François CORNILLOT

DE SKYTHÈS A KOLAXAIS

Studia Iranica. Tome 10 - 1981 - fascicule 1

La première étape de notre enquête sur l'origine du nom des Scythes-Scolotes nous a permis de conclure que les deux variantes de cet ethnonyme procédaient de l'appellation de l'ornement de tête initialement destiné à symboliser, dans le monde des Saka, la spécificité de la fonction royale: le $sku\delta a^*$. Porteur de cette mitre caractéristique, le souverain y était désigné par une forme homophone dont la valeur sémantique était: «détenteur du $sku\delta a$ ». Et c'est parce que les sujets de ce Scythe primordial traduisaient leur allégeance à sa personne par le port d'une coiffure rappelant la mitre royale qu'ils pouvaient aussi être désignés par le même nom: porteurs du $sku\delta a$, Scythes.

Notre interrogation sur l'origine de l'ethnonyme pourrait sembler désormais épuisée. Il n'en est rien. Il nous reste, en effet, à nous poser une question importante.

Hérodote nous dit bien que le nom des Scolotes remonte à celui de leur roi. Et nous avons pu vérifier la justesse de cette affirmation en ce qui concerne Skythès. Cependant il se trouve que, dans le passage où Hérodote nous livre cette information, il n'est pas question de Skythès, mais de Kolaxais. Par ailleurs, il est difficile de déterminer exactement ce qu'Hérodote veut dire au juste quand il écrit: «Leur nom à tous est Scolotes, de l'appellation de leur roi». Faut-il comprendre: ...de l'appellation de leur roi, qui se nomme aussi Scolote (c'est-à-dire, au singulier, Skythès). Autrement dit, sans le savoir, en se bornant à reproduire fidèlement des informations recueillies à une source particulièrement sûre, Hérodote nous transmettrait là le secret: Scolote = Scythe = Skythès. Mais la phrase de notre auteur peut signifier aussi¹: ...de

^{*} Cf. L'origine du nom des Scythes, Indo-Iranian Journal 23 (1981), pp. 29-39.

¹ C'était d'ailleurs une certitude aux yeux d'E. Benvéniste, qui ne comprenait pas pourquoi certains auteurs jugeaient utile de noter la ressemblance, sur le plan phonétique, du

l'appellation de leur roi, Kolaxais, dont il vient d'être question. Au point où nous sommes parvenus de notre enquête, le bienfondé de cette affirmation ne serait alors pas encore vérifié directement, il le serait seulement par recoupement, dans la mesure où nous n'ignorons pas que Skythès et Kolaxais sont un seul et même personnage.

Chacun sait en effet que cette identité ressort de la confrontation de deux passages de «Melpomène» (le chapitre IV d'Hérodote): celui où l'auteur nous présente les fils de Targitaos (IV, 5, 6) et celui – très voisin (IV, 10) – où il nous rapporte la légende des origines dans la version recueillie par les Grecs du Pont-Euxin. Étant donné qu'il nous fournit ainsi deux listes de noms manifestement équipollents, bien que totalement différents les uns des autres, il peut se révéler instructif de les collationner:

Les fils d'Héraclès:
 Agathyrsos
Gelônos
Skythès

Compte tenu de la grande précision dont fait toujours preuve l'Historien dans la collecte et la présentation des données de son Enquête, il est légitime d'admettre que ces deux séries de noms sont restituées selon le même ordre. Ceci nous engage et nous autorise à adopter, comme nouveau point de départ pour la poursuite de notre examen, le tableau de correspondances suivant :

Le frère aîné = Lipoxais = Agathyrsos = le «père» des Auxatai
 Le frère cadet = Arpoxais = Gelônos = le «père» des Katiaroi { Traspies Katiaroi }
 Le frère puîné = Kolaxais = Skythès = le «père» des Paralatai

C'est là une plate-forme qui paraît relativement solide, bien qu'il ne faille pas oublier qu'elle ne représente en fait qu'une simple hypothèse, étayée certes par tout le crédit dû à un grand esprit. La garantie de sa justesse ne pourra découler que de sa fécondité. L'arbre sera jugé à ses fruits.

Il paraît certain, en tout cas, que la troisième ligne du tableau ne pose aucun problème: il n'y a vraiment aucune chance pour qu'Hérodote se soit trompé à propos du personnage clé de la légende: on doit donc poser sans hésiter l'équation: Kolaxais = Skythès. Cette équivalence ne devrait-elle pas se vérifier sur le plan onomastique? Si Skythès signifie «porteur du skuδa» ne convient-il pas de prêter à Kolaxais une valeur sémantique analogue?

nom des *Scolotes* et de celui de *Kolaxais*, puisque, selon lui, Hérodote le disait expressément (cf. Journal Asiatique, 1938, 230, p. 535).

Le deuxième membre de ce nom est décrypté depuis longtemps. Comme celui de Lipo-xais et d'Arpo-xais, il a été rattaché au prototype vieil-iranien dont procède l'avestique xšāy- «gouverner, régner»². Il en va différemment du premier segment du mot: Kola-. Il a donné lieu à un certain nombre d'interprétations qui ont en commun un caractère nettement plus conjectural. Ici encore, nous nous apercevons que ce sont les langues issues ou parentes de l'idiome des Saces qui nous fournissent la solution la plus satisfaisante pour l'esprit. Il existe en effet, dans ces parlers, un mot qui présente toutes les qualités sémantiques et phonétiques requises pour être désigné comme la réplique de celui qui forme le premier membre du nom de Kolaxais. Il s'agit d'une appellation du bonnet: waxi kuló, kul(l)óh, pašto kolai, sanglechi kul, iškašmi kbló, kulā3. Toutes ces formes sont évidemment liées très étroitement au persan kulāh et au kurde kulaw qui remontent au pehlevi kulāf. Le champ sémantique du mot persan révèle particulièrement bien le contenu originel de la forme mère: il va du «bonnet de derviche de forme conique en peau d'agneau» à la «mitre, tiare ou couronne» en passant par le «bonnet de nuit». Le commun dénominateur auquel se laissent ramener ces acceptions est visiblement une forme de coiffure particulière, plus ou moins conique et terminée en pointe: on la reconnaît notamment dans une expression telle que kulāhi bārānī «capuche pour se protéger de la pluie». L'une des acceptions de kulāh, «bonnet tatare», retient l'attention. On la retrouve, élargie, dans kulāhi tātārī «bonnet tatare, couronne royale, bonnet militaire»; n'est-ce pas là une définition qui conviendrait parfaitement (à l'épithète «tatare» près) au skuδa de Kolaxais et de ses Scolotes, cet ornement de tête dont l'aspect caractéristique était le symbole du monde scytho-sace dans antiquité⁴? Dans ces conditions, n'est-il pas légitime de considérer que le turco-tatare Kalpak remonte au prototype dont procèdent le pehlevi kulāf et son diminutif kulāfak. Ce nom se retrouve par exemple dans l'appellation de l'actuelle République autonome de Karakalpakie, qui ressortit à l'Ouzbekistan et dont la population principale est constituée par les Karakalpaks - littéralement, les «bonnetsnoirs» -, actuellement en voie de sédentarisation, mais connus depuis toujours pour leur

² Cf. (en dernier lieu) G. DUMEZIL, Romans de Scythie et d'alentour, Paris, 1978, p. 192.

³ Cf. A. L. GRIUNBERG – I. M. STEBLIN-KAMENSKIJ, Vaxanskij jazyk, Moscou 1976, p. 371; T.N. PAXALINA, Iškašimskij jazyk, Moscou 1959, p. 211. C. Morgenstierne (IIFL 2, p. 398) tient les mots sanglechi et iškašmi pour des emprunts au persan).

⁴ Rappelons que la mitre originelle était le bonnet di «phrygien» mais en fait scythe: le culte de Mithra en avait fait l'attribut du dieu.

nomadisme⁵. Le mot tatare a été emprunté au Moyen âge, pour des raisons historiques évidentes, par les langues slaves de l'Europe orientale: le vieuxrusse a $kolpak_b$, l'ukrainien kovpak, le bulgare koŭpak, le russe moderne kolpak, kalpak. La valeur sémantique conservée par ce dernier est particulièrement intéressante car on s'aperçoit qu'elle est très proche de celle du persan $kul\bar{a}h$; il signifie en effet «bonnet pointu», «casque ancien terminé en pointe», «bonnet de nuit»; on voit donc que, par-delà l'espace et le temps, les migrations, les guerres et les invasions, les deux mots ont conservé fidèlement la mémoire de leur origine sace, c'est-à-dire «turque» au sens étymologique. Il semble donc raisonnable de conclure que le nom de Kolaxais est indissociable de cette appellation du bonnet «tatare», ce qui nous autorise à le faire remonter à une forme reconstruite telle que *Kolaw-xšaya- qui, du point de vue sémantique, est l'exacte réplique de Skythès dans l'acception de «prince et détenteur du $sku\delta a$ (ou, en persan, kulāh, prononcé généralement kolah).

Il apparaît ainsi que, dans l'information hérodotéenne selon laquelle le nom des Scolotes dérivait de celui de leur roi, il ne peut s'agir en l'occurence du nom de Kolaxais: Hérodote s'est borné ici à consigner fidèlement – selon sa méthode rigoureuse – une précison dont il ne comprenait pas la signification réelle mais qui devait revêtir aux yeux de tout Scythe le caractère d'une évidence: le nom des Scolotes (* $sko\delta a$ -t(a)) procédait de l'appellation de leur roi, Skythès, c'est-à-dire $Sku\delta a$ -. Du point de vue étymologique, Kolaxais n'est en fait nullement lié à Skythès; non plus qu'à l'appellation des Scolotes, contrairement à ce qu'une parenté phonétique aussi indéniable que fortuite a pu laisser supposer; et ce, alors même que, sur le plan sémantique, Skythès et Kolaxais sont absolument interchangeables, la synonymie, entre eux, étant parfaite.

Une telle concordance onomastique n'apporte pas seulement une nouvelle confirmation à la thèse développée plus haut sur l'origine du nom des Scythes, elle permet aussi de dégager un principe qui peut se montrer fructueux pour la poursuite de notre investigation. En effet, s'il y a équivalence sémantique entre les noms de la troisième ligne de notre tableau synoptique, ne serait-il pas logique d'en induire ou de postuler le même état de choses pour les deux lignes précédentes? S'il était possible de vérifier la justesse de ce principe, on obtiendrait un ensemble si cohérent que la nécessité intrinsèque de

9 Заказ № 2521 129

⁵ Il convient de ne pas oublier que le nom des Turcs désignait initialement les Saces (cf. Menander Protector, *Fragmenta*, 19), ce qui est logique puisque cet ethnonyme remonte à l'une des appellations des Scythes (cf. avestique *tura-*). Ce fait, qui parle d'une longue inféodation des Mongols devenus les Turco-tatares aux Saces étaye singulièrement la thèse de l'emprunt de *kalpak*, symbole politique s'il en fut, à la langue des Scolotes de Kolaxais.

chacun de ses éléments s'y trouverait corroborée par la totalité des autres et acquerrait du même coup un caractère absolument irréfutable.

