance with you. Let us test our powers, and see who comes off best!»

What could the young *Nartæ* do? With heavy hearts they took hands and began the *Simd* round-dance again. The arrogant *Alæf* stood in the very centre of the circle, and made mocking remarks about the dancers. If he saw a girl who pleased him, he seized her out of the ring, and made her dance with him. If he saw a lad who danced better than he did, he pulled him aside roughly, and took his place. In this way he injured many young *Nartæ*. One had his arm pulled out of joint, another had his shoulder dislocated, a third had his ribs crushed, and so on. They were moaning and groaning from this proud fellow, and his arrogant ways, but could do nothing, for he was so much stronger than they.

At last evening came. The *Nartæ* youths and lassies wanted to disperse, but the one-eyed giant's son, before letting them go, took many finest dresses from the girls, and the best jackets from the youths, then proudly strode off home. His sister went out on the height to meet him. From far off she saw him coming along the ravine with his bundle, and ran in to father and mother, and said excitedly:

«My brother is coming up the ravine, and bringing me home some fine dresses which he has taken from the *Nartæ* girls!»

The old giant couldn't believe his ears, and said to his daughter:

«Run back and see if he is coming quickly and openly up the slopes, or is he stealing back secretly, by way of the dips and hollows!»

*Alæf's* sister ran out and saw him come striding up the slopes with a cheerful face. She went back to her father and told him, but he just did not believe her. However, the door was soon thrown open, and in came the cocky young *Alæf*, nose held high, and said to his father:

«You did not want to let me go, but just see how things turned out. I danced at the *Nartas' Simd*, and did as I liked with those youngsters. Look at all the clothes I have brought home!»

Then old *Æfsæron* asked his stuck-up son:

«That means, then, that you didn't see among them a swarthy youngster with a bulging forehead, by any chance?»

«There were dark ones, and paled ones, with high brows and low brows, some bulging in, and some bulging out. All the *Nartæ* youths were there at that *Simd*, but not one of them dared gainsay me in anything!» said his son.

«In any case, it would be better, my son, if you did not go there any more. That dark youth with bulging forehead was obviously not there, so you should be satisfied with your luck!»

*Alæf* disdainfully waved his hand, conceitedly tossed up his head, and turned his back on his father.

The next day he got up early, again stuck a dozen loaves inside his coat, and again went striding off to the *Zilaxar* field. Like yesterday he milked a dozen cows, drank their milk, ate his bread, tore out another oak by the roots, slung it over his shoulder, and once more appeared among the *Nartæ* youths, and to their dismay started up his old tricks again.

But it so happened just on that morning, that *Batrax* was sitting high up in the mountains by a glacier. He had been overheated in his last conflict, and was now cooling off his steely body. For the second time now he saw what was happening down on the *Zilaxar* Field, and how the stuck-up son of the one-eyed giant was taunting and insulting the *Nartæ* youth, with nobody to say him nay.

«There is nothing else to be done now - I must go down and measure my strength his!» thought *Batrax*. He broke the ice-field in two, and put one half of it on his head to cool himself down, and then like a mountain eagle he swooped down onto the *Zilaxar* Field. The ice on his head melted, and torrents of water ran down his face, and fell on the soil.

When arrogant *Alæf* saw him coming, he thought to himself: «This is swarthy youth with the bulging brow, with whom my father scared me».

He felt his heart go suddenly cold.

But the son of *Xæmyc* had been well brought up, and said politely:

«Greetings, stranger!» and stretched out his hand to *Alæf*, who also held out his. Well, may the same befall your enemy as befell *Alæf* then *Batrax* gave his hand such a squeeze, that it turned into bloody porridge, and then he further asked him:

«Well, dear guest, would you not like to join me in the *Simd*? You already have danced with many others, so please do not refuse me!»

The young giant was all in a fever now, but what could he do? He just had to agree. *Batraz* took him by the arm, and they began to dance in the ring, like the others. They made a few rounds about, and then *Batraz* trod on *Alæf*'s foot, and knocked his elbow up. His trodden foot became a bloody pancake, and his jogged arm was put out of joint. Quicker and quicker they danced in the *Simd*, with its whirling circle, and *Batraz* jolted *Alæf* in his side, and broke several ribs at once, all staved in together.

«Oh, oh, oh! I beg you, let me out of this alive!» he beseeched.

But *Batraz*, laughing, continued to torment and pester him, just as though he had been nothing but a helpless chick in his hands. Only when the *Simd* finished did he let him go. Feeling himself free, *Alæf* gathered together his fading powers, and dragging his squashed foot behind him, and bending on the side to ease his broken ribs, with one arm hanging all limp, he hobbled painfully off home.

His sister was waiting for him on the mountain heights. From far off she saw him, and ran in to tell her father and mother:

«My brother is coming back. He is dragging something with difficulty, no doubt a load of silk dresses from the *Nartæ* girls again!»

«Wait awhile before you smile!» answered her father. «He will arrive presently, and then you will see what beautiful clothes he brings!»

At first fear drove *Alæf* forward, like a wounded hare, as he struggled home. But when he saw that *Batraz* had no intention of following him, his strength suddenly expired, and he sank down in a heap on the ground. For a long while he lay there, while at home they were still awaiting him. At last *Æfsæron* said to his daughter:

«Go and see if your brother is coming, and tell us, is he striding up the slopes, or quietly creeping along by the hollows and gullies!»

His sister went out and saw that he was lying motionless in a hollow. When she returned and told the old giant this, he did not find it hard to guess what had happened to his son. He sent a pair of bullocks to cart him home, and they brought him back half-dead, half-alive.

«Well, I warned you, my son, that there was a strong young man among the *Nartæ* who had enough strength to overcome you, and that you would not be able to overpower him!» said his father to the now crest-fallen son.

A few days passed by, and *Alæf* slowly came to himself, and asked:

«Say, father, wherein lies *Batraz*'s enormous strength?»

«It lies in the way he was hardened in the furnace by the heavenly smith *Kvyrðalægón*!» answered the one-eyed giant.

«Ah, you old one-eyed ass!» cried his son, railing against his father: «Why did you not think of asking *Kvyrðalægón* to do the same for me?» He got up from his bed, and set off to *Kvyrðalægón*'s smithy. He went in and asked:

«Harden me, *Knyrdalægon*, just as you hardened the Nart *Batraꝥ*. I will reward you richly for your work. He straightway took out a handful of gold from his pocket and threw it before the heavenly smith and cried: «Begin!»

«Wait a moment!» said the smith, «*Batraꝥ* was already a man of iron, but you are soft and will burn away like a straw to nothing!» he warned.

«Nonetheless, harden me in your furnace, there's no other way out!»

*Knyrdalægon* did not like wasting words for nothing, so he put *Alæf* in his furnace, set the fire going, blew up the flames with his bellows, and then suddenly heard screams from inside. As soon as the flames touched *Alæf* he began yelling at the his voice:

«Oh, woe is me! I am burning! Take me out of here quickly. Enough!»

*Knyrdalægon* straightway took, just as before, his pair of long tongs, and plunged them into the furnace in order to drag the arrogant *Alæf* out. But he was already consumed by the flames, and nothing remained of him save dust and ashes. *Knyrdalægon* swept the ashes from the furnace, and without a single word, threw them onto the rubbish heap.

#### HOW ONE-EYED GIANT *Æfsæron* TOOK REVENGE ON THE *NARTÆ*

After the death of his son, the one-eyed giant *Æfsæron* grew very angry. So angry was he, that blue flames flickered round his ribs. He was thinking all the while how he could be revenged for the loss of his son. He did not dare to think of touching *Batraꝥ* himself, but decided to kill off his nearest and dearest relatives, the old *Nartæ Wyrꝥmæg* and *Xæmꝥ*.

So he invited them to him as guests, and gave his other sons orders:

«Keep your weapons in readiness, and hide yourselves near our home. When the old *Nartæ* get tipsy, than I shall start to sing a song - and that will be the sign. You will know what to do then!»

*Æfsæron* was not sparing with his entertainment. Under the weight of eatables prepared from the flesh of wild beasts, the low three-legged tables were driven into the earth. *Æfsæron* served his guests himself, and raised toasts to them, here to the elders, there to the younger ones. The *Nartæ* elders, not suspecting anything evil, with merry souls accepted his toasts. Why should they not drink the goblets of strong mead in reply? In this way the elders got drunk, and *Æfsæron*'s sons, hearing the merriment, crept closer to the house. Just then the old giant raised a large golden goblet of mead, and with a smile turned to *Wyrꝥmæg*, and asked him:

«Be good enough to tell me, *Wyrꝥmæg*, what song shall I sing you - an old one, sung by our forefathers, or a new one?»