Considérons à présent la deuxième ligne dudit tableau:

Le cadet = Arpoxais = Gelônos = le «père» des Katiaroi + Traspies

Au début du siècle, A. Christensen eut le grand mérite de déceler une correspondance entre l'organisation de la société scythique et la valeur symbolique des objets sacrés tombés du ciel dans la légende des origines rapportée par Hérodote⁶. Dès 1930, G. Dumézil eut le non-moindre mérite de montrer qu'il devait y avoir une corrélation entre le nombre des objets tombés du ciel et celui des fils de Targitaos et que, en conséquence, on pouvait considérer que la charrue et le joug symbolisait à eux deux la seule classe des agriculteurs-éleveurs: la société scythe n'avait ainsi que trois classes, et non pas quatre, comme l'avait supposé A. Christensen. Cette thèse de G. Dumézil fut ensuite confirmée par une célèbre analyse linguistique d'E. Benveniste qui montra que, dans le récit d'Hérodote, le charrue et le joug (ἄροτρόν τε καὶ ζυγὸν) sont coordonnées à l'aide de τε καὶ, ce qui implique l'existence, entre ces deux éléments, d'une union plus étroite que le lien, traduit par un simple καὶ, qui les associe à la coupe et à la hache7. Rapprochant ce couple charruejoug d'une «locution en dvandva» citée par l'Avesta comme désignant un instrument caractéristique de la fonction agricole, E. Benveniste concluait que la formule d'Hérodote devait être la traduction exacte de l'équivalent scythe de la locution avestique. Il se refusait néanmoins à admettre la correspondance, suggérée par G. Dumézil, entre cette division tripartite de la société scythe et les tribus respectivement liées, selon Hérodote, aux trois fils de Targitaos (Auchates, Catiares-Traspies et Paralates). La question de cette correspondance est restée en fait plus ou moins pendante jusqu'en 1962, année où G. Dumézil, surmontant des hésitations consécutives au scepticisme manifesté par E. Benveniste sur ce point précis⁸, revint définitivement à une interprétation sociale du nom desdites tribus9. En ce qui concerne Arpoxais, puisqu'aussi bien c'est de lui qu'il est question plus particulièrement à présent, cette

⁶ Cf. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, pt. I, Stockholm, 1917, pp. 137-138.

⁷ Cf. JA, 1938, 230, p. 533.

⁸ Ces hésitations se manifestent notamment dans «L'idéologie tripartite des Indo-Européens», Bruxelles, 1958, p. 9.

⁹ Cf. «La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?», *Indo-Iranian Journal*, 1962, vol. V, N° 3, pp. 199 à 202.

interprétation lui assigne, de même qu'aux Catiares et aux Traspies qui lui sont liés, la fonction agreste. Selon G. Dumézil, son nom remonterait (quant au premier des éléments qui le composent) à une racine exprimant la notion d'humilité (sanskrit àrbha-) et donc de travail pénible; l'appellation des Traspies découlerait de leur activité d'éleveurs de chevaux, étant supposée refléter une forme *Drvāsp(i)ya- qui serait à rapprocher du nom de la divinité iranienne Drvāspā, protectrice des chevaux, et devrait signifier «ayant une richesse en chevaux, des troupeaux de chevaux bien portants». L'appellation des Catiares restituerait, elle, le prototype reconstruit *gau-čahr-ya «ayant des pâturages à bovins» 10. Il résulte donc de cette interprétation que Catiares et Traspies ne sont que des éleveurs, les uns de bovins, les autres de chevaux.

Sans remettre en question l'attribution de la fonction agricole à Arpoxais et aux tribus issues de lui, il faut bien reconnaître qu'il est quelque peu paradoxal de considérer que les deux catégories «socio-professionnelles» liées à Arpoxais et, partant, au double symbole charrue-joug, se fussent consacrées exclusivement à l'élevage. L'hypothèse émise sur ce point en 1960 par E. A. Grantovskij semble plus satisfaisante pour l'esprit¹¹: il ressort de cette hypothèse, ainsi que des conclusions qu'en a tirées D.S. Raevskij¹² qu'il doit y avoir une correspondance entre la «locution en dvandva» désignant l'ensemble charrue-joug dans l'Avesta de même que dans la restitution d'Hérodote et le couple formé par les Catiares et les Traspies (Κατίαροί τε καὶ Τράσριες) qui, dans le texte grec, se trouvent réunis par le même τε καὶ que la charrue et le joug. Cela est d'autant plus plausible que, comme l'a montré D. S. Raevskij, ce couple peut être rapproché d'une autre locution en dvandva par laquelle l'Avesta désigne la classe des agriculteurs-éleveurs - vāstrya-fšuyant- - et qui se retrouve d'ailleurs assez exactement dans l'appellation appliquée à cette classe par Polyen (VII, 44, I): γεωργοὶ καὶ ἱπποφόρβοι, agriculteurs et éleveurs de chevaux.

L'idée d'une telle corrélation entre le couple charrue-joug et le couple Katiaroi-Traspies, corrélation marquée dans le texte hérodotéen par l'utilisation du même mode de coordination, est incontestablement fructueuse; elle concrétise d'ailleurs un sentiment qui devait habiter depuis longtemps le subconscient de bon nombre de chercheurs: comment expliquer autrement que, par des voies radicalement divergentes, beaucoup d'entre eux soient arrivés à la même conclusion quant à la fonction symbolisée par Arpoxais?

¹⁰ Cf. aussi Romans de Scythie et d'alentour, Paris 1978, pp. 190-192.

¹¹ Cf. «Indo-iranskie kasty u skifov», XXV MKV. Doklady delegacii SSSR», Moscou 1960, pp. 12-13.

¹² Cf. Očerki ideologii skifo-sakskix plemën, Moscou 1977, pp. 68-69.

La garantie offerte par le double τε καὶ d'Hérodote ne peut évidemment que nous confirmer dans notre intention de ne pas remettre en question la nature agreste de l'activité présidée par le deuxième fils de Targitaos.

A moins d'une erreur, fort peu probable, d'Hérodote, tous les noms figurant sur la deuxième ligne de notre tableau synoptique doivent donc représenter d'une façon ou d'une autre la classe des agriculteurs et éleveurs, symbolisée par la charrue et le joug. Nous pouvons ainsi poser:

Arpoxais=Gelonos=Katiaroi+Traspies=vāstrya-fšuyant-=charrue-joug

Nous avons mesuré précédemment à quel point les ressources offertes par les idiomes afghans issus du parler des Saka d'Orient pouvaient se révéler précieuses – à côté de l'ossète – pour le décryptage des noms scythes. Il n'est pas impossible que l'examen de cette deuxième ligne nous en fournisse un nouvel exemple.

De l'observation des trois éléments doubles de cette ligne on peut tirer une conclusion importante. Dans sa restitution grecque (ἄροτρόν τε καὶ ζυγὸν) de la locution en dvandva désignant dans le monde iranien le binôme charrue-joug, Hérodote a scrupuleusement respecté l'ordre caractéristique de l'original. La même hiérarchie syntagmatique se reconnaît dans la locution de type identique par laquelle l'Avesta désigne l'ensemble de la classe agreste. On peut donc raisonnablement supposer (Hérodote oblige) que cet ordre, qui ne saurait être l'effet du hasard, se retrouve dans la restitution du nom des tribus issues d'Arpoxais: les Catiares-et-Traspies (οἵ Κατίαροί τε καὶ Τράσπιες). Autrement dit, les premiers doivent effectivement et en toute logique représenter les agriculteurs et se révéler plus spécialement liés à la charrue, les autres étant les éleveurs et, à ce titre, plus directement concernés par le joug, auquel ils fournissent la traction animale. Aussi semble-t-il justifié de rapprocher le nom des Katiar-oi d'une appellation de la charrue restée en usage chez les descendants de Sakā haumavargā: (yidgha) katā; ce mot est visiblement apparenté au vieil-iranien kan- «creuser» (cf. vieux-perse kantanaiy «zu graben», Bartholomae, AIrWb 432) ainsi qu'au kurde kotan «charrue» et à l'ossète (digor) goton/(iron) gūton «charrue». On peut postuler, entre ce katā et la forme katiar-oi l'existence d'un lien analogue à celui qui unit les avestiques gaδa- «massue» et gaδavara- «porteur de massue» (d'où pehlevi gaówar): le prototype sace de la forme grecque serait ainsi une forme proche de *kat'wāra- qu'on peut supposer issue de la contraction de la terminaison de son premier membre. Le passage de l'acception de «porteur» à celle de «détenteur, pourvu de» ne fait aucune difficulté en iranien comme le

prouve le pehlevi $asw\bar{a}r$ (à côté du v.P. asab \bar{a} ra-) «cavalier», un cavalier étant rarement porteur de son cheval.

Les Catiares, ainsi considérés, sont les gens de la charrue.

Il y a bien longtemps que l'on a voulu identifier dans le nom des Traspies l'élément caractéristique -asp- désignant le cheval. Il faut bien reconnaître que cette solution est particulièrement tentante. Toutefois, si nous gardons à l'esprit notre tableau synoptique et notre crédit préférentiel à l'endroit d'Hérodote, nous ne pouvons pas ne pas nous poser une question: ne serait-il pas préférable, dans notre approche de l'étymologie de ce nom, de prendre comme point de départ les éléments d'information que nous donnent les plus anciennes sources grecques en général et Hérodote en particulier, car il n'est pas impossible que, comme les Catiares, les Traspies aient porté dans leur nom ce qui faisait, aux yeux des Scythes, la spécificité de leur fonction.

La seule activité de ces éleveurs qu'Hérodote décrive réellement est la traite des juments et la préparation, à partir de leur lait, de «la boisson habituelle» des Scythes. Il est évident que la fonction de ces populations ne pouvait pas se limiter à cette procédure; elles devaient forcément assumer d'autres tâches, telles que l'élevage proprement dit des chevaux de selle, la production des ovins et des bovins etc... Pourtant la lecture d'Hérodote nous incite à penser que si la préparation des laitages ne constituait pas l'essentiel de leurs activités, elle n'en était pas moins, à ses yeux comme aux leurs, une activité essentielle. Essentielle parce qu'incontestablement liée à un contexte cultuel primordial compte tenu de la place considérable dévolue au cheval dans la religion des Scythes, ce dont témoignent éloquemment leurs sépultures et leur iconographie. N'est-on pas alors en droit d'induire que les éleveurs, dans le monde scythe, étaient considérés avant tout comme des producteurs de laitage de jument? C'est ce que confirment les très rares informations préhérodotéennes que le monde grec nous ait transmises sur les nomades du Nord. Homère (Iliade, XIII, 6) les nomme Hippèmolgues (ἵππημολγοι), c'est-àdire «trayeurs de jugements, producteurs de lait de jument» et aussi Galactophages (γαλακτοφάγοι), soit «consommateurs de laitages». Il est intéressant de noter qu'Homère n'utilise, à leur propos, que l'ethnonyme de «Cimmériens» et ignore totalement celui de «Scythes»: en effet, descendants d'Arpoxais, les Traspies ne sont pas des Scythes, ils ne le sont devenus que du fait de leur soumission à Kolaxais-Skythès. Le caractère cimmérien des Hippèmolgues est encore explicitement souligné par l'hymne «A Artémis» de Callimaque¹³; et si, de son côté, Hésiode les avait déjà nommés «Scythes»¹⁴,

 $^{^{13}}$ Cf. v. 253-254: «ἐπὶ δἐ στρατὸν ἱππημολγῶν ἤγαγε κιμμερίων...».

¹⁴ Cf. Oxyrrh. Papyri, vol. 11, Lourdres, 1915, p. 48.

cela n'était pas moins exact car, depuis l'invasion des Scolotes au sens strict, ils (ou, tout au moins, ceux d'entre eux qui n'avaient pas fui) n'étaient plus que des ex-cimmériens, fondus et assujettis aux Scythes, leurs frères de race. Du point de vue archéologique, les Cimmériens se rattachent à la grande culture du Koban, dont le foyer se situait au Nord du Caucase (tombes royales de Maïkop) et qui, au début du premier millénaire englobait le Sud de l'actuelle Russie et une bonne portion de l'Europe orientale. L'étude des rites funéraires qui relèvent de cette culture fait bien ressortir ce qui a dû constituer l'essentiel de son orientation idéologique: l'exaltation de la fonction guerrière associée à un culte particulièrement prononcé pour le cheval.

Les Grecs bien informés appelaient hippakè (iππάκη) le laitage spécifique obtenu selon la procédure décrite par Hérodote (IV,2). Il s'agit vraisemblablement, en l'occurence, du kumys, cette boisson légèrement alcoolisée à base de lait de jument fermenté, encore en usage dans certaines régions du Caucase et de l'Asie Centrale soviétique. Le dictionnaire de Dal', qui le définit comme «le breuvage préféré des tribus nomades» 15 de géographique, souligne la nécessité cette aire d'un particulièrement énergique pour sa préparation, ce qui correspond bien à la procédure décrite par Hérodote. Pour apprécier la véritable signification et toute l'importance qu'avait l'hippakè pour les Scythes, il faut se rappeler que, dans l'univers religieux des Indo-iraniens le lait aigre (ou le caillé) iouait un rôle primordial. Considéré comme la quintessence du lait, il était en effet un substitut du soma-haoma (tout suc et toute essence relèvent en fait de ce dernier). Aussi le lait aigre faisait-il fonction de succédané de la boisson sacrée, à l'usage de la classe des guerriers, car ces derniers n'étaient - normalement - pas habilités à consommer ladite boisson sous sa forme authentique¹⁶.

Des observations qui précèdent il ressort que, si les Traspies, issus d'Arpoxais, représentent bien les éleveurs, ils devraient pouvoir, à ce titre, s'identifier aux producteurs de laitages de jument décrits par Hérodote ainsi qu'aux Hippèmolgues et aux Galactophages d'Homère. Le caractère moins exclusif et limitatif de ce dernier terme permet de supposer d'ailleurs que l'alimentation cultuelle des Scythes pouvait ne pas reposer uniquement sur le lait de jument mais comprendre aussi d'autres variétés de lait. Une chose est sûre, néanmoins, c'est que le lait aigre revêtait à leurs yeux une importance si grande qu'il n'est pas déraisonnable d'admettre que sa

¹⁵ Tolkovyj slovar' živago velikoruskago jazyka (s.v.).

¹⁶ Cf. J.C. Heesterman, The ancient Indian royal consecration, 's-Gravenhage, 1957, p.183.

production pouvait être considérée comme la fonction essentielle des éleveurs et que, en conséquence, le nom de ceux-ci devait exprimer la spécificité de cette fonction, à l'instar de ses équivalents grecs. Quelle qu'ait été d'ailleurs l'origine de leur lait aigre rituel – qu'on la suppose exclusivement équine ou non – il n'y avait en tout cas aucune raison pour que le nom du cheval figurât dans leur désignation: s'ils n'utilisaient que le lait de jument, ils ne devaient pas l'appeller «lait de jument», de même qu'il n'est pas coutumier aux consommateurs de lait de vache que sont traditionnellement la majorité des Européens de préciser la provenance bovine du produit dont ils se nourrissent.

Cela pris en considération, il serait profondément logique que le nom des Traspies signifiât «producteurs de lait fermenté».

Le trésor lexical des langues d'ascendance sace nous montre que c'est exactement là son sens. En iškašmi (et ce mot contient l'ethnonyme des Saka), tröšp signifie «lait aigre»; les correspondants waxi et yidgha respectivement t'rəšp et trlšp - veulent dire seulement conformément au sens de leurs équivalents pehlevi (trufs) et parthe (tryfs) La phonologie comparative des langues pamiro-iraniennes n'exclut pas la possibilité de reconstruire une forme sace originelle telle que *trašp(a). La confrontation sémantique de la variante iškašmi avec les équivalents cités prouve que l'acception originelle du mot n'était pas «lait aigre» mais simplement «aigre, acide». Cette considération, de même que l'examen attentif de la forme transmise par Hérodote - lequel faisait preuve, on a pu le mesurer, d'une étonnante maîtrise dans la restitution des mots scythes -, engagent à conclure que le nom des Traspies (figurant sous cet aspect dans le texte grec, en fonction de nominatif pluriel) contient un autre élément, qui doit à la fois rendre compte de sa désinence spécifique et véhiculer d'une façon ou d'une autre l'acception de «lait». Cet élément, on peut le trouver dans toutes les langues issues ou parentes du sace originel: l'iškašmi půy, le sanglechi pōi, le waxi pāi, le yidgha pōya, paya, signifient tous «lait aigre, caillé», en face du pașto paī qui, comme l'avestique payah-, veut dire simplement «lait» (de même que le v.i. páyas-). Cette légère divergence sémantique exprime manifestement un fait historique: la notion de lait aigre, chez les Saces, s'est confondue avec celle de lait, ce qui confirme le rôle primordial reconnu plus haut au lait aigre dans le monde des Scythes. Il n'en demeure pas moins évident que le sens initial du mot était bien «lait».

Ainsi compris, le nom hérodotéen des Traspies peut être considéré comme la fidèle restitution d'une forme scythique proche de *trašppəya(?)-. La présence du s final dans la restitution grecque est difficile à expliquer mais ne doit pas pour autant être passée sous silence car elle correspond sans doute à

une particularité de la langue des Scytho-Saces¹⁷. Quant au sens de cette forme reconstruite, il est parfaitement clair et satisfaisant: «producteur de lait aigre»; fait remarquable, on peut lui prêter aussi l'acception de «ayant le lait aigre pour boisson»: autrement dit, elle a pu servir de prototype aussi bien au nom des Hippèmolgues qu'à celui des Galactophages, et cela d'autant plus que l'avestique nous prouve qu'il existait en vieil iranien deux formes parallèles et homophones: payah- (substan tif neutre) et payah- (adjectif) «produisant du lait».

Avant de quitter les Traspies, il convient de procéder à un dernier rapprochement, particulièrement significatif: l'équivalent avestique de l'appellation du «lait aigre» qui sert de base à leur nom est tūirya payā «caillé, lait aigre» l'adjectif utilisé ici est rigoureusement le même que celui qui dérive de l'appellation usuelle des nomades iraniens du Nord (Saces, Scythes et Cimmériens) dans l'Avesta: tūirya- «relatif aux Tura, touranien, scythique». Compte tenu de ce que nous savons sur les Traspies, et les Scythes en général, il semble légitime de considérer que le sens originel de l'expression avestique était bien «lait touranien, lait des Scythes». C'est là une conclusion lourde de conséquences car le nom grec du fromage (τυρός) est indissociable d'une variante de l'appellation avestique mentionnée: tūray- «caillé, lait caséifié». Ne doit-on pas admettre, dans ces conditions, que ce terme grec et, avec lui, par bou-turos (ou bou-turon «caillé de vache») et (latin) butyrum interposés, notre «beurre» remontent aux Scythes et à l'activité essentielle de leurs producteurs de lait fermenté, les Traspies?

Les résultats de l'analyse du nom des Catiares et des Traspies nous permettent de tirer deux leçons. La première concerne la très grande fiabilité des informations fournies par Hérodote: non seulement il fait preuve d'une remarquable exactitude dans ses transcriptions phonétiques mais il respecte aussi de façon scrupuleuse, dans sa relation de la légende des origines, l'ordre hiérarchique établi traditionnellement dans le monde iranien entre les laboureurs et les éleveurs, de même qu'entre la charrue et le joug. La seconde leçon n'est pas moins importante: nous voyons en effet se dessiner l'amorce

¹⁷ Le nominatif pluriel de l'avestique payah- est $payanh\bar{o}$: en face de la finale $-\bar{o}$ avestique (issue de -ah), le sogdien a -i; on peut supposer qu'il en était de même dans la langue (très voisine) des Saces. Il en résulte une forme théorique *payanhi > payanhi (en face du sanskrit payanhi) dont le segment terminal -ahi pourrait avoir subi le même traitement que le sogdien 'yš (iš < i½ < a½i < ahi) «tu es» (Cf. I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian, Oxford, 1954, 401, 402, 405 et 432): le prototype recherché aurait été alors *traspay(a)iš (ou *traspay(a)iχ).

¹⁸ Cf. Avesta, Nirangistan, § 67.

d'une corrélation entre les dénominations des catégories sociales citées par la légende des origines et les objets symboliques censés leur correspondre. S'agit-il d'une convergence isolée? N'est-ce pas là plutôt la première manifestation d'une correspondance systématique? Si tel était le cas, il devrait apparaître que les noms d'Arpoxais et de Gelônos, qui relèvent de la deuxième ligne de notre tableau, sont sémantiquement liés soit à la charrue, soit au joug, soit aux deux à la fois.

Le premier membre du nom d'Arpoxais présente une grande parenté phonétique avec certaines formes d'un verbe vieil-indien: arpáyati «il fixe, il met dans ou sur», arpita «mis dans ou sur, fixé». Il se trouve que le verbe dont dérivent ces formes est l'un des plus prestigieux de l'Inde antique: r- «fixer, mettre sur»; c'est de lui, en effet, que procède l'appellation de la fameuse notion du rta «ordre, règle droit». Les répliques avestiques de ce verbe sont d'une part araiti «il fixe dans», d'autre part le thème rap- «constituer un support solide, former appui, servir fidèlement», dont procèdent notamment rafənah- «support» et l'adjectif rapaka- «constituant un support solide, servant fidèlement». La deuxième acception de ce dernier, qui reflète exactement le champ sémantique du verbe, est très intéressante car la notion de service est bien proche de celle de servitude, or on se rappelle qu'Hérodote dit expressément que les Scythes agriculteurs étaient considérés comme des esclaves par les Scythes royaux, et les Scythes agriculteurs, nous le savons avec certitude, n'étaient autres que les descendants d'Arpoxais: nous avons donc là la virtualité d'une relation sémantique entre le nom de ce dernier et la notion de service-servitude caractéristique de la situation de ses «descendants»; c'est une plate-forme apparemment fiable qu'il n'est pas déraisonnable de prendre pour base pour la poursuite de notre examen.