«I know, good host, that you sing well,» answered *Wyrꝥmæg*, «and if you

wish to show the tender tones of your voice, then sing us a new one. We have probably heard all the other old ones before!»

*Æfsæron* began to sing, and his voice grew louder and louder:

«On a misty autumn day,  
Dogs drove two old boars at bay.  
And wherever they tried to hide,  
Dogs just waited, gaping wide.  
Sharp fangs in those fierce dogs' heads  
Tore those boars to shreds, to shreds...»

*Wyryzmæg* and *Xæmyc* understood at once the threatening meaning of that song. Their heads cleared immediately. They were ready even to make an ignominious escape. But the way out was barred by the two fierce dogs - the sons of the one-eyed giant...

But that resounding triumphant song which *Æfsæron* sang at full voice fell upon the ears of *Batraz*, who happened to be on a nearby height. He understood straightway what it portended, and leapt down from the height, directly into the giant's courtyard. When his steely body struck the yard the ringing echoing clash was heard everywhere around.

By that metallic clanging, *Wyryzmæg* and *Xæmyc* knew that *Batraz* had come to their aid, and how they rejoiced at heart!

*Wyryzmæg* began to sing aloud, in answer to his host:

«May you live long, generous host!  
Well you fed us, raised your toast,  
Sparing not your golden voice,  
Singing to make our hearts rejoice.  
Not to the end, though, rang your song,  
Generous host! There you went wrong!  
I have heard that song and know  
How the following verses go:  
Help came to those two old boars -  
Fiery-eyed, a young lion roars,  
Leaps down from the mountain height,  
Gives those fierce-fanged dogs a fright!  
Nought can save them from his jaws,  
Nor their skins from his sharp claws!»

*Wyryzmæg* had just finished his song when *Batraz* burst into the giant's dwelling, tore down a door-post, and may your enemies suffer the same fate as the old one-eyed giant and his two sons! *Batraz*, with sweeping blows beat them all down into the dust, and then lad the two old *Nartæ* with honour, back to their own home.

## HOW BATRAZ SAVED EMINENT NARTÆ

The eminent *Nartæ Wryzmaæg*, *Xæmyc* and *Soslan* set off one day on a hunting expedition. Seven days and nights they roamed through ravines, and not a single beast did they see on their way. They had eaten all their stores of food, and torn their clothes to shreds, so they decided to return home. They had only just turned their horses round in a clearing of a dark forest, when a white deer ran out before them. The *Nartæ* snatched up their bows, and chased off after it. The deer just teased them. It waited until they were almost within bow-shot, then ran on. Again it stopped, and let them draw near, and again shot off ahead. The *Nartæ*, of course, went galloping in its tracks. Over seven mountains the deer led them on, then suddenly disappeared, just as though it had melted. The daylight then lost its power, and the night spread its dark wings over the world, and hunger began to gnaw at the *Nartæ*. They stopped, undecided... Go back home, or was it not too late already? Spend the night where darkness had overtaken them? Not with hungry stomachs could they lay down to sleep.

Suddenly, far away, they caught sight of a light, and at once guided their steps towards it. Before them, out of the darkness, a tower rose, all made of great slabs of stone. The eminent *Nartæ* drew near, and began to shout and summon the host: «Hey, there, guests await you!»

But in that one tower seven giants lived. Having heard the cries of the *Nartæ*, they ran out to greet them, and were overjoyed at what they saw. «Mountain small fry» was what they called them, and looked on them as prey which had appeared before them on their own accord. They invited the *Nartæ* into their dwelling, and sat them in a row before the family hearth, and then glanced quickly at one another. Three of them began to sharpen the spits for roasting, and four of them began to lay the logs for the fire to roast their supper.

The *Nartæ* thought that the giants were busy preparing *fizonæg* - roast meat for them, as honoured guests, and winked at each other merrily. Here, they thought, we shall get a glorious feast, and tomorrow we can go on our way!»

But then they heard one or two words which the giants were exchanging:

«We can't make more than three spits of *fizonæg* out of our guests», said the oldest giant. «That means they will not suffice for all of us. We three elders will get one spit of *fizonæg* each, and the younger ones will have to wait, and count on other guests coming from the mountains».

One of the younger giants objected, and answered:

«No, you have not decided rightly! You elders have already enjoyed the sweet meat of mountain men, but we younger ones have not so far taken a taste of such a luxury!»

Then the fourth, the middle one of the seven brothers butted in:

«You are both wrong! Whenever such tit-bits fall into our hands, first the

elders get them, and then the youngsters! What about me? This time I, as the middle one not included before, shall have them all to myself!»

The eminent *Nartæ* were scared when they heard all this, and saw that they would meet with a bad end. *Xæmyc*, quick-witted, said to the giants:

«We see that our end has come. Before we die, we should like to sing a song. Such is our custom, that with our dying breath we sing together!»

The giants laughed aloud, and stuck out their lower lips like scoops.

«Sing, then, sing, you men of the mountains! You are only small fry! All the same we shall roast you and eat you!» they answered mockingly.

The three *Nartæ* raised their voices, and sang as loud as they could, and their song re-echoed in the heavens. There, the Nart *Batraꝛ*, forged like steel, heard their chorus, and knew directly from it what they needed. He jumped down from the heavenly height, and striking against the mountain stones, made such a clash and a clang, that it resounded through the ravines and forests and plains. That clash of steel on stone told the three *Nartæ* that *Batraꝛ* was hastening to their aid, and they all laughed.

«Laugh, then, laugh!» said the giants, with drooling lips. «Small fry!»

But just as they took their knives to hack the *Nartæ* to pieces, and place them on spits over the fire, their tower began to shake, and stones tumbled from the walls of their home. Through a gap they left, *Batraꝛ*, son of *Xæmyc*, leapt in. With his iron fist he started to strike out at the seven giants. Whoever he struck could no more move hand nor foot, and one after another they fell, and their souls swiftly left their bodies.

So *Batraꝛ* slew all the seven giants. He took the eminent *Nartæ* out of the tower, then went and killed some game for them to cook and eat, and afterwards, when they had eaten their fill and recovered, he led them back to their *Nart* settlement.

Then he himself returned again to the heavenly heights.

## NART WYRÆZ AND THE GIANT ÆXSWALI

Nart *Wyraꝛ* went hunting in the *Warp* mountains. He was tracking down a beast which they name the slyest of the sly. He stole after him in his tracks, but the beast did not let him get within bow-shot. «No matter how long I have to stalk him», said *Wyraꝛ* to himself, «nonetheless I shall track him down and shoot him at last!»

Evening drew on, and they came to a wide plain - the beast ahead, and *Wyraꝛ* behind. A strip of forest showed up on the plain, and beyond that, some rocky hills with a cave. Into that very cave, swaying on its legs, the beast made its way, followed by *Wyraꝛ*. He was glad at heart, and said to himself: «This is your end, and now where can you go further!»

He was already putting an arrow in his bow, and approaching the entrance to the cave, when suddenly, inside, some kind of a door opened, and he saw a light. *Wyraez* then thought: «Well, it's getting dark now. What if I spend the night here at the entrance to the cave? The beast will not escape past me there!»

He entered the cave, and stopped immediately, gazing in amazement. The walls of the cavern were all made of fish-bones, and mother-of-pearl, while the floor was of pure crystal, and on it lay silken carpets, and through a hole in the roof there shone a star. Then, suddenly, from the depths of the cave, someone called him by name:

«Oh, *Wyraez*, sit down, and take a rest, you must be tired!»

*Wyraez* lowered himself into an armchair standing by the wall, and it was so soft that he sank right into it. He saw before him in the twilight a tender face, and the rosy tips of slender fingers. A few moments later beside him there stood a maiden - the beauty of the heavens, and the charm of the earth. Beyond, on the hearth, he saw roasting-spits which turned themselves, and on them *fizonæg* were sizzling. *Wyraez* was as hungry as a wolf, and when he smelt the roasting *fizonæg* his mouth watered.

The maiden came nearer to him, and asked in tender tones:

«Where are you bound for, and whence have you come?»

«I have come from our *Narta* village. I went out hunting, and following my prey, by chance I found myself here with you!»

The maiden was obviously glad of his presence, and after supper said:

«*Wyraez*, make us a bed for the night, so that we may lie together!»

*Wyraez* readily made up a bed, and then, when they had both fallen asleep, at midnight the giant *Æxswali* unexpectedly arrived... He seized the beautiful maiden and carried her off, still asleep, while *Wyraez* he had left beheaded, before he had even awoken. He then galloped off to the land of *Sehb*, where he had his castle.