Une question se pose à présent: le lien apparu, dans le champ sémantique des verbes cités plus haut, entre les notions de fixation, de support, d'ordre (cosmique: rta) et de service fidèle est-il fortuit ou exprime-t-il, au contraire, la logique interne d'un système de pensée bien défini, voire d'une idéologie rigoureuse. En admettant que cette deuxième hypothèse soit la bonne, il est certain que le même type d'enchaînements sémantiques devrait se retrouver dans toute famille lexicale articulée autour d'un thème verbal synonyme du vieil-indien r- mentionné ci-dessus. C'est le cas de dhr- et de ses dérivés, dont fait partie un mot tout aussi prestigieux que rta- et de même valeur sémantique que lui: dharma «ordre, loi, droit». Ce parallélisme est si significatif qu'il peut se révéler instructif de confronter les champs sémantiques des familles lexicales issues respectivement des vieil-indiens r- et dhr- et de l'avestique rap-. Soit le tableau suivant:

vie	1	-1	nd	ien

DHR-

R-(ARP-)

vieil-iranien (av. AR- (RAP-)

dhṛ- «tenir, soutenir fixer sur ou dans, supporter» (pass.)	r-1) «fixer sur ou dans»	ar- 1) «fixer dans»
«être porté» dhṛṭa– «porté, maintenu»	arpita «fixé»	rap- «constituer un support solide», «servir fidèle-
		ment»
dharma- «ordre, loi»	rta- «ordre, règle-»	aša- (<*arəta, v.p. arta- «loi, droiture»
	rtāvan- «juste, saint»	ašavan- «juste, saint»
		ratav- «juge, maître»
dhara-, dhāra- «qui porte,		rapaka- «constituant un sup-
supporté, soutient»		
supporte, soutient//		port solide, servant fidè-
n 200 12	aratí- «serviteur»	lement»
dharaṇa- dhāraṇa- «qui tient, porte»	rātáy– «serviable» 18bis	rātay- «serviteur, service»
dhāraņa- «fait de tenir, de	arpaṇa- «fait de fixer, de	rafənah- «support, soutien»
supporter»	mettre sur»	(vieil-iranien ou sace)
dhur- «joug»	moure sur	
	- 2) (b-t') (-1 :)	*arpa- = x
	r- 2) (archati) «échoir à, obtenir»	ar- 2) «allouer»
		aši- «lot, récompense»
	rtu- «temps, période, saison,	
	ordre»	Market Market Ball Transcript

L'examen de ce tableau autorise trois conclusions. Tout d'abord, la concordance sémantique du védique arpaṇa- et de l'avestique rafonah- est déjà en soi une preuve suffisante de la parenté étymologique qui unit ces deux formes phonétiquement si proches. D'autre part, la confrontation des vieil-indiens rtāvan-, rtu- et de l'avestique ratav- (dans ses deux acceptions) montre bien que la réplique vieil-iranienne de la base védique rt- n'était pas seulement art- (*arta- > aša-), mais aussi rat-. Il est donc parfaitement légitime de considérer l'avestique rap- comme la variante d'une base vieil-iranienne *arp-correspondant au thème védique arp-. Enfin, la présence ici du nom du joug n'est pas surprenante car elle est sémantiquement justifiée: le lien qui l'unit aux autres acceptions du verbe est la notion de support, de fixation, d'assujettissement (au propre et au figuré); la liaison entre les deux sens du verbe avestique rap- devient du même coup évidente: le joug exprime le

¹⁸bis Cf. Bartholomae, AIW, 1519.

support et la subordination. L'inconnue, parmi tout les mots rapprochés ici, c'est *arpa-. La logique interne du système proposé voudrait qu'il se rattache d'une façon ou d'une autre à la notion de joug et, plus précisément à «la partie du joug qui repose sur le cou de l'animal» car tel est le sens exact de dhur-. Dans ces conditions, il est certain que tout indice qui tendrait à confirmer cette présomption, qui n'a encore que la valeur d'une pétition de principe, pèserait d'un poids tel qu'il ferait pencher la balance dans le sens de la certitude.

L'ossète a conservé quelques mots qui remontent au thème arp/rap. A la première de ces deux variantes se rattachent, avec un sens conforme à celui du vieil-indien arpáyati (il introduit, il fixe), les trois termes suivants: ærvgænen «verrou» (<*ærf kænyn «verrouiller» 19) et arvan «crampon servant à fixer la jante sur la roue»20; ces deux mots reflètent le sens général du prototype indoiranien (fixer sur, introduire), mais la signification du troisième, (digor) ærvæzæg «boucle, nœud coulant» concerne plus directement notre propos; les contextes dans lesquels il est employé font apparaître une relation quasi systématique au cou: ce n'est pas un hasard puisque le deuxième membre de ce mot (pour lequel V.I. Abaev ne propose pas d'explication) se laisse rapprocher, et semble même inséparable, de wæzæg «partie du cou du bœuf sur laquelle repose le joug». Cette dernière forme remonte visiblement à un vieil-iranien attesté par l'avestique vāza- qui, comme son équivalent sanskrit vāha-, signifie «qui tire, qui assure la traction, animal de trait». Le prototype *vāzaka s'est simplement spécialisé dans le sens de «partie assurant la traction» Ærvæzæg est issu de *ærf-wæzæg, aboutissement d'un *arpa-vāzaka originel auquel il est légitime de prêter la valeur sémantique de «lien de la partie assurant la traction ou le port de l'arpa», dont dérive l'acception de «nœud coulant» restée attachée à ærvæzæg. Le sens exact d'arpa découle alors tout naturellement de la confrontation de *arpa-vāza- (nécessairement présupposé par *arpa-vāzaka et ærvæzæg) et du vieil-indien dhūrvaha- «animal de trait, ou plutôt de joug». Il apparaît ainsi qu'arpa signifie bien «joug»: il est même l'exact synonyme de dhur-, conformément aux données du tableau précédent.

La signification rituelle du joug et plus précisément de la partie du joug qui repose sur l'encolure des bœufs, est primordiale. Le *Satapatha Brāhmaṇa* (5.2.3), qui appelle cette partie «épaules du joug» précise qu'elle appartient à Agni²¹ et qu'elle est la première pièce de l'attelage qui doit être touchée par le

¹⁹ Cf. V.I. Abaev, IĖSOs. Jaz., I, Moscou-Leningrad 1958 (s.v.).

²⁰ Compte tenu de l'extraordinaire importance du symbole de la roue dans le monde indo-iranien, il serait une erreur de ravaler ce «crampon» au niveau de la simple quincaillerie quotidienne.

²¹ Cf. Le Véda, II, Paris 1967, p. 605.

prêtre lors de certaines procédures cultuelles²². On doit donc conclure à une priorité essentielle du joug, notamment vis-à-vis de la charrue, ce qui paraît normal puisque la mise en œuvre de cette dernière ne peut intervenir qu'après et moyennant la mise au joug des animaux de trait; le joug peut être et est d'ailleurs utilisé indépendamment de la charrue, pour tirer notamment les chariots rituels ou le char royal. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que le nom d'Arpoxais, dont sont issus les «gens de la charrue» (Catiares) aussi bien que les éleveurs (Traspies), fasse référence au seul joug.

Si l'analyse précédente a fait apparaître un lien étymologique entre dhuret dharma- de même qu'entre *arpa- et rta- aša- (arta-), ce n'est rien moins qu'un hasard: la mise au joug, dans l'univers indo-iranien, est une opération de portée véritablement cosmique; il y va bien alors de l'ordre du monde luimême. Cet état de choses tient en fait à l'essence même du pouvoir royal: celui-ci ne détient sa force effective que grâce à la faculté qu'il a de canaliser à son profit l'énergie du bétail. C'est en effet ce qui ressort de la description de la consécration royale, donnée par le Satapatha Brāhmaṇa (5.2.3): le roi, identifié à Indra, conduisait son char vers un troupeau d'au moins cent vaches, placé au Nord de l'Offertoire, l'un des trois feux de l'aire sacrificielle:

«Ensuite, explique le Commentaire, il touche une vache de la pointe de son arc, en disant:

«Ensemble!

grâce à la force d'Indra!

En effet, la force d'Indra, c'est la vigueur, c'est le bétail: ainsi grâce à l'énergie, grâce à la vigueur, il s'approprie le bétail. Il ajoute:

«Je les surpasse en force! Je m'empare d'elles!» 23»

L'organe par lequel le pouvoir royal dompte la force cosmique résidant dans le bétail est ici l'arc mais nous allons voir dans un instant qu'il est aussi et ce, tout spécialement, le joug, qui capte ladite force à l'encolure des bœufs.

Pour ce qui est de l'arc, il était tout à fait logique que le roi dût l'utiliser pour toucher l'une des vaches au cours de cette cérémonie de consécration, puisqu'il était assimilé à Indra, dont l'arc est le symbole:

«L'colyte tend l'arc en disant:

Tu es ce par quoi Indra tua Vrtra!

L'arc, en effet, est ce par quoi Indra tua Vrtra, et le Sacrifiant, c'est Indra. Ainsi le roi est-il Indra de deux façons, à la fois en tant que noble et en tant que Sacrifiant. L'Acolyte frotte ensuite les deux extrémités de l'arc en disant:

²² Cf. G. Dumézil, Romans de Scythie et d'alentour, Paris 1978, p. 177.

²³ Cf. Le Véda, Paris 1967, pp. 604-605.

Tu appartiens à Mitra! Tu appartiens à Varuna!

L'Acolyte donne ensuite l'arc au roi en disant:

Puisse-t-il tuer Vrtra grâce à lui!24»

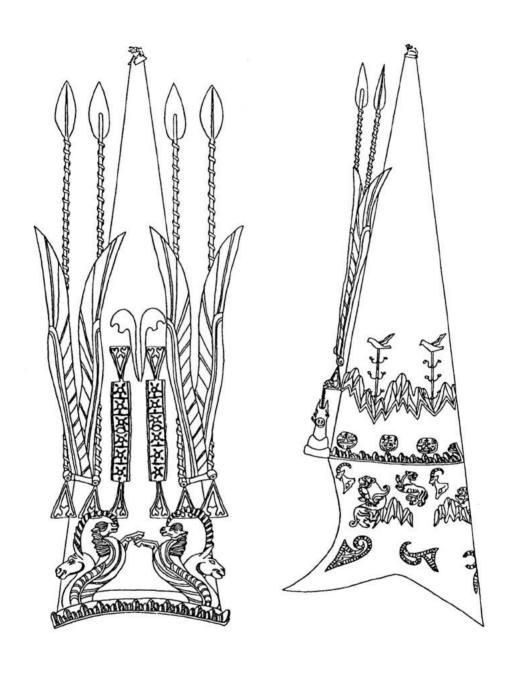
La signification symbolique de ce rite est aussi complexe que capitale. Elle découle d'une identification qui est assurément l'un des fondements de la mythologie indo-iranienne et commande, à ce titre, l'intelligence du mythe central du meurtre de Vṛtra et de la libération des eaux prisonnières: l'assimilation de la vache (du bovin) à la pluie, c'est-à-dire à la notion de fécondité au sens large (végétale et animale, mais aussi humaine). Et c'est justement parce que le roi a pour fonction essentielle d'assurer la fertilité, source et condition de toute prospérité, qu'il est identifié au dieu meurtrier de Vṛtra (Vṛtrahan-/Vərəθrayna-), c'est-à-dire, dans le rituel de la consécration royale indienne, nous le voyons ici, à Indra. Assurer la fécondité, c'est libérer les eaux fécondantes (ce sont elles qui contiennent les germes divins de toute végétation et de toute génération animale et humaine), c'est donc amener la pluie: aussi le Denkart désigne-t-il le souverain comme un faiseur de pluie (vārān-kartār)²⁵.

Il se trouve que, comme l'arc dont se sert le roi pour exercer son autorité sur les vaches, le joug est indissociable de l'évocation rituelle de la maîtrise des eaux. En effet, le cycle du cérémonial de l'onction royale, tel que le décrit le Yajur Veda Blanc, se termine par une procédure appelée pravujām havīmsi, c'est-à-dire «offrandes de la mise au joug». Il s'agit de douze offrandes de gâteaux ou de bouillie, qui doivent être pratiquées chacune à un endroit différent de l'aire sacrificielle: les douze stations correspondantes, situées à un jet de massue (samyā-) les unes des autres, sont réparties en deux séries de six. La première série doit être parcourue par le roi, sur un chariot attelé de deux bœufs, en direction de l'Est, la deuxième, dans les mêmes conditions, en direction de l'Ouest. Le Satapatha Brāhmana (5,5,2, 1.3.4) révèle le sens profond de ce rite: «L'oint (le roi) met au joug les mois (rtu-): ainsi mis au joug, les mois l'emmènent; il met au joug les six (premiers) mois; une fois au joug, ils le tirent vers l'Est, vers la saison des pluies». Quant aux six autres mois, mis au joug par la seconde série d'offrandes, ils ramènent le roi à son point de départ²⁶.

²⁴ *Ibid.*, p. 592.

²⁵ Cf. G. Widengren, Les Religions de l'Iran, Paris, 1968, p. 350, et Iranische Geisteswelt, Baden-Baden 1961, p. 210.

²⁶ Cf. J.C. Heesterman, The ancient Indian royal consecration, 's-Gravenhage, 1957, p. 210.



Ornement de tete de l'«homme aux habits d'or» du kourgane d'Issyk, d'apres la reconstruction de K. A. Akišev («Kurgan Issyk», Moscou, 1978).

Par l'intermédiaire du joug, le roi, qui est pleinement identifié à Vṛtrahan (Indra), assure l'accomplissement du cycle annuel et la régénération du monde: cette régénération n'est possible que par la pluie. Mais la pluie, nous l'avons vu, dans le monde indo-iranien, est évidemment bien autre chose que le banal phénomène météorologique auquel nous donnons ce nom; réceptacle de la semence divine, elle est la source et la condition de toute fécondité.

Le joug est ainsi l'organe par lequel le roi-dieu commande le déroulement du cycle annuel (rtu-); sous cet éclairage, la relation étymologique apparue plus haut entre l'appellation du joug et celle de l'ordre du monde (et même du cycle des saisons) prend toute sa valeur: la notion de juste cycle (rtu-) étant indissociable de celle d'ordre cosmique (rta-), il est logique que le joug, organe de régulation du premier, soit aussi lié par son origine au second. C'est là une nouvelle preuve du bien-fondé de notre conclusion relative au sens qui doit être attaché à *arpa. Il s'agit là d'une relation si fondamentale qu'on la retrouve même chez les Slaves: le vieux-slave jarbmb (russe jarmo) remonte à un slave commun *arbmb «joug» qui trahit rigoureusement la même origine que rtalarta (aša) et, bien sûr, *arpa²⁷.

Nous pouvons à présent rapprocher ce que nous savons de la cérémonie royale de la mise au joug d'un détail non négligeable de la mitre de l'«homme aux habits d'or». Celle-ci comporte en effet un groupe d'éléments d'aspect mystérieux, dont il n'a pas encore été parlé. Il s'agit d'une part de deux séries de six figures ressemblant à des étoiles, disposées en ligne verticale sur la partie frontale de l'objet et, d'autre part, de huit plaquettes triangulaires représentant une sorte de fourche dont les deux branches seraient reliées entre elles par une attache semi-circulaire en sa partie médiane. Même considérées indépendamment de ladite cérémonie, les étoiles indiquent par leur nombre qu'il doit s'agir d'une figuration des douze mois de l'année; ce qui incite à conclure que ces étoiles n'en sont pas: ce sont visiblement les différentes stations du cycle solaire qui sont représentées ici, et leur division en deux séries de six en est une confirmation; ces dernières symbolisent manifestement les deux grandes saisons délimitées par les solstices. Mais le fait que sur le skuδa d'Issyk ces deux séries de six soleils soient disposées en ligne constitue un indice très solide de la relation qui doit rattacher la figure ainsi représentée au rite de la «mise au joug». L'opération désignée par ce nom a pour sens d'amener le roi à passer successivement devant les six stations orientées d'Ouest en Est, puis devant les six autres, en sens contraire, c'est-à-dire, on s'en souvient, à atteler les six premiers mois de l'année afin qu'ils le transportent vers la saison des pluies qu'il ramènera

²⁷ Cf. M. Vasmer, Russisches Etymologisches Wörterbuch (s.v.).

ainsi avec les six derniers mois. Compte tenu de ce qui a été dit de la signification capitale de cette opération, dont dépendent la fertilité et la prospérité du royaume, il est aisé de comprendre la raison d'être d'une telle ornementation sur le skuδa: celui-ci nous est apparu, en effet, comme la matérialisation du xvarenah-; à condition de ne pas oublier que la réplique iranienne d'Indra Vrtrahan est Vərəθrayna, on peut mesurer à quel point le rite de la mise au joug et sa représentation sur le skuδa d'Issyk sont indissociables de cette notion de xvarənah-: les ailes représentées sur ce dernier figurent on l'a vu, l'oiseau Varəγna, assimilé précisément audit xvarenah-. Or le Yašt 14 de l'Avesta précise bien que le même oiseau est une incarnation de Vərəθrayna, au même titre d'ailleurs que le bélier «aux cornes courbées vers le bas», c'est-à-dire exactement l'animal qui se trouve placé au sommet de l'ornement de tête royal. La convergence remarquée ici entre Indra, Vərəθrayna et le xvarənah- devient parfaite à la lumière de la Bāskalamantra Upanisad: on y voit Indra, mué en bélier, ravir au ciel un vénérable sage à qui il révèle son essence authentique:

«Comme tu as fait preuve de zèle, multiplement, pour moi jadis, je me suis changé en bélier pour ton bonheur. Tu es parvenu au chemin de la Loi pour ton bien-être. Accède donc à ma véritable nature unique»²⁸.

Il parle également de son parcours céleste:

«C'est moi qui, allant avec un char qui ne retombe pas et dont la jante a deux fois six rais, possède une seule roue. C'est moi qui, brillant de jour en jour, florissant dans mon corps, porte l'ambroisie.

Purifiant partout les quartiers du ciel, les points intermédiaires et secondaires, c'est moi qui entoure le monde. Je dépose dans la matrice de la terre toutes les herbes grâce auxquelles les créatures adorantes peuvent satisfaire le monde... »²⁹

II n'est pas difficile de reconnaître ici le prototype du circuit accompli par le roi lors de la célébration du rite de la «mise au joug»: nous retrouvons même la division en deux séries de six mois, présentées comme l'ensemble des rayons de la roue unique symbolisant l'ordre cosmique en même temps que le cycle annuel: c'est-à-dire à la fois le *rta*- et le *rtu*; est-il étonnant, dans ces conditions, que l'appellation des rayons (ara-) soit liée étymologiquement à ces deux noms, de même que l'attache qui fixe la jante des Ossètes (ravan), de même, bien sûr, que le joug des Scythes (*arpa-) ou des Slaves (*arьmo), ce

²⁸ Cf. Le Veda, II, Paris 1967, p. 704.

²⁹ *Ibidem*, p. 703. C'est bien un voyage céleste analogue qu'effectue le roi lors des cérémonies de la «mise au joug». Le Taittirīya Brāhmaṇa le dit d'ailleurs expressément «il met au joug les deux extrémités de l'année, cela lui sert à atteindre le ciel» (I, 8, 4, 4).

support essentiel sans lequel le char du dieu-roi ne pourrait être attelé ni l'univers régénéré? La notion de la régénération du monde et de la fécondation de la terre («je dépose dans la matrice de la terre toutes les herbes») est, nous l'avons vu, indissolublement liée au vainqueur de Vṛtra et au xvarənah-, figuré par le bélier. La valeur symbolique de ce bélier qui domine la mitre de «l'homme aux habits d'or» est donc absolument indiscutable: on en trouverait, s'il en était encore besoin, une preuve irréfragable dans ce passage du Kār Nāmak: «Comme Ardašīr fuyait devant la poursuite d'Ardavān, le dernier des rois parthes, un beau bélier sauvage courut à la suite d'Ardavār, l'atteignit et monta en croupe derrière lui: Ardavān comprit par là que le Farr royal l'avait abandonné et était passé à son rival» 30.

On se souvient que les deux séries de six soleils qui ornent la partie frontale du skuδa d'Issyk sont rattachées, sur chacune de leurs extrémités, à deux des objets de forme triangulaire décrits précédemment. Si le but de l'opération rituelle figurée par cet ensemble décoratif est d'atteler chaque semestre au char royal, lesdits objets triangulaires doivent nécessairement se trouver en rapport avec la mise au joug ainsi effectuée. Le Yajur Veda Blanc nous fournit sur ce point une information précieuse: les bœufs qui tirent le chariot durant la cérémonie, et qui sont offerts comme honoraires aux officiants (daksinā), doivent, selon cette version du rituel, être au nombre de deux par série de six stations, c'est-à-dire par semestre. Sur le skuδa, chaque série de six soleils est attelée, de part et d'autre, de deux des figures triangulaires décrites. On peut en conclure que chacune de ces figures correspond à un bœuf. Et dans la mesure où nous savons qu'elles sont nécessairement en relation avec le joug, il apparaît que, selon toute probabilité, il s'agit en l'occurence précisément de la «partie du joug qui repose sur l'encolure de de l'animal», c'est-à-dire d'un collier constitué d'une fourche entre les branches de laquelle devait être introduite la tête de la bête de trait, son cou étant ensuite serré par l'attache qui relie lesdites branches. Ce qui se trouve vraisemblablement représenté ici, c'est donc une variété de ces fameux «bois de joug» désignés par l'Avesta dans l'expression yuyō.səmi- dont il a déjà été parlé. Dans l'ignorance où nous sommes de l'aspect que pouvait avoir l'ensemble constitué par le joug proprement dit et ses «bois», il nous est évidemment difficile d'imaginer comment les seconds étaient assujettis au premier. Nous les voyons cependant figurer par paires au-dessous des deux couples de flèches qui flanquent l'ornement de tête: ils sont fixés à la base d'une barre transversale dont la face supérieure sert de support aux flèches. N'y aurait-il pas alors ici l'expression d'un lien entre les colliers (les «bois») et

³⁰ Cf. J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, II, Paris 1960, p. 567.

les flèches? Un commun dénominateur qui ferait que le même support pourrait servir aux uns et aux autres?

Nous avons observé plus haut une convergence fonctionnelle entre l'arc et le joug, organes l'un et l'autre de la puissance royale. Cette convergence se vérifie sur le plan lexical: elle est inscrite depuis des temps immémoriaux dans le verbe vieil-indien *prayuj-* 1) «mettre au joug», 2) «décocher une flèche» – auquel se rattache précisément le nom du rite qui vient d'être évoqué (prayujām havīmṣi «offrandes de la mise au joug»), ainsi que, du côté iranien, l'appellation du joug en sanglechi (jəryag) et celle de la corde d'assujettissement du joug en yidgha (frāiyo ou fərayo).

On retrouve le même type de convergence lexicale entre le joug et l'arc dans un certain nombre de langues iraniennes. En avestique, le verbe θ angsignifie à la fois «tirer un char ou une charrue» et «bander un arc». De lui dérivent – ou étaient censées dériver³¹ – les formes jumelles θ anvar- et θ anvan- qui désignent l'arc; c'est là leur seul sens attesté en avestique. Dans cette acception, le prototype vieil-iranien de θ anvar- a abouti en pehlevi à sanwar, celui de θ anvan- à sambonak en waxi. Or il se trouve que, en face de cette désignation de l'arc, le même waxi a conservé une forme qui est l'aboutissement de la première variante du prototype (représentée par l'avestique θ anvar-): cette forme – $s \ni nv \ni r$ – désigne non pas l'arc, mais le ioug. G. Morgenstierne, dont l'exceptionnelle autorité scientifique n'est guère facile à circonvenir, postule, pour expliquer ce mot, la préexistence d'un virtuel *sami-bara («qui porte les chevilles du joug»). Les observations qui précèdent, de même que la valeur sémantique du verbe avestique et la texture phonétique de sənvər (en face du pehlevi sanwar) ne peuvent cependant laisser subsister aucun doute quant à son origine.