There he locked the maiden in a tall tower, and demanded that she must forget *Wyraez*, and love him instead. The maiden consented on one condition that the giant should not come near her for one whole year. The giant agreed.

As *Wyraez* did not return from the hunt to the *Narta* village, his friends and relatives began a search for him. They sought him everywhere, but they did not find him. The daughter of the Sun was very friendly with *Batraez*, and they named each other brother and sister. So *Batraez* went to his chosen sister and said to her:

«O sister, dear daughter of the Sun, our *Wyraez* has disappeared while hunting, and you must help us to find him!»

The daughter of the Sun took her mirror from her father, and after gazing into it a while, she said:

«*Wyraez* has been slain by the giant *Æxswali*, and his body lies in the cave of *Berd*. There he met a maiden, the beauty of the heavens, and the charm of the earth, but at midnight the giant broke in on them as they slept, killed *Wyraez*, be-



fore he even had chance to awake, and carried off the maiden to his castle in the land of *Sekb*»

*Batraż* was seething with anger when he heard this, and gathering all his strength flew straight off to *Berd*'s cave. There he broke down the door, and saw *Wyraż* lying on the floor with his head cut off.

*Batraż* brought his body home to the *Narta* for burial, and they interred his remains in the family vault. Then *Batraż* went to *Satána* and told her of his decision to take revenge for *Wyraż*'s death. Then he said:

«Prepare me provisions for the journey, and waste no time. I must go and teach that giant *Æxswali* a lesson!»

*Satána* prepared food and drink for the journey, and off he went to the *Sekb* steppe. How long the road, who knows, but at last he came to the giant *Æxswali*'s castle. He looked all round, but found no way of entry into the tower, so then he hid himself, and lay in waiting.

In the evening the giant returned from the hunt. On his shoulders he bore a pair of deer, and a huge tree with many branches. Hearing him as he approached, puffing and blowing, *Batraż* arose, went up to him and said:

«Giant *Æxswali*! This night I shall be your guest!»

«Who are you, and where do you come from?» inquired the giant.

«I am a man on the road, and travel about on my business. My country is far away from here, and I have nowhere to sleep, and so it is your duty to give me shelter for the night».

Giant *Æxswali* said not a word to that, but took his guest inside.

He quickly skinned one of the slain deer, hacked the carcass in pieces, hung them in a cauldron over the hearth, broke some branches off the tree and got a fire going, all in a very short time.

When supper was ready the guest and the host ate together, and then went to their beds. At midnight the giant awoke, went and roused his beloved bride-to-be, and whispered to her:

«Now, my dear maiden, come and take a look at this young man. I don't know who he is, nor where he comes from. Maybe you know him, by chance?..»

The beauty of the heavens and the charm of the earth came down from her tower, and the light from her face and her breast lit up the sleeping figure of *Batraż*, and she recognized him at once. However, she made as if she had never seen him before, and said to the giant *Æxswali*:

«No, I have never seen him before in my life!»

«Tomorrow early in the morning I shall be off hunting again. You see to it that my servants look after my guest until my return, and warn them not to let him out of the castle!»

Next morning giant *Æxswali* went off hunting, and the beauty descended from her tower, and went to the room where *Batraż* was still sleeping. Her face

and breast lit up the walls so brightly, that when *Batrax* opened his eyes, he had straightway to screw them up again.

«Have no fear,» said the maiden, «I have come to greet our *Nart* guest!»

«Well, what a wonder!» thought *Batrax*. «How does she know that I am a *Nart*?» So he then asked the maiden:

«Who are you, young maiden, and what do you want of me?»

«I know that you have come to take revenge for the death of *Wyraz*. But do not try to match your powers with the giant *Æxswali*'s. There is but one way to bring about his death - listen, and I'll tell you. But for the present you must lie in hiding. In the mornings the giant goes hunting, and at that time you must go to the *Tiran* pass, and find his quiver. From it you must take three arrows, and bring them to the heavenly smith *Kwyrdalægon*, so that he can sharpen them, and temper them in the giant's own night-water. In the evening, when he returns from hunting, you must lie in ambush somewhere on the lookout, and when you see him you must shoot the first arrow at the base of his spine, and that will deprive him of all his powers. The second you must lodge between his shoulder-blades, and that will deprive him of speech. The third you must aim at his neck, and then he will suffocate. But see to it that you do not miss!»

*Batrax* thanked the beauty, and off he went into hiding. In the evening the giant *Æxswali* returned from the hunt. Then the beauty of the heavens, and the charm of the earth said to him:

«Master of my head, listen to what I have to say to you!»

«Speak, then, my life, my joy, what is it that you wish?»

«I shall not leave you now, nor shall we wait till the end of the year. You prepare a tasty supper for us, we shall eat it together, and after supper we shall lie together in one bed!»

The giant jumped to his feet from sheer joy, and quite forgot *Batrax* as together they supped and drank, then together they lay in one bed. The maiden made only one condition - that he should not take her as his wife just yet, until she gave the word. During the night the giant wanted to go outside, but the maiden would not let him. «You'll catch cold!» she said, and brought him a pot instead.

When he had again fallen asleep, she quietly slipped out with the pot and gave it to *Batrax*. He then set off for the *Tiran* pass. There he managed to find *Æxswali*'s quiver, and took three arrows from it. Then he went up to the heavenly smith *Kwyrdalægon*, and asked him to sharpen the arrow-heads well, and to temper them in the giant's night-water. When that was all done, *Batrax* hastened back to the giant's castle.

The giant had already left on his daily hunting expedition, so then *Batrax* waited inside the castle, behind the door, hidden from sight.

In the evening, as usual, the giant returned with a slain deer and a huge tree

with many branches. As soon as he stepped across the thresh-hold, dropped his burden, and straightened up, *Batraz* let fly the first arrow, and it struck the giant at the base of his spine. Losing all his strength, he staggered and swayed. The second arrow went flying and it struck him between the shoulder-blades, and then *Batraz* came out of his hiding-place, and standing before the giant with raised bow he said:

«How did you dare to slay a sleeping Nart? Did you think, perhaps, that there would be none to take revenge for his death?»

The giant could not answer, and *Batraz* let fly the third arrow, and it flew straight at this neck, and *Æxswali* crumpled up and crashed down on to the ground. *Batraz* gave the whole castle of *Æxswali* to the flames, which finally consumed it. The beautiful maiden he took with him back home, and the *Nartæ* elders decided to give her in marriage to the *Nartæ* elder *Dzeg*.

### BATRAZ AND THE *ÆL*DAR

Again a difficult time began for the *Nartæ*. Hunger threatened the lives of the folk, and *Batraz* then made a suggestion to the elders: «Let us travel somewhere beyond our borders, and maybe there you can sell my services in return for bread. That may perhaps save your lives».

«What's that you're saying? Sell you, like a slave to someone? Why, that is surely an unheard of thing!»

So said the elder *Nartæ* at first. But what can one do against the pangs of growing hunger and need? At last the elders agreed. They set off to a distant country, and there they found a rich *ældar*-prince who bought *Batraz* as a servant in exchange for grain. He behaved like an ordinary simple workman. In the morning, usually, he drove a hundred pair of oxen to the forest. *Batraz*, with his hundred pair of oxen, was already dragging the tree-trunks which he had torn out by the roots, and then hewn off their branches, back to the *ældar*'s courtyard, before the other woodsmen had even cut down a single tree! How could the *ældar* be otherwise than pleased? «I have a good workman here!» he said to himself. «I did well in buying him to serve me as a worker!»

So the days passed by one after each other. Then the gods or the devils sent a rough old giant to the *ældar*'s village. This great old gruesome giant strode through the streets, and all in fear before him ran off in different directions. «What kind of a giant is this?» *Batraz* asked his master. «He is an evil tyrant, that old giant! We have to, in any case, pay him what he asks, or he would cause us all kinds of harm!» the *ældar* said.

*Batraz* at once jumped up and ran out in the street after the giant. The *ældar* called after him, warning him of the danger, but *Batraz* did not listen. The *ældar* thought to himself: «Ah, what a pity! The giant will kill him, and all for nothing,

and I shall lose a powerful and excellent workman!» All the same, he feared to go out after him.

But *Batraz* caught up with the old giant, took hold of his arm, and leaped up and struck him such a blow with his iron fist, that he didn't even utter a sound, but fell lifeless to the ground at *Batraz*'s feet. The people gathered around him in amazement, and with great joy. Then the *aldar* came running out, no longer afraid to leave home. He clapped *Batraz* on the shoulder, and said to him with pride:

«You are a fine fellow that I have bought, my stalwart workman!»