L'explication d'une telle ambivalence est fournie nous l'avons vu, par l'ornement de tête d'Issyk; elle est d'ailleurs logique: le commun dénominateur auquel s'y trouvent iconographiquement réduits l'arc et le joug peut être défini comme le «support de la force de traction». Et, dans les deux cas, nous nous trouvons ramenés à la notion de pouvoir royal et, en fin de compte, au binôme indo-iranien * Mitra-Varuna. Car si ces derniers se trouvent explicitement mis en parallèle, on s'en souvient, avec les deux moitiés du bois de l'arc au cours de la cérémonie de la consécration royale,

Que θ anvar- et θ anvan-, par ailleurs difficilement dissociables du vieil-indien dhanvan- «arc», aient été consciemment liés en avestique à θ ang-, c'est là un fait historique et linguistique incontestable. La question de savoir s'il résulte d'une authentique convergence étymologique ou d'un phénomène de contamination (cf. M. Mayrhofer, Kurzgef. Etym. Wb. des Altindischen, s.v.) est donc sans importance pour notre propos.

on peut affirmer avec une certitude quasi absolue qu'il en était rigoureusement de même pour «les épaules du joug», ainsi qu'on peut déjà le déduire d'un passage du Satapatha Brāhmaņa:

«Ayant fait avancer le char jusque sur l'autel, on l'attelle en récitant la formule que voici:

Je t'attelle selon les indications de Mitra et Varuna, les deux indicateurs!³²

En effet Mitra et Varuna sont *les deux bras* du souverain, et par ses deux bras, le souverain appartient à Mitra et Varuna...»³³

Mais c'est encore dans la description du rite de la «mise au joug» que se trouve la preuve incontestable du bien-fondé du parallèle proposé entre les «épaules du joug» et les deux dieux. Selon le Yajur Veda Noir, qui diffère légèrement, sur ce point, des données fournies par le Yajur Veda Blanc (et examinées plus haut), la dakṣiṇā (honoraires rituels) prévue pour la première série de six offrandes – accomplies au cours d'un déplacement vers l'Est – est représentée par le bœuf de droite, celui de gauche correspondant à la deuxième série et au mouvement de retour (vers l'Ouest)³⁴. La conclusion qui s'impose alors immédiatement à l'esprit est que le bœuf de droite, lié au mouvement vers l'Est, relève de Mitra, à qui ressortissent précisément la droite et l'est. Pour les raisons inverses, celui de gauche, associé à l'Ouest, appartient à Varuṇa. Il est clair que, dans ces conditions, les «épaules» du joug représentent, comme les deux moitiés de l'arc, les «bras du souverain»: Mitra et Varuna.

L'identification du joug et de l'arc, symbolisée aussi éloquemment qu'hermétiquement sur la mitre d'Issyk par l'unicité du support auquel sont attelés les couples formés d'une part par les bois de fixation et, d'autre part, par les flèches explique le remarquable laconisme avec lequel la visualisation synthétique de l'essence du pouvoir royal, s'y trouve réalisée: pour comprendre que ce support unique et binaire est la représentation du pouvoir royal, il faut bien mesurer tout son contenu sémantique; d'abord il est certain que ce qu'il figure à travers l'image associative des deux bras du joug et de ceux de l'arc, ce ne peut être que le binôme indo-iranien primitif * Mitra-Varuna, c'est-à-dire les deux bras du souverain; par ailleurs, les objets qui y sont assujettis correspondent très exactement à ceux qui, dans la légende des

³² IIFL 2, p. 540.

³³ Cf. Le Veda, II, Paris 1967, p. 603.

³⁴ Cf. J.C. Heesterman, Thé Ancient Royal Consecration..., p. 210.

origines des Scythes (selon la variante «orientale» de Quinte-Curce) représentent la classe des guerriers et celle des agriculteurs-éleveurs.

Curieusement, mais conformément à une logique profonde, il y a un rapport étroit entre la notion de «support» du pouvoir royal, telle qu'elle vient d'être définie à propos des bras du joug, et le lait aigri auquel les Traspies doivent leur nom. Le Satapatha Brāhmaṇa est explicite sur ce point :

«Devant le foyer dédié à Mitra-Varuna, on a déposé du lait aigri que l'on offrira à Mitra-Varuna. On fait se baisser vers ce lait les deux bras du souverain, en disant:

J'abaisse vers vous les bras d'Indra,

le dieu qui accomplit de puissantes actions!

Or le lait aigri, c'est l'essence du bétail, ainsi est-ce vers l'essence du bétail que l'on fait s'abaisser les bras du souverain. Et si le lait est dédié à Mitra-Varuna, c'est parce que Mitra-Varuna sont les deux bras du souverain...»

Les bras du souverain, qui s'abaissent ici vers l'essence du bétail, se retrouvent tout naturellement dans les «épaules du joug» qui dominent et captent la force des bœufs. C'est là un détail précieux, car il nous montre comment, en dépit des apparences, les Traspies, éleveurs et producteurs de lait aigri, sont en fait aussi directement concernés par le joug que les Catiares par la charrue. La cohérence du système reconstruit n'en apparaît qu'avec plus d'évidence.

Notre investigation nous a amenés à constater l'importance particulière attachée par la tradition iranienne au collier de fixation du joug. Cela n'est pas étonnant car il est clair que le point de jonction du joug et de l'encolure s'est vu reconnaître un rôle privilégié dès l'époque indo-iranienne, comme en témoigne le fait qu'il n'en est pas autrement dans la tradition religieuse la plus ancienne de l'Inde. De la bonne fixation du joug sur l'encolure du bétail dépend non seulement la prospérité du peuple, mais aussi, nous le savons, l'ordre du monde tout entier. C'est pourquoi la terminologie indo-iranienne désigne plus précisément les parties du joug qui assurent cette bonne fixation. C'est le cas, on l'a vu, du vieil-indien dhur-, c'est ce qu'exprime aussi l'avestique yugō.səmi- «joug avec ses bois de fixation». L'examen du vieilindien śamya- «cheville, bois de fixation», l'équivalent du səmi-avestique, fait apparaître la parenté de ces mots avec le verbe sam- dont le sens particulièrement éloquent - est «soumettre, assujettir, pacifier». Les pièces de bois ainsi désignées sont donc en fait des «chevilles d'assujettissement», au propre et au figuré: elles permettent non seulement d'assujettir physiquement

³⁵ Cf. Le Véda, II, Paris, 1967, p. 608.

l'encolure concernée, mais aussi et surtout d'assujettir et de soumettre l'énergie, de l'animal tout entier à l'autorité qui s'exprime dans le joug. Pour ce qui est des jougs encore en usage dans la zone du Pamir et de l'Hindū kūsh, ces chevilles, qui diffèrent des bois de joug représentés sur la mitre d'Issyk (lesquels représentent vraisemblablement une variété très ancienne de l'objet^{35bis}), sont situées de part et d'autre de l'emplacement de l'encolure du bœuf: l'assujettissement en tant que tel est réalisé par un lien de corde que le munji, par exemple, appelle sam-lasiko «lien du bois de joug» et le waxi, de façon tout à fait analogue sam-darč³⁶. Mais le même waxi (encore lui) a en outre sauvé de l'oubli un synonyme particulièrement précieux de ce terme: rlpk (transcription de Morgenstierne valant en fait rapk³⁷). Cette appellation peut être considérée comme l'aboutissement de la forme vieil-iranienne attestée dans l'avestique rapaka-«constituant un support solide, servant fidèlement», forme qui présente un champ sémantique particulièrement approprié pour exprimer les deux notions qui s'attachent au joug et au lien qui l'assujettit: les notions de fixation et de service, de soumission³⁸. Le prototype sace dont procède le mot waxi avait évidemment un sens beaucoup plus concret que la forme avestique; dans la mesure où il comporte un suffixe -ka, il peut être interprété comme un diminutif: c'est ce qui semble le plus satisfaisant pour l'esprit, car dans ce cas, on retombe sur un prototype *rapa- qu'il est légitime de tenir pour une variante d'*arpa, qui nous est apparu comme étant l'appellation scythique du joug; on est alors à même d'admettre que ce diminutif *rapa-ka (> rəpk) est à rapa- ce que le français bracelet est à bras,

³⁵bis Un type de collier de joug d'aspect très voisin existe encore de nos jours dans certaines régions du Caucase.

³⁶ Cf. A.L. Grjunberg-I. M. Steblin-Kamenskij, Vaxanskij jazyk, Moscou, 1976, p. 274.

³⁷ La graphie -I- de G. Morgenstierne correspond en réalité à un ∂ chez les autres lexicographes: cf. par ex. δIrs pour δərs «toison de chèvre ou de yack», dIrgå pour dərgó «entrée, véranda». C'est un détail important car ∂ est un aboutissement normal de a: cf. sənvər < *sanwar, tapàr < *təpár «hache».

³⁸ Du point de vue étymologique, *rapk* peut être rapproché de l'ossète *ravg* dont le sens abstrait («occasion favorable ou commode, possibilité») n'est qu'apparemment incompatible avec le sien. Le mot ossète est également issu du vieil-iranien *rapaka dans une acception conforme à l'un des sens du vieil-indien *r*- (et donc aussi, comme on est en droit de le supposer, du vieil-iranien rap-/*arp-) : «échoir à, obtenir» (archati). Dans le sens concret de «fixation» l'ossète (digor) a conservé un mot de même origine: rævæjnæ «grosse corde de chanvre, assez longue pour assujettir la charge d'un chariot» (cf. V. I. Abaev, *IÉSOsJaz*, II, s.v.). Il remonte à rapana- (avestique (g.) rafənah- «support ferme») qui se laisse aisément rapprocher du vieil-indien arpaṇa- «fait de fixer».

ou corselet à corps: il résulte d'un glissement sémantique tout à fait classique (joug > lien jugulaire du joug).

Le problème de l'origine du nom d'Arpoxais ayant retenu suffisamment notre attention, il semble opportun de passer à l'examen de celui de Gelônos, le dernier élément de la deuxième ligne de notre tableau synoptique dont il n'ait pas encore été question. La rigueur du système onomastique qui s'est révélé à nous jusqu'à présent nous engage à penser que même s'il n'était pas possible de trouver la clé de ce nom, il faudrait néanmoins considérer qu'il est lié de quelque façon au symbole du joug; une relation à celui de la charrue n'est certes pas à exclure, mais il faut reconnaître qu'elle est beaucoup moins vraisemblable compte tenu, d'une part, de la prééminence reconnue au joug et, d'autre part, de la valeur sémantique d'ores et déjà admise pour le premier membre du nom d'Arpoxais.

Eu égard au rôle primordial dévolu au couple joug-encolure dans le monde indo-iranien, il n'est pas sans intérêt pour nous à présent d'interroger une appellation du cou qui se retrouve dans bon nombre de langues iraniennes, pour voir s'il ne serait pas possible éventuellement de la mettre en relation avec le symbole majeur dont il vient d'être parlé. Il s'agit d'un prototype *garda- dont procèdent le pehlevi (et le persan) gardan, le sogdien $\gamma r \delta'$ ($\gamma a r \delta \bar{a}$) ou $\gamma r \delta' k$ ($\gamma a r \delta \bar{a}$), ainsi qu'une série de formes pamiro-iraniennes, telles que le waxi $g \partial r \delta a n$, le sanglechi gardan, l'iškašmi gurduk etc. (qui sont d'ailleurs des emprunts plus ou moins anciens au persan, comme l'a montré G. Morgenstierne).

Il se trouve que le prototype *garda- mentionné coïncide parfaitement, du point de vue phonétique, avec un mot vieux-perse *garda-«serviteur», qui nous est parvenu d'ailleurs par des voies détournées, mais dont le sens est parfaitement établi. S'agit-il là d'une homophonie fortuite? Les considérations qui précèdent doivent nous inciter à penser que ce ne saurait être le cas. Il est donc particulièrement intéressant d'examiner ces mots de près. Quel dénominateur commun peut-il y avoir entre la notion de serviteur ou d'esclave et celle de cou? Précisément la corrélation qui vient d'être établie entre le joug et l'encolure³⁹. Si le serviteur est tel parce que porteur du lien jugulaire, c'est bien parce que, par définition, son cou l'est aussi.

Pour mieux comprendre la convergence sémantique, dans *garda-, des acceptions de «cou» et de «serviteur», il importe de tenir compte de l'étymologie admise pour le mot vieux-perse : garda- est rapproché du vieil-indien grha- «maison»; le passage de «maison» à «domestique, serviteur»

³⁹ Il est clair que nous nous écartons ici de l'étymologie de Paul Horn (*Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strasbourg, 1893, p. 201).

semble aller de soi. Les choses ne sont pourtant pas aussi simples. En effet, s'il est vrai et admis de tous que les deux mots doivent être mis en relation avec le prototype indo-européen *gherdh-, il est non moins sûr – quoique parfois oublié – que le mot vieil-indien est indissociable du verbe grah- ou (védique) grabh- «saisir, tenir ferme, faire prisonnier», ainsi que le disait déjà il y a plus d'un siècle Hermann Grassmann⁴⁰; il ne saurait non plus être détaché, de gráha- dont l'un des sens est aussi «maison». Il peut donc être très instructif de confronter les champs sémantiques du prototype indo-européen, du prototype vieil-iranien et de quelques dérivés du verbe vieil-indien grah-:

i.e. *gherdh-	v.ir. *garda-		vieil-	indien	
3457A.E		gṛha-	gráha-	grāha-	gráhaṇa-
			fait	fait	fait
fait d'enceindre,			d'enserrer	d'enserrer	d'enserrer
d'enserrer			emprisonne-	Ž.	
			ment		
objet enserrant					main
(lit. gardas, sla-					
ve com.*gordъ			1		
«enceinte,					
clos»)					
sujet enserré	v.p. garda- «serviteur»	serviteur		prisonnier	prisonnier
objet enserré	phl.gardan «cou»	maison	maison		
	prs. garda		poignée	poignée	
	«cercle, pain rond»		d'arc	(épée, arc)	

Ce tableau appelle deux remarques. Il faut préciser tout d'abord que le passage de la notion de prisonnier à celle d'esclave ou serviteur était tout naturel dans l'antiquité: il n'existait nulle part de camps de prisonniers et le sort des vaincus ne pouvait être que la servitude ou la mort. D'autre part, si l'on tient compte de la structure phonétique du doublet védique de grah-, à savoir grabh-, on conviendra qu'il est légitime de rattacher à ce tableau non seulement *grábhaṇa- («poignée, support», qui se déduit de grábhanavat- «qui procure un support ferme», mais aussi grbha- «domicile» (en face de gṛha- «maison») et surtout griva- «cou» (avestique grīvā-) qui cesse du même coup de constituer une sorte de bloc erratique, une forme orpheline car dépourvue

⁴⁰ Wörterbuch zum Rig-Veda, Leipzig, 1873, p. 406.

d'attaches étymologiques dans la langue dont elle relève; le mot avestique, quant à lui, trouve une place tout indiquée auprès de grava- «support, bâton» (qu'on enserre dans sa main) parmi les dérivés du verbe grab- «saisir, enserrer, tenir». Le fait que l'aboutissement d'une évolution phonétique remontant à l'indo-iranien (grbh- > griv-) se soit retrouvé aussi en slave commun - *griva d'où (par exemple) vieux-russe griva «crinière» (anciennement «cou»: cf. zagrivok «nuque») est une preuve indubitable du caractère d'emprunt du mot slave 41 .

Il a été dit plus haut que les formes pamiro-iraniennes telles que le waxi g ərδan ou l'iškašmi gurduk devaient être considérées comme des emprunts au persan. En effet, pour des raisons phonologiques très précises et irréfutables, il ne peut y avoir aucun doute sur ce point: tout d'abord, elles comportent un g initial, or ce phonème est la «signature» caractéristique des langues iraniennes de l'Ouest: celles de l'est ont toujours γ à la place⁴². D'autre part, en munji et en yidgha de même qu'en iškašmi (langues qui ont gardé la mémoire des Saces jusque dans leur nom), le groupe rd aboutit nécessairement à l (ou l)⁴³. Le prototype vieil-iranien *garda- dont procèdent les noms pehlevi, sogdien et persan du cou, ne pouvait donc aboutir en iškašmi qu'à des formes telles que *yol ou *yul. Il se trouve que ses formes existent, parvenues jusqu'à nous en état de parfaite conservation, et surtout avec une valeur sémantique plus originelle que celle du pehlevi: yol, en iškašmi, signifie non pas «cou», mais «col», c'est-à-dire: la partie qui enserre le cou; yul est encore plus intéressant, il signifie «chaînes qui enserrent le cou, carcan» 44. L'iškašmi possède un autre yol (ou yol) «gorge», qui est également remarquable en raison de son sens tout

⁴¹ Il ne faut pas oublier que les ancêtres des Slaves se trouvaient nécessairement dans une situation d'étroite dépendance vis-à-vis des Scythes dans le domaine politique et culturel, c'est-à-dire précisément là où la portée de la notion de «cou» se révèle considérable: sur le plan politique, elle est liée au joug d'Arpoxais, et sur le plan religieux, à l'équivalent de l'Agni védique (c'est pourquoi le feu Gušnasp, selon le Bundahišn, avait élu domicile dans la *crinière* du cheval de Kai Husrav, cf. J. Darmesteter, Z, A I, 154. Il est d'ailleurs très significatif que les Slaves aient forgé leurs propres appellations du cou selon le principe décrit ici (cou = partie enserrée): cf. russe vjazy «cou» et tchèque vaz «nuque» (vieux-slave vezati «lier»), sl. com. *šija «cou» (< *šiti «souder, coudre») vieux-slave vyja «cou» (seule origine slave possible: *viti «enrouler autour»; cf. russe v'juška «dévidoir», (i.e. bobine sur laquelle est enroulé du fil).

⁴² Cf. I. M. Oranskij, Iranskie jazyki v istoričeskom osveščenii, Moscou, 1979, p. 139.

⁴³ Cf. G. Morgenstierne, IIFL, 2, pp. 81, 319, 321.

⁴⁴ Cf. T.N. Paxalina, Iškašimskij jazyk, Moscou 1959, p. 202.

proche de celui du mot pehlevi⁴⁵. Le passage de «col» à «cou» peut paraître naturel, mais il est important de souligner ici que l'examen du prototype indoeuropéen dont dérive toute cette famille de mots prouve bien que, dans le monde iranien, il s'est fait dans le sens contraire de celui qu'a suivi, par exemple, le français (cou \rightarrow col). Ceci s'explique visiblement par le fait que, depuis les temps d'Arpoxais, il existe, dans la conscience collective des Iraniens, une tendance systématique à associer spontanément la notion de cou à celle de «lien de cou», qui remonte en définitive au symbole du collier de joug qui caractérisait l'état de servitude et de soumission qui fut jadis le lot, notamment, des agriculteurs-éleveurs issus d'Arpoxais. Cette association acquiert le caractère d'une évidence si l'on rapproche le gardan pehlevi dans son acception de «cou» ainsi que l'iškašmi γul «carcan, chaînes passées au cou» du mot vieux-perse qui, du point de vue étymologique est leur réplique parfaite (puisque toutes ces formes remontent au même prototype vieiliranien): garda- qui, on le sait, signifie «serviteur».

Or il existe en persan un mot, manifestement marqué au poinçon de la langue des Saces⁴⁶, qui confère à cette évidence la caractère d'une certitude absolue: ce mot est *yul* et son sens est «joug»⁴⁷.

Aucun doute n'est possible: la confrontation des iškašmi yol «gorge» et yul «carcan» ainsi que du persan (emprunt au sace) yul «joug» corrobore la relation intime qui a été établie précédemment entre le joug et l'encolure ainsi que la valeur sémantique reconnue à ce binôme, indissociable de la notion de servitude. N'est-ce pas d'ailleurs le même symbolisme primordial qui s'exprime dans la convergence des formes latines iugum «joug» et iugulum «gorge» qu'A. Meillet, dans son Dictionnaire étymologique de la langue latine, n'a sans doute pas raison d'interpréter comme deux mots absolument indépendants l'un de l'autre.

Il n'est d'ailleurs pas douteux que l'usage métaphorique que nous continuons à faire, encore qu'inconsciemment, de la notion du joug remonte au puissant symbolisme qui se trouve à l'origine de ces convergences lexicales. Totalement décoloré, voire démonétisé par l'érosion des siècles, le cliché qui

⁴⁵ La comparaison de ce mot avec l'ormuri $\gamma \bar{a} r \delta$ et le pașto $\gamma \bar{a} r a$ (même sens) est importante car elle prouve indubitablement que le prototype présupposé par toutes les formes ici mentionnées est bien celui qui a été indiqué.

⁴⁶ La présence du γ initial garantit l'origine est-iranienne de ce mot, le traitement du groupe rd (ainsi, bien sûr que la comparaison avec les équivalents iškašmi γol et γul) prouve sa provenance plus précisément sace.

⁴⁷ Il signifie également «chaînes, menottes», conformément au sens général du prototype vieil-iranien (l'acception d'«objet enserrant»).

associe l'image du joug à la notion de domination remonte en fait probablement au célèbre épisode des Fourches Caudines. Il n'est pas inutile pour notre propos de résumer l'événement en une phrase: les Samnites, vainqueurs des légionnaires romains, font passer ceux-ci un à un sous un joug symbolisé par deux lances plantées en terre et une troisième attachée transversalement. Nous savons que la lance est l'un des objets qui, avec la flèche, figurent la fonction guerrière dans la variante «orientale» de la légende des origines des Scythes. La procédure du passage sous un tel joug, que les abominable Romains ressentirent comme une humiliation, vraisemblablement pas une brimade gratuite: elle était peut-être censée exprimer, dans l'esprit des Samnites, probablement marqués encore par une idéologie qui ne devait pas être inconnue dans les régions d'où étaient venus leurs proches ancêtres, la notion de soumission laborieuse vis-à-vis de l'autorité royale dont ils étaient, c'est bien le cas de le dire, le fer de lance. Ce qui était signifié par cette mise en scène, c'était en fin de compte, et en termes scythiques, l'assimilation des vaincus aux descendants d'Arpoxais.

Instruit par ce douloureux épisode, les Romains connaissaient bien toute la valeur concrète de ce que Cicéron appelait servile iugum «le joug de la servitude» (Phil. I, 6).

La liaison entre la notion de joug et celle d'esclave était si enracinée dans la conscience collective des Iraniens, qu'on la retrouve dans un synonyme du vieux-perse garda- «serviteur», le v.p. bandaka-, pehlevi bandag et persan bande. Ces formes, dont le sens est «serviteur, esclave» remontent certes au verbe band- «lier, emprisonner», mais plus directement encore au prototype vieil-iranien dont le persan band est l'aboutissement: dans l'acception de «joug» ⁴⁸. Il ne fait aucun doute à présent que c'est précisément à cette acception que ces formes se rattachent. Ainsi se dévoile l'implacable logique qui a voulu que deux noms iraniens du serviteur, totalement étrangers l'un à l'autre, fussent coulés dans le même creuset: si les vieux-perse garda- et bandaka- sont synonymes, dans l'acception de serviteur, c'est parce que les formes originelles dont ils dérivent (*garda- et * banda-) l'étaient aussi, dans le sens de «joug».