«Could you not simply call me by my name? Why must you remind me that you have bought me, like a slave? Would someone in your family die if you gave me my own name?» said *Batraz*, frowning darkly, and left.

Next morning he yoked a hundred pairs of oxen to their carts, then went to the prince and said to him:

«The man you bought as a slave is leaving you. If you had not reminded me that I had been purchased by you, as your workman, I should have remained to serve you. But those words which you uttered have made me seek my freedom and become a free man again, and now I am going home to my own people!»

Then the steel-blue son of the *Narta*, *Batraz*, lay on the carts all that pleased him of the *aldar* possessions, cried «Gee up!» to the oxen, and left the *aldar* standing there, gaping at him with open mouth...

## HOW BATRAZ STORMED THE XYZ FORTRESS

The *aldar* of *Xyz* took a fancy to *Soslan*'s wife - the beautiful daughter of the Sun. He was thinking how to kidnap her. He began to feed his horse on roasted barley-grain, and for seven years prepared him for the seizure.

Once, when *Soslan* was away on a distant campaign, his wife was drying grain in the sunshine. The *aldar* of *Xyz* traced her movements, then mounted his horse, and galloped straight up to *Soslan*'s home. He seized hold of the daughter of the Sun, and carried her off on his horse. There was nothing she could do about it - she was kidnapped...

Soon *Soslan* returned from his expedition, and not finding his wife at home, went to the house where his mother *Satána* lived. He asked her if she knew where his wife had disappeared to. *Satána* then told him the whole story. He at once gathered together his *Narta* friends, and off they went to make war on the *Xyz* fortress.

For a long time they besieged the *Xyz* castle, but could not capture it, because the *aldar* of *Xyz* had gathered together all the spirits of heaven and earth to defend it. At last the *Narta* had to return home empty-handed, which made them all very sad. Not a laugh, not one joke was heard on the streets of the *Narta* vil-

lages. Then wise *Satána* cooked three honey-cakes, and with light steps climbed the mountain where sacrifices were made, and there she prayed:

«Oh, God of gods, my God! If I am still of some use to you, then send my son, whom I did not bear, who now sits in the councils of the dwellers on high, down to us again, because the *Nartæ* have suffered violence at enemy hands!»

*Batraz*, when he heard of this, grew so furious, that his steely body became red-hot. He peered around, then leapt down from the heavenly heights, straight onto the roof of the seven-storey tower of *Wyryzmæg* and *Satána*. He burned his way through seven ceilings, one after another, with his red-hot body. In the lowest storey of the tower, there stood a huge water-tub, and into that fell the glowing-hot *Batraz*. Having cooled off in the water, he climbed out of the tub, and went to *Satána*:

«What has happened to you here?» he asked her straightaway.

«We could not expect anything worse!» replied *Satána*, «The *aldar* of *Xyz* has kidnapped *Soslan's* wife, and carried her off to his castle. The *Nartæ* went to besiege the fortress, but could not capture it, and returned home without rescuing *Soslan's* wife.»

*Batraz* straightway summoned the *Nartæ* together again, and off they rode to the fortress of *Xyz* once more. As soon as the fortress came into sight, *Batraz* said to the *Nartæ* warriors:

«Lash me firmly to this huge arrow which I have made!»

The *Nartæ* were all amazed, but nonetheless did as *Batraz* ordered. When they had bound him tightly to the arrow he told them:

«Now take my bow, set the arrow to the string, and bend the ends of the bow with all your might, aiming it at the *Xyz* castle, and let fly!»

The *Nartæ* followed his instructions, *Batraz* stiffened his arms and legs, and off he went flying. The huge steel-headed arrow struck against the fortress wall, and knocked a large hole in one side of it. Still it went on flying across the castle courtyard to the opposite wall, and part of that came crumbling down. *Batraz* quickly freed himself from the arrow, and went seeking the *aldar* of *Xyz*, crying:

«Where is that puppy, that son-of-a-bitch?» On finding him he asked:

«Did you think that there were no *Nartæ* left alive. And that you could go stealing their wives with impunity!»

He caught hold of the *aldar* by one arm, and tore it out. Then he did the same with the other. After that with one blow, he smashed his skull in. Meanwhile the other *Nartæ* had entered the castle, overthrew the defenders, and gathered all the *aldar* of *Xyz's* possessions and treasures together, and carried off along with them his wife and three daughters. As for *Soslan's* wife, the daughter of the Sun, they restored her to her husband's home, and there was no happier man among the *Nartæ*.

BATRAZ AND THE NARTÆ'S  
BOWL WACAMONGÆ

The *Nartæ* had many treasures, but highest among them they valued their drinking bowl *Wacamongæ*. That bowl had this precious property: if someone among those feasting spoke the truth about his feats, his valour and his honour, the bowl lifted itself up to his lips, but if someone boasted falsely - all was in vain; the bowl remained unmoved.

Once the *Nartæ* were feasting, and their *Wacamongæ* bowl, full to the brim with beer, stood before them. So they began to boast about the deeds of daring before each other. But no matter what they said, the *Wacamongæ* bowl did not move in any way.

Only *Batraz* sat silent at that feast, and listened calmly to the tales of the other *Nartæ*. When all had finished speaking, *Batraz* arose lightly from his place, tapped the brim of the bowl with the handle of his whip, and then said:

«I went hunting yesterday evening. I climbed the mountain slopes, and I killed seven evening spirits. I tell the truth, and therefore, answer truly *Wacamongæ* bowl, and rise to the knees of my father here».

Smoothly the bowl arose, and settled itself on *Xæmyc*'s knees.

Again *Batraz* tapped the brim with his whip-handle and continued:

«At first flush of dawn I set off home down the mountain slopes, and there I killed seven dawn spirits. I have told the truth, so rise *Wacamongæ* bowl, level with my father *Xæmyc*'s waist!»

The *Wacamongæ* bowl accordingly rose level with *Xæmyc*'s waist-line. *Batraz* was about to go with his story, when *Xæmyc* interrupted him:

«Speak only of that which one may mention safely, and without offense, and say nothing of that which must not be mentioned!»

*Xæmyc* gave this warning because in the home-brewed beer, made with the aid of bread, swimming in the bowl he had seen a bead of fat, and in that bead of fat was hiding the spirit *Xor-ældar*, the lord of all grain. He had concealed himself there in order to listen to the drunken boasting of the *Nartæ*, and to find out who it was had killed his son. *Xæmyc* was afraid that *Batraz* would speak of this, and so would call down the anger of *Xor-ældar*, lord of all grain, upon them.

But *Batraz* went boldly on, and tapping the brim again, added:

«Again I climbed the slopes of the mountain, and killed seven of the *Eliatæ* spirits of thunder, and seven of the *Mykalgabyrtæ* spirits of ripe grain, and among them, *Burxorali*, the son of the sovereign spirit of all grain, *Xor-ældar*. All these spirits I slew, and seeing that I have spoken true, rise, *Wacamongæ* bowl, to my father's lips.

The *Wacamongæ* bowl steadily rose to *Xæmyc*'s lips, and at that moment *Xor-ældar* leapt out of the bowl, or otherwise *Xæmyc* would have swallowed him along

with the beer. The sovereign spirit *Xor-aldar* flew in anger on to a stalk of barely. Six ears were sprouting on one stalk, growing in the field. *Xor-aldar* crushed them all in his hand. In revenge for the death of his son he wanted to destroy all six ears, and thus to punish the *Nartæ*. But just then *Wastyrdžj*, patron-saint of all warriors, the protector of all travellers, begged him:

«Hey, leave at least one ear to feed my horse!»

So *Xor-aldar* left one ear alive on the stalk, and destroyed all else.

Meanwhile, when *Xæmyc* wanted to take a drink of beer from the bowl in it there appeared lizards, snakes, frogs, and serpents. They rose up in a bunch, and tried to swim into *Xæmyc*'s mouth along with the beer. But *Xæmyc*'s whiskers were as sharp as steel, and he made short work of the reptiles, piercing them through and through. They fell back, and were hidden in the bottom of the bowl. Then steely-whiskered *Xæmyc* simply turned the *Wacamongæ* bowl upside down.

### NARTÆ'S ROUND-DANCE, THE *SIMD*

A one and only sister grew up among seven brothers. She was the light of heaven, and the loveliness of the earth, the beauty *Akūla*.

She ordered her brothers to build her an iron tower, at the crossing of seven ways, between the seas. She moved into that tower, and lived there, and did not show her beautiful face to anyone. Not a single man had seen her, and, except for the seven brothers, she had not looked on the face of a single man. The most valorous of the *Nartæ* tried more than once to find the way to her tower, but none succeeded.

Once *Wyryzmæg* was returning from the hunt, and suddenly saw that all the brave *Nartæ* had gathered on the top of the Black Mountain, and were dancing the *Simd* in a circle there. Such a dance it was, and so many were joining hands in it, that the age-old trees in the forest trembled, and cracks appeared in their mighty trunks. The very earth was shaking beneath the *Nartæ*'s dancing feet.

«What is the reason for your dancing, eminent *Nartæ*?» *Wyryzmæg* inquired, «With your trampling tread you are frightening all the people!»

«Well, we shall tell you why!» someone answered. «In an iron tower which stands at the crossing of seven ways, between the two seas, there lives the beauty *Akūla*, the light of the heavens, the loveliness of the earth. But she shows her face to nobody, and not a single man has been able to attract her attention. We know that every day she spreads the wings of *Qændzærgas*, eagle's wings, and makes three circles in the sky. Here we dance the *Simd*, hoping that on one of those flights she will see our dancing circle, and that someone among us may have the luck to attract her glance. But if nobody among us is destined to be so lucky, then all the same we shall have the chance to see her!»

«I am sorry to hear that you have to take so much trouble!» replied *Wyryzmæg*. «Say, what would you give me if I show you this beauty *Aküla*?»

«I would give you my swift-footed steed, without regret!» said one.

«I would give you my double-edged sword at once!» said another.

«I would give my mountain-piercing bow and arrows!» cried a third. Thus, interrupting one another, the best of the *Nartæ* shouted their offers, but all the same did not break off their rumbling, thundering circle of the *Simd*.

After all the others fall silent, *Batraz*, son of *Xæmyc*, spoke up:

«Oh, eldest Nart! Lure to us here the beauty *Aküla*, and I will give you my bow which never misses the target!»

At once *Wyryzmæg* turned his piebald horse *Ærfæn* around, and giving him the spur, began to speak to him as he rode:

«When you have galloped to *Aküla*'s tower, pretend that you have a lame leg, and no matter how I lash you, drag on as though exhausted».

So as soon as they reached *Aküla*'s iron tower, his faithful horse did just as his master had commanded. Like rumbling peals of thunder the blows of *Wyryzmæg*'s lash re-echoed round the tower, but *Ærfæn* did not move a single step further.

«What is that crack like lighting, and that rumble like thunder?» the beauty *Aküla* asked her servant. «Is a heavenly storm breaking?»

«That is no heavenly storm,» answered the maid-servant, «An elderly man is riding by, but his lame horse won't move, so he is beating it. Those are the blows of his whip you hear!»

«If it is an old man, and his horse can go no father, then invite him in to be our guest. Either he has got angry with his tired steed, or maybe he is tipsy, or just stupid, maybe. Or perhaps he is tried of the deceitful doing of his wife, who knows?.. Anyhow, ask him in!»

The servant went out of the tower, and invited *Wyryzmæg* to enter:

«Come in and be our guest, respected elder,» she said to *Wyryzmæg*, «Let your horse have a rest, and you yourself take a rest too!»

«I see that you are a light-hearted young woman, and you must be more careful with strangers, or you will pour away your happiness like water!» replied *Wyryzmæg*. «If I had time to go visiting as a guest, then I should long ago have found a refuge for the night, no worse than your tower here. But I have no time to be a guest anywhere. The *Agnyr* warriors have come to the shores of our sea, and there lives my only sister. It is to her I am hastening. If I am not in time to save her, at least I hope I may bury her decently!»

The serving-maid returned quickly to the tower and told *Aküla* what she had learned from *Wyryzmæg*. The beauty lived alone in the tower, with none to defend her, so how could she help feeling frightened? She came down from her tower to *Wyryzmæg*, and said to him:



«Spend this night with us, my dear old man, and let your horse rest and you rest too. Tomorrow all will be as God wills it!»

*Wyryzmæg* had already prayed to God that it might be as she suggested, and therefore he readily agreed to stay the night, and before going to bed, they entertained him well.

At dawn he arose, mounted his steed, and spurred him off, as if in one moment he must gallop with his rider to the very bounds of heaven. But as soon as he had gone so far that *Akūla*, standing on the top of her tower, could no longer see him, *Wyryzmæg* halted his horse, dismounted, and sat awhile motionless. Then he remounted, turned his steed about, and rode him back until the tower once more came into sight. While still some way off, he began to shout:

«Hey, there, ladies! Fly for your lives!»

The serving-maid appeared and begged *Wyryzmæg* to stop a moment:

«Wait awhile! Just one word with you!»

*Wyryzmæg* halted his horse, and the serving-maid runed out:

«Be good enough to tell us what has happened! Good news or bad?»

«I was not in time to save my sister! The *Agnyr* warriors have seized the coast-line, and now I must hurry home to save my family!» he said.

*Akūla*, on hearing this, came out and begged *Wyryzmæg* to save her:

«Take me with you, kind old man, and God will reward you, I'm sure!»

«I must go at once to save my family!» replied *Wyryzmæg*, «How can I take upon myself responsibility for you as well?»

«For God's sake do not leave us!» begged the beauty *Akūla*.

«Well, I can't look on your unhappy fate unmoved. There's nothing for it, I suppose... Come, get ready quickly!» *Wyryzmæg* consented. It had turned out just as he had prayed God it might.

The beauty *Akūla* ordered her servant to get half-a-dozen horses harnessed to her cart, mounted on spring, and hastily gathered together all her valuables, placed them in the cart, took her seat, and they then left her tower, and placed themselves under *Wyryzmæg*'s protection.

They traveled a little way, and the beauty *Akūla* said to *Wyryzmæg*:

«Kind old man, if your horse will go alongside mine, then harness him up, and come and sit comfortably with me in the cart.»

*Wyryzmæg* harnessed his piebald steed along with the others, and went and sat on soft cushions, and showed the driver the way. At last they drew near to the Black Mountain. A dark cloud lay over its summit: that was the dust rising high as the *Nartæ* danced energetically round in the circle of their *Simd*. *Akūla* asked *Wyryzmæg*:

«What is that dark cloud there?»

«I will tell you what it is! That is the *Nartæ* who have heard that the *Agnyrtæ* are threatening their borders, and are preparing to meet them! May be you would like to go up to them on the mountain height?»

*Akūla* replies:

«We at least are escaping from the *Agnyrtæ*, and who could defend us better than those who have taken up arms against them? Let us drive up the mountain track and meet them, and there we shall find refuge!»

*Wyryzmæg*, of course, at once agreed, and their cart began to climb the mountain slopes, till they reached the top. The *Nartæ* were dancing faster and faster, and *Akūla* looked from the cart with surprise, and the first man she saw was sparkling-eyed *Soslan*. He too was startled, then stepped out in front of her and said:

«How many days we have been dancing for you our merry round-dance, the *Simd*. Now you have arrived, I beg you, come and dance with me!»

«You are a very handsome man, and I would gladly dance with you, but you are of the mountain breed, and I should have to gather some very soft feather-grass, and stuff it in your plaited leather hunting shoes, for however good you may be, you would still tread on my toes!»

«May you become the victim of others who wear plaited leather hunting shoes like mine» answered *Soslan*, and with bowed head left her.

«Dance with me, beauty *Akūla*!» said *Sæuuaj*, the small of stature.

«I would dance with you,» replied *Akūla*, «but if one of the powerful *Nartæ* took your hand, instead of mine, your arm would be broken!»

«Then dance with me, my beauty!» said *Xæmyc*, stepping forward.

«I would dance with you, but I see that among the spring grasses in your beard, the autumn grasses have found a place!» she replied.

Then *Wyryzmæg* asked her favour:

«I was the one who found you, and I now ask you to dance with me!»

«I would gladly dance with you, *Wyryzmæg*, eldest of the *Nartæ*, but I know that your wife *Satána* is very strict, and it would go ill with me if should win her disfavour!»

«May they bring you as a sacrifice to my wife who distributes the honorary goblets of wine among our guests, and spreads a full table!» answered *Wyryzmæg*, and left the dance.

All the eminent *Nartæ* in turn asked the beauty *Akūla* to dance with them, but she did not accept anyone's invitation. Last of all came *Xæmyc*'s son, steely-bodied *Batraz*.

«Maiden, dance with me!» he asked.

«I would dance with you, *Batraz*, with pleasure,» answered *Akūla*, for only you among the *Nartæ* have no faults. Still there is one stain that remains on your honour. Many years ago the seven-headed giant named *Qandzærgæs* carried off one of your forebears, *Won*, and made him his shepherd. Wearing an old jacket which had shed its fur, he pastured the giant's flock. He still wears that old coat, full of nits, and if rain soaks it, it stretches and drags round his feet, but when the hot sun shines, it shrinks and squeezes him so that he barely breathes. Now, when you

bring him back home, along with all the treasures of the giant *Qandzergæs*, then you will be a worthy partner to dance with!»

Just as though someone had struck him a blow, he turned and said:

«*Nartæ!* I am going away on a long journey, and I ask you while I am gone to continue your *Simd*, but do not let anyone offend the beauty *Akūla* in any way, nor say one bad word to her!»

Having spoken thus, he jumped on his horse, and galloped home, and dashed indoors to *Satána*, and said to her:

«*Satána*, my nanny, say, have we not got somewhere among the old treasures of our forebears, which all *Nartæ* keep, an ancient sword, or a tested coat of mail? Who, if not you, can show me where such things are to be found?» he asked her.

«Your nanny *Satána* is always ready to sacrifice her heart for you! Over there, in our treasure-store, you will find an iron chest, full of armour and weapons of our forebears. You know the *Xatiag* tongue. Go up to the chest and ask for what you want, in that language, and it will open of itself, and you may take whatever you wish!»

*Batrax* went into the treasure-store of the *Æxsærtæggata*, and addressed the chest in the *Xatiag* tongue. With a clang, it opened its lid, and from many suits of mail, and old swords, *Batrax* chose the sword and armour which suited him best, and having donned the coat of mail, and stuck the sword in his belt, went back again to *Satána*.

«*Satána*, o nanny, tell me, do this coat of mail and sword suit me?»

«May I stake my life to save your head! Yes, indeed, like sunlight suits the breast of our mountains, so the coat of mail suits you, and like spring dew glistening on the morning grass, so gleams the sword in your manly hand. You couldn't have chosen better!»

«If that is so, nanny, then prepare me some food for the journey, that is tasty to eat and pack it so that it is easy to carry. One more thing I must ask: we had a forebear named *Won*, say, is his old horse still alive, or at least can his old bridle be found? If so, please show me where they are!»

«In our old house his saddle and bridle are still hanging on the wall. Take them with you, and go deep into the forest. One white horse remains from *Won*'s herd. By day he is hidden in a mountain gorge, but at night he comes to graze in a clearing in the forest. Many years he has pastured there, and trodden out a path between the mountain and the clearing. If you have the courage, that horse will come into your hands. If not, that means it was not predestined so».

*Batrax* took the saddle and bridle which belonged to *Won*, and went to the forest. He found the path trodden out between the mountain and the clearing. A branchy tree stood beside the path. *Batrax* climbed up among the branches hanging right over the path, and when late at night a white horse came out of the mountain gorge along the path, *Batrax* leapt down from the branches onto his

back. The horse made for the forest glade, but *Batrax* seized him by the throat and squeezed it, until the horse opened its mouth. Quickly he thrust the bit between his teeth, and held the bridle, while he adroitly slipped the light saddle between himself and the horse's withers. The white horse reared up on his hind legs and bucked and leapt as high as the trees, up, up into the skies. But *Batrax* lashed him three times such force, that bloody pieces on hide, big enough to make a pair of boots, went flying from the horse. He then reined him under control, and guided him where he wished. Well, he galloped away, so that long way became short beneath his hooves. Some time later the horse suddenly spoke to *Batrax*:

«I should like to know where we are traveling to now?»

*Batrax* answered him at once:

«We are seeking the seven-headed giant *Qandzærgæs*, who carried off one of my forebears beyond the mountains some years ago!»

«You will not succeed in reaching him,» replied the white horse. «Your father took great pains to find that monster, but all to no avail. Indeed, how can one reach him? Two mountains block the way. They are as fierce as two wild rams, and all the time they butt each other, and then withdraw, only to butt again. Now listen! If in that short moment when they separate, you give me three good lashes, as you did when you tamed me, then either we shall gallop through between them before they close, or we shall be crushed. Your father tried, but did not strike hard enough, and the mountains pinched my tail, so we did not get through, and since then I have gone with a docked tail!»

Conversing thus, they reached those very mountains which butted one another like wild rams. *Batrax* at once drew rein, and in that moment when they parted, he gave his horse three such blows that chunks of hide big enough to make a pair of boots went flying from his haunches, while from *Batrax*'s palms enough skin went flying to make soles for them. The noise of those blows from his whip rumbled like thunder, and the echoes resounded in the two mountains. For a moment that uproar deafened them, and they were rooted on the spot. In that moment the horse burst through the gap with *Batrax* on his back, to the other side.

There the mountain slopes were not steep, and were overgrown with luxuriant green grass. These pastures extended further than the eye could see. Look on one side, and you notice how slowly and steadily, all as one, a herd of horses were grazing. Look on the other, and the pasture seems to be black, not green. There an enormous flock of sheep were feeding. One shepherd alone, a tired old man, was in charge of them.

*Batrax* straightway went up to him and greeted him so:

«May this day bring you great happiness, my father!»

«May you be likewise lucky, my sunny lad!» replied the old man. «Say, where do you come from? I have long been a herdsman here in these hills, but have never seen a passer-by on foot, nor on horse-back here. Our master, the seven-

headed giant lets nobody through. What a wonder it is that you are here! Say, why have you come? What do you seek here?» Thus the old man questioned *Batraž*, and at the same time walked round and round his horse, while tears began to flow from his eyes onto the grass.

«Why are you crying, father?» asked *Batraž*. «Is it so sad and painful to see me then?»

«No, it is not sad to see you, my good man, but when I fell into the hands of this god-cursed monster, I left behind me a horse, very much like yours. But why should I grieve for him? The wolves most likely ate him long ago. It is for that old horse of mine, that I am crying!»

«Well, cry no more, father, for it is your own horse which you see before you. I am the son of Nart *Xəmyç*, *Batraž*, so have no fear!»

«Come down from that horse then,» said the old man, «and let me feel your limbs. Only when my fingers feel your bones can I be sure that you are really *Xəmyç*'s son!»

*Batraž* dismounted, and went up to the old man. He ran his hands over the young man's limbs, and at last said to him:

«You are one of us, of course. The whole make-up of your body is such as is only found in our family. But why did you come here? Is it not enough that one of us is slowly dying here? Why must you die too?»

«Don't be sad, father! That will do you no good. Better by far, tell me where is the dwelling-place of this monstrous giant?»

«I would willingly show you, but what can you do against him? There is no power on earth greater than his. The birds are afraid to fly over his land, the whole earth goes trembling before him!»

Nonetheless, *Batraž* insisted on asking him to reveal the giant's lair, and at last *Won* fulfilled his request:

«You see there, on the mountain peak, a black cavern,» said *Won*. «The entry is blocked by a great slab of stone, and nobody on earth is strong enough to move it from its place. That is where the giant lives!»

In a moment *Batraž* had scaled the mountain, and with one heave of his shoulder shifted the slab from the entrance to the cave. He then went inside, and saw the seven-headed giant asleep, and the noise of his snoring re-echoed beneath the vaulted roof of the cave. Heat was erupting from all his seven snouts, and rose in a cloud above him to the roof, then fell below in black ashes. Above the giant's seven snouts sat a sad maiden, daughter of the Sun, *Xorvəskeæ*, and the sun was shining through a hole in the roof onto her gleaming breast. Above the giant's feet sat another sad maiden, daughter of the Moon, *Mysyrxan*, and the moon was shining on her bosom. Slowly they were waving enormous burdock-leaves, so that the flies did not disturb the giant's sleep. In front of each maiden was a low three-legged table, and heavy with food in abundance they sunk into the ground. The

maidens did not even look at them. They were both weeping unceasingly. Like a lucid steam, the tears rolled down their cheeks and fell to the ground, and when they touched it, they spread like diamonds around the cavern.

«Good-day to you, fair maidens!» said *Xæmyc's* son *Batraz*. «What are you weeping for all the time?»

«May you have success, steely-bodied *Batraz*! We shall die here soon! But why have you come here to perish too? We are weeping because the giant will wake up soon, and suck our blood to the last drop. For five months he feeds us on whole table-loads of food, as you see here. At the end of the fifth month, he pricks our heels with an awl, and sucks our blood. Then he sleeps, but when he awakes, again he sucks our blood without a pause. We weep, because soon now he will awake!»

*Batraz* could hold himself back no longer, and clutched his sword, and thought to himself: «Now I will hack off those seven heads in a row!»

But the maidens warned him against hasty action:

«Wait a moment! Don't be in a hurry! The giant is not destined to die from a stranger's sword. You will merely awaken him, and he will swallow you at once!»

«From what, then, is he destined to die, tell me that?» asked *Batraz*.

«Go behind that door, and there you will see an enormous chest. A magic sword lies within. Only from that sword can receive he deathblow, and not from any enemy sword nor arrows. But you will not be able to open that chest. A hundred pair of oxen alone could lift the lid!»

But *Batraz* at once ran to the chest, and declaimed a word in the *Xatiag* tongue, and the lid raised itself. *Batraz* snatched up the sword, ran back to the sleeping giant, and with sweeping blows from the shoulder, one after another, six heads fell spouting blood over the cavern walls. The last head *Batraz* did not hack off, and waving to and for in torment it cried accusingly:

«Son of *Xæmyc*, Nart *Batraz*, it was unworthy of you to attack another while he was sleeping!»

«That's true,» replied *Batraz*, «but your offenses against the *Narta* and against these maidens simply roused my anger, like a great lump in my throat, and I could not restrain myself. Therefore be silent, with your reproaches. I know that I should not slay sleeping foes!»

«Then I beg you not to prolong my death agony, but put me out of my misery, and cut off my last head!»

«It does not become me to cut you down a second time,» said *Batraz*.

«The *Æxsartaggata* *Narta*, like *Wacilla*, the master of thunder and of lightning, strike only once!» *Batraz* answered him.

So once again the giant raised his remaining head, and tried to pull himself together, but in vain. He crashed down flat on his face, then quivered a few times, then became a motionless heap.

How could those two maidens do otherwise than rejoice? Their tears of sorrow dried at once, and now only tears of happiness were seen, as if they were pearls, rolling down their cheeks.

«From now on, be our protector!» they begged *Batraz*, bowing low.

«Let your hearts be at peace, for I shall not desert you!» he said.

Then the maidens told *Batraz* some of the secrets of the cave:

«Here in *Qandzærgæs's* cavern, there lies a magic skin. Upon it you may lay all the riches of the world. He also has a magic cord; whatever you wind it round will lose all its weight, and become as light as a feather, or a fluttering moth. *Qandzærgæs* also possesses a pair of wings with springs, and they will carry you over mountains and seas, wherever you wish. Beyond the cave, in a fold of the mountains, stands hidden a lake of milk. An old man has only to bathe in it, and he then becomes a youth again, only just beginning to grow his moustache!»

*Batraz* first of all took the old man *Won* to this milk lake, and bathed him there, and at once he became a youngster again. Then he filled a leather wine-skin with that wonder-working milk, and took it back to the cave. There he gathered all the giant's treasures, all his cattle, and all his grain, and lay that all on the magic skin. Then he bound it all fast with the magic weight-reducing cord, and placed the wings with springs on the edge of the skin. Finally he set *Won* and the two maidens, not forgetting *Won's* white horse, on the skin, and took a seat himself, and wished for all to be safe at home again. The spring wings began to fly high, high in the sky... From above he looked down and saw the two mountains butting each other like wild rams, knocking pieces off each other, then butting again.

Having returned to the land of the *Nartæ*, *Batraz* untied the magic cord, and the herds of cattle which were on the magic skin moved out onto the fields and very nearly covered them all, as *Batraz* drove them. Then with *Won* and both maidens he climbed the slopes of the mountain where the *Nartæ* were still dancing, circling round in the *Simd*.

Meanwhile the beauty *Aküla* sat in her cart, with the look-out flap closed, and did not leave it. Inside she was sewing some wonderful garments for *Batraz*.

With the milk of youth which he brought home in the leather wineskin, he doused his father *Xæmyc*, and he became a youth again.

Then *Batraz* went up to the daughter of the Moon, *Mysyrxan*, and said:

«From this day onwards, you will be the wife of *Won!*» and she agreed. Then he went up to the daughter of the Sun, *Xorčeskaæ*, and said to her:

«From this day on you will be mistress in the home of *Xæmyc*, my father!» and she too agreed.

Finally he himself went up to the beauty *Aküla*, and said to her:

«From this day on you will be my wife!» and she happily agreed.

Throughout the whole *Nartæ* settlement was heard the merry noise of the wedding feasts, and everyone who could walk on two feet gathered at them. The

celebrations, the feasting, the toasting, the drinking and the merry songs and dancing went on for a whole week.

## HOW *BATRAZ* BEAT THE SPIRIT OF FERTILITY

*Dzuar*, the spirit bringing fertility to *Narta* women, was always invisible earlier, but suddenly he appeared before their eyes. The women, by twos or even alone, went to him and begged for his favours.

«Give me good fortune, a generous portion!»

*Batraz*'s wife, *Aküla*, heard about this and thought: «I too should go to the *Dzuar*, and ask his blessing. So she went to him and pleaded:

«Glory to you, our spirit of fertility! Accept my offering with favour, and send me good fortune, a generous portion, and make me happy!»

«Away with you!» retorted the *Dzuar*, «I do not give my blessing to licentious strumpets, such as you! Away with you, I say!»

What could a good woman reply to such crude words? Offended and sad at heart, she returned home.

*Batraz* was at that time on a distant *balc*-expedition. His wife sat at home and grieved. Suddenly she saw a swallow fly to their home, and it settled on their chimney. Straightway she begged the swallow:

«Fly as quick as you can to *Batraz*. If he is sitting, let him stand, if he is standing, don't let him sit, but tell him to come home at once!»

The swallow flew off to *Batraz*, and gave him her message. He jumped upon his steed, and in that same moment appeared back in his home.

«What has happened? Why are you troubled at heart?» he asked *Aküla*.

«The spirit who brings fertility to the women of our village has appeared in the flesh before us. All the women went to him to ask his blessing, and I went too. But me alone he named bad names and drove me away with scornful curses!»

*Batraz* went straight into the forest, and there he hacked off some oak-tree branches, and made some strong clubs out of them. When this was done, he went to the house near the village where the *Dzuar* dwelt.

«O *Dzuar*, spirit of fertility, show me your face!» he cried.

*Dzuar* thought that he had come to him with a prayer or petitions, and went and looked out of the window. At once *Batraz* took a club from under his arm, and how he lashed and thrashed that *Dzuar*! The spirit took to his heels, and ran as fast as his feet would take him. When one oak staff broke, *Batraz* took another, and continued to beat him. The spirit, frightened out of his wits, made for the door of the *Wacilla*'s family dwelling, and reached it on his last legs, and hid there, but still *Batraz* followed him, and shouted:

«Hey, there, *Wacillata*! My stupid ass has strayed into your yard! Drive him



out again to me, or I shall entertain you in such a way that you won't forget that day in a hundred years!»

The *Wacillatæ* family were scared by this, and drove out the *Dzuar*. He ran further, looking for a refuge, but *Batraz* did not give him one moment's peace, and went on beating him as before. When one club broke he took another. So they ran on till they came to *Safa's* dwelling. There the *Dzuar* was just about finished, but managed to dash through the door.

*Safa*, the protector of the domestic hearth, came out to *Batraz*:

«Oh, *Batraz*! Pardon the *Dzuar*, for my sake! He hasn't long to live!»

«What, pardon him for the sake of a long-eared ass like you? Drive him out at once, or I'll spatter you with blood, like drops of rain!»

So *Safa* had to drive the *Dzuar* out, and as he hurried away *Batraz* again began to beat him with the biggest club of all. Thus, with his tongue hanging out, puffing and blowing, he barely reached the dwelling of *Tutyrt*, the protector of all wolves. *Tutyrt* came out to *Batraz* and pleaded with him to spare the *Dzuar*.

«Ay, ay! Nart *Batraz*, show some respect for such a protector as I, and pardon the offender!»

«I would never have pardoned him for anyone, but since you ask it, I feel that human conscience is the strongest power. How can I refuse such an intercessor as you? Let him be pardoned for your sake, *Tutyrt*!» said *Batraz*, and with that he turned and went off home.

*Dzuar*, the spirit of fertility, nursed his bumps and bruises for a whole year and more, and later, when he had quite recovered, felt so scared of the *Nartæ*, that he left his home among them for good.

## WHO IS BEST AMONG THE NARTÆ?

Eminent *Nartæ* elders sat at their meeting-place in their carved armchairs. They were holding council about the fate of the *Nartæ* people.

One of the eldest *Nartæ* was speaking:

«*Nartæ* were real *Nartæ* only as long as the heavens did not dare to thunder above their heads, as long as they were ready to die in battle, defending their people, as long as each man was able to control his passions. Then they were real *Nartæ*, and from their mouths came nothing but the truth. Our folk could be called real *Nartæ* only when they could hold their heads up high, and not bow before anybody. They made the doors to their houses high, so that they did not have to bow their heads, saying: "We did not wish that God should think we were bowing our heads to him!"»

A second among the *Nartæ* elders then took up the word:

«Neighbouring peoples envied the *Nartæ*, and Nart fame spread round the world, only as long as *Nartæ* were self-restrained in eating, and knew when to

stop, as they were drinking their mead. Then they did not give themselves to gluttony and carousing as they do now, and did not lose their courage and reason and all sense of shame from inordinate drinking as they do now!»

A third speaker among the elders added his say to the others:

«Only as long as we see the young respecting the old and paying them honour can we be satisfied as *Narta*. Only as long as we do not interrupt others when speaking, but listen to their words soberly, and only as long as we do not lose our sense of dignity and conscience over a woman, can we consider ourselves real *Narta*!»

Then they brought three pieces of finest woolen cloth to the elders. It was a glorious treasure, kept from their ancestors in times of old.

*Wyryzmæg* took one of these pieces in his hands, and said:

«With this treasure the elder *Narta* will reward the one among you, younger *Narta*, who is shown to possess the greatest wisdom, valour, and nobility. Is there anyone among you who would claim this valuable prize?»

Suddenly *Xæmyc* stepped forward and answered him thus:

«I claim that piece of cloth...» Uproar broke out among the *Narta*:

«So that's how it is! For a long time you have been scared even by your own shadow, and in your aging days very rarely do you look a man in the eye. As for wisdom, well..!» cried one of them.

*Xæmyc* continued his speech:

«I was going to say, when interrupted, that I have no special valour to boast about, but I do have, if the elder *Narta* will pardon my immodesty, a valiant son, *Batraz*. Who can compare with him for boldness? There is not one spot on his honour, and he will not permit anything dishonourable in his presence. It is for him that I claim the cloth!»

Nobody disputed these words of *Xæmyc*, and he took the prize.

Then *Wyryzmæg* took the second piece of woolen cloth in his hands:

«This rich prize the *Narta* elders will award to the one who is most restrained in eating and drinking, and who from first to last, however unfortunate his fate, always bears the name of an honourable honest man.»

«That award I also claim!» said *Xæmyc*, «I have...» Uproar again! Cries and shouts among the *Narta* present rose above the village square:

«No, no! Your words are not to our liking! Who among the *Narta* is it who does not know of your gluttony? Always feasting and drinking! When have you ever been the first to leave the table?...»

*Xæmyc* then continued his broken speech:

«I have not come forward to claim the prize for myself, but for my son *Batraz*, in his absence. Who, save he, is so moderate in all things?»

Again nobody disputed these words, and *Xæmyc* took the second prize.

Finally *Wyryzmæg* took the third roll of cloth in his hands and said:

«This rich gift of the *Nartæ* elders will be given to the young man who has shown the greatest nobility and respect in his relations to all our women, and has also been most considerate towards his own wife!»

«That gift I also claim, and I will...» Greater uproar then ever!

«How dare you make so bold? Who has not heard of your magic wonder-working tooth of *Argyž?* You have only to smile, and any woman becomes your easy prey. You would climb through a crack in a wall to get a woman! Your wife *Bycenon*, in the form of a frog, you used to carry around in your pocket. Where can one see such insolence towards women as you display?»

«Your reproaches are quite justified,» replied *Xæmyc*, but who among you has shown greater nobility and respect towards women than *Batraž?*»

\* \* \*

The *Nartæ* elders, before allotting the third prize, decided to test out *Batraž's* valour, his moderation, and his attitude towards women.

Having heard from *Xæmyc* that he was hunting, they sent a group of a hundred riders to lay wait for him, and suddenly fall upon him from ambush. When they saw him coming, they all hurled themselves upon him at once, but he immediately turned his horse round and made pretence of flight. The riders chased after him, but because some of their horses were more powerful or swifter than others, they became stretched out in pursuit like a long thread. Then *Batraž* suddenly again turned his steed round, - and may God protect you from such an onslaught! One after another, as they appeared, he mowed them down, and wounded, bloody, and hacked to bits, in sorry state they returned home.

\* \* \*

After a while the *Nartæ* elders organized a feast, but they seated *Batraž* at table in such a way that he could reach neither food nor drink. The others glutted themselves with goodies, but *Batraž* just sat and did not touch a thing. Not a scrap of meat did he eat, not a drop of mead did he taste, but all the same he sang and danced better than them all. He made no complaints about this, and thus showed his moderation.

\* \* \*

Just before he was due to return home after a hunting expedition, the elder *Nartæ* persuaded his wife *Akūla* to pretend that she had been deceiving him in his absence, with their young shepherd lad. When he arrived home late in the evening, he found his wife asleep, with her head lying quietly on the shepherd's arm.

*Batraz* very carefully removed the shepherd's arm from beneath her head, and placed her arm beneath his head. Then he himself went out into the courtyard, spread his felt cloak under him, placed his saddle beneath his head, and lay asleep till sunrise.

Thus the *Nartæ* elders were convinced of his bravery, his moderation, and his respect for his wife, and thus he finally received the third roll of precious woolen cloth.

\* \* \*

The *Nartæ* elders did not disperse after awarding the prize to *Batraz*, but started discussing how it was that he showed such noble qualities. They called *Batraz* to their meeting later, to ask of him his explanation.

«O wisest *Nartæ* elders,» he said, «Do not be surprised if I tell you that bravery and quick-whiteness in battle, I learned from my hunting dog».

«But how could that be?» inquired the elders, with great surprise.

«Once it happened as we were returning from the hunt, we passed through a strange village. My dog was with me, and the wild village-dogs came yelping out, and surrounded him. «They will tear him to bits!» I thought. But before I could move, my dog, not losing one moment, ran off at full speed, with all the others, big and small, chasing after him. As they ran some dropped behind, some forged ahead, and they became all stretched out in a long line. Then my dog suddenly turned on the nearest one, and bit him severely. Then so on, as they caught up with him, he bit them too. All my life I remembered that if you wish to defeat a foe, you must first of all divide him, destroy his unity, break him in small pieces, and then you will win the victory!»

«But where did you learn to be so moderate in eating and drinking?»

«Oh, that was long ago, when I was very young still!..» he answered. «Once on a mountain pass the grown-ups sent us lads for water. On the way one of us stumbled and swayed, nearly falling over something like an old leather bag, all wrinkled, and with a long narrow neck. We took this bag with us to fill it as an extra water supply, but when we held the bag out, the water went on pouring in but did not fill it. The bag just swelled and swelled, to our surprise. We filled the other jugs at the spring as it tumbled down from the cliffs, and took them and the bag back the grown-ups. We poured the water out of the bag into their mugs, and then asked them what kind of bag it was which just swelled up but did not get full? The grown-ups looked carefully at the old bag, and finally decided that it was a human stomach! All my life I remembered that occurrence. «Yes, over-eating is a bitter plague, and so is over-drinking!» I thought, and began to train myself at mealtimes. I took a flat round loaf and broke it into four quarters, and at first ate only three. My strength did not

fail, and I worked as usual. Then I laid aside another piece, and saw that half-a-loaf would satisfy me, as well as a whole one, so I never took more after that!»

«And how do you explain your behaviour towards your wife?»

*Batraz* began to tell them another story:

«Once a few *Nartæ* lads got stuck when hunting on a wide plain with no water, no trees, where there was such a sultry heat that we all felt limp. Evening came, and far off we saw a light. We stumbled towards it and found a small village. From one of the houses an elderly woman appeared, and a young girl with her, but we saw no men there.

«Come in, dear guests, and spend the night in our house,» they said.

We glanced at each other: how could we stay in a house where there were no men-folk? All the same, we slid from our horses, and gave the bridles to our young companions. Our hostess and her daughters prepared a fine supper for us, and began to make the beds. As they did so they spoke to each other in the *Xatiag* tongue, thinking that we would not understand. But I knew the language, and listening to their talk I understood then how unhappy women often are when left alone, and how they needed men's sympathy, understanding, and tender words and a caress now and then! I then pledged myself on the spot, that I would never deceive that young woman, who for my sake would leave her home, and enter my father's house, and that if she herself should make a mistake, I would not under any circumstances reproach her for it.»

The elder *Nartæ* thanked *Xæmyc* for bringing up such a son, and also thanked *Batraz* himself for his explanations. Only then did they rise from their carved armchairs, and disperse to their homes.

Издательство «Проект-Пресс», 362003, г. Владикавказ, ул. Димитрова, 2.  
Отпечатано с готовых позитивов в ФГУП «Издательство «Кавказская  
здравница», 357212, Минеральные Воды, улица 50 лет Октября, 67.