Ce n'est certes pas un hasard si les Slaves, qui connurent le malheur historique d'attacher leur nom à la notion d'esclavage, ont forgé sur le même modèle l'une de leurs appellations de l'esclave: en effet, la forme attestée, entre autres, par le vieux-russe jarbmbnikb (russe jaremnik) dérive du slave commun *arbmb (vieux-slave jarbmb) «joug», lequel, on l'a vu, est

⁴⁸ Il s'agit bien du joug à bœufs et non pas d'un sens abstrait pouvant dériver de la notion générale de «lien».

étymologiquement indissociable d'*arpa; ce mot veut dire: 1. «bête de joug» 49, 2. «esclave». Cette convergence sémantique est explicable. D'une façon générale, la simple logique commande d'admettre que les ancêtres des Slaves, ne serait-ce qu'en raison de la situation géographique de leurs habitats primitifs, ont été nécessairement exposés à une puissante influence du monde scythe. Mais il y a plus: grâce au patrimoine lexical fidèlement conservé par les langues est-iraniennes d'ascendance sace, il est même possible d'affirmer que les Protoslaves faisaient partie intégrante de la société scythique.

On sait que Procope de Césarée (de bello got. 3,14) révèle que l'ancien nom des Sclavènes et des Antes était *Sporoi*: ce nom, auquel on a cherché des étymologies slaves⁵⁰, s'éclaire singulièrement à la lumière d'un petit mot d'apparence anodine dont on retrouve la trace dans toutes les langues indiquées. A côté de *katā*, dont il a été question à propos des Catiares, il existe en yidgha (lequel, rappelonsle remonte directement à l'idiome des Haumavargā⁵¹) une autre appellation de la charrue: *sporo*, munji *sparo*; à ce mot correspond tout une série de formes dans les langues pamiro-iraniennes (išk. *uspír*, sangl. *spər* etc.), en paṣto (*spāra* «soc de charrue») et jusqu'en persan (*supār* «charrue), lequel a visiblement emprunté ce mot est-iranien. Compte tenu de l'origine reconnue au nom des Catiares, il est légitime de conclure que dans celui des Sporoi nous avons affaire à son exact synonyme et ce, d'autant plus que les bases de ces deux appellations, de sens rigoureusement identique, ont été si remarquablement bien conservées par la

⁴⁹ C'est vraisemblablement la même valeur sémantique qui doit être attribuée au vieux scand. arfr «nom imagé du bœuf», cité par G. Dumézil dans Romans de Scythie et d'alentour, Paris 1978, p. 192. En ce qui concerne le slave commun *arьmь (forme plus originelle – eu égard au vieux-slave jarьmь – que le prototype *arьmo postulé par M. Vasmer), il nous semble indissociable du vieil-iranien (avestique gâthique) arəm «soumis à» (lequel se rattache, de même que le vieil-indien áram «comme il faut», à la famille lexicale r/ar- examinée plus haut, p. 138). Ce terme, dans l'Avesta, exprime précisément la notion de soumission à la loi en matière agricole (Y. 51, 14). Ainsi considéré, le joug des Slaves nous apparaît comme un emprunt, de même d'ailleurs que la plus ancienne appellation slave du laboureur, vieux-slave ratai, qui se présente à nos yeux comme l'aboutissement régulier du vieil-iranien attesté dans l'avestique rātay- «serviteur» (cf. p. 138). La spécialisation du mot dans l'acception de «laboureur» s'explique simplement par le fait que, pour le serf slave antique de même que pour son homologue français du Moyen âge, le labeur essentiel était bien le labour.

⁵⁰ En le rapprochant par exemple, avec le russe *sporyj* «avantageux, diligent» (cf. M. Vasmer, *Russ. Et. Wb*, s.v.).

⁵¹ Le nom de Yidgha (< *(H)indu-ka) désigne ceux des ex-Haumavarga (Munji) qui s'étaient établis sur le versant *indien* des montagnes (cf. G. Morgenstierne, *IIFL*, 2, p. 16).

même version moderne de la langue des Haumavargā. En tant que «détenteurs de la charrue», les ancêtres des Slaves se confondaient donc avec les Scythes Laboureurs, ces producteurs de blé qu'Hérodote (IV, 17) situe au Nord des Alazones, entre l'Hypanis et le Borysthène, c'est-à-dire entre le Bug et le Dnepr; les Alazones peuplant la partie sud de ladite «mésopotamie», les Scythes Laboureurs occupaient sa partie septentrionale. Il se trouve que tout ceci correspond très exactement aux données de l'archéologie slave: la zone ainsi définie s'identifie au tiers méridional de l'aire occupée à partir du deuxième siècle avant notre ère par la culture dite de Zarubincy⁵². Il est prouvé d'autre part qu'au Ve siècle av. J.C. les deux tiers nord de cette aire étaient encore habités par des populations du groupe baltique⁵³. Si l'on ajoute à cela que la découverte de nombreux silos à grains dans toute cette zone comprise entre le Bug et le Dnepr (surtout dans sa partie méridionale) y a confirmé l'existence, dans l'antiquité, d'un intense commerce du blé qui remonte au-delà du VIe siècle avant notre ère54, on peut, et même on doit, conclure à la validité de l'équation: Scythes Laboureurs = Sporoi = Slaves.

Si l'une des appellations slave de l'esclave dérive du joug, c'est donc bien parce que, descendants (ainsi que d'autres) d'Arpoxais, ils savaient que l'état de servage était indissociable du symbole que leur «ancêtre» portait dans son nom. Dans ces conditions, la parenté supposée par G. Dumézil⁵⁵ entre Arpo-(xais) et l'autre – et le plus célèbre – nom slave de l'esclave (vieux-slave rabb, variante authentiquement russe: rob) n'apparaît-elle pas comme quasi certaine? Mais il doit, bien sûr, être obligatoirement dissocié du vieil-indien árbha «petit, humble» et considéré comme un emprunt au scythique, intervenu après la sonorisation, en milieu iranien, du p médian (arpa/rapa-> arba/raba-). Une telle évolution est caractéristique des langues issues du sace: c'est celle qu'a subi, par exemple, une forme absolument homophone en yidgha: rov- «aboyer» y est issu de *rap- après passage par un stade intermédiaire *rob⁵⁶.

⁵² Cf. V. V. Sedov, *Proisxoždenie i rannjaja istorija slavjan*, Moscou, 1979, p. 54. Juste avant le début de notre ère, la culture de Zarubincy représentait l'aile orientale du monde slave, son aile occidentale correspondant à la culture de Przeworsk.

⁵³ Ibid., p. 50.

⁵⁴ Cf. V. D. Blavatskij, Antičnaja arxeologija severnogo pričernomor'ja, Moscou, 1961, p. 29. Le blé était visiblement stocké non par ceux qui le produisaient (Hérodote précise qu'ils ne le consommaient pas) mais par ceux qui en assuraient le commerce.

⁵⁵ Cf. Romans de Scythie et d'alentour, Paris, 1978, p. 192.

⁵⁶ Cf. G. Morgenstierne, *IIFL*, 2, p. 42. On peut, par ailleurs, observer l'aboutissement du même type d'évolution dans l'ossète *ravan* examiné plus haut (cf. p. 146-147).

Si nous revenons à présent à la question de la synonymie constatée entre les deux formes mères dont proviennent les deux appellations vieil-iraniennes de l'esclave, il peut se révéler utile de confronter leurs champs sémantiques à travers quelques-uns de leurs avatars historiques afin de mieux apprécier leur parenté profonde:

	*banda-	*garda-	dérivés des v.i. grah-/ grabh-
fait d'enserrer	captivité (prs. band)		gráha- emprisonnement
objet enserrant	joug (prs. band) aussi: lien, nœud, ceinture, digue	joug (yul: prs. < sace) carcan (išk. γul) prs. gardāna: anneau de fer; išk. γol: col	
sujet enserré	esclave, serviteur (v.p. bandaka- etc.)	serviteur (v.p.)	prisonnier (gráha-, gráḥaṇa-) serviteur (gṛha-)
objet enserré		cou (phl. prs. gardan)	cou (griva- = avest. grīvā- «crinière»)
		gorge (išk. yol)	maison < surface enserrée (grha-, grbha-)
	poignée (épée etc.: prs. band)	arc < support enserré (išk. $\gamma \bar{o} l \bar{a} k$) mancheron de charrue (išk. $\gamma \partial l \bar{a} k$)	poignée d'arc (gráha-) poignée (épée etc.: grāha-)

II y a dans ce tableau trois mots nouveaux qui méritent un commentaire:

- 1) Des deux dérivés authentiquement persans du prototype *garda- cités ici, celui qui est sémantiquement le plus proche de l'acception «objet enserrant» et aussi de celle de «joug» est gardāna: bien que très proche du nom du cou, il est sans rapport direct avec lui mais conserve en revanche le sens originel du prototype.
- L'iškašmi yōlāk, dont l'origine authentiquement sace est évidente et qui illustre à la fois les acceptions si caractéristiques de «poignée» et d'«arc»

(support d'enserrement⁵⁷) a été judicieusement rapproché de $\gamma = lak$ par G. Morgenstierne, mais rattaché à $\gamma = lak$ «oreille» (issu de *gauša-⁵⁸. Les données du tableau synoptique ci-dessus ne parlent pas en faveur d'une telle étymologie.

Nous disposons à présent d'une base solide pour comprendre le nom de Gelônos. On peut postuler pour son premier segment la base sace attestée par yəlak, le «mancheron» dont il vient d'être question: soit * yəla- issu de *gar-da- 59, quant à son segment terminal, il est légitime de le tenir pour analogue à celui que présente le pehlevi (et persan) gardan, qui remonte à un vieil-iranien *gardana (morphologiquement équivalant au vieil-indien grahana- cité plus haut). L'iškašmi n'a pas conservé de forme correspondante, mais nous sommes en droit de nous demander quel y aurait été l'aboutissement de ce prototype 60. Conformément au traitement normal du a vieil-iranien dans cette langue, on peut postuler *yelun issu de *yəlon, dans le sens de «détenteur du joug»: Gelônos pourrait alors être rattaché à l'état initial (sace) de cette forme et se révéler synonyme d'Arpoxais.

Le bien-fondé d'une telle étymologie trouve une confirmation indirecte dans le nom de la ville homonyme de Gelônos, qu'Hérodote situe en pays boudiné (entre les cours moyens du Don et de la Volga). Il est très peu probable, en dépit des apparences, qu'il y ait un rapport sémantique immédiat entre ce nom de ville et l'anthroponyme dont il vient d'être parlé: il est difficile d'imaginer qu'une ville puisse tirer son nom de l'appellation du joug. Il doit néanmoins y avoir une relation étymologique entre les deux formes homophones.

En effet, si l'on revient au sens premier du prototype vieil-iranien *garda- (notion d'enserrer) et plus précisément à l'acception d'«objet enserrant», on comprend que c'est plutôt là que se cache la solution. Conformément à cette acception particulièrement bien attestée au niveau indo-européen (dans le lituanien gardas ou l'albanais garth «clôture», par exemple), c'est de la notion d'«enceinte» qu'il s'agit dans ce nom. Cette notion correspond en effet à des données archéologiques précises et incontestables car on sait que, à partir du début du premier millénaire avant notre ère commence à

⁵⁷ Ce n'est sans doute pas un hasard si l'on peut observer ici le même type de convergence lexicale entre le joug et l'arc que celui qui a été souligné plus haut (cf. p. 154).

⁵⁸ Cf. IIFL, 2, p. 394.

⁵⁹ Le passage de rd ($r\delta$) à lll n'est qu'un cas particulier du labdacisme affectant le d (δ). Il est donc aussi ancien que lui (cf. llFL, 2, p. 81).

⁶⁰ Le *a de γəlāk* (et de *γulāk*) résulte de l'influence du suffixe *-*akā*. Il ne représente donc pas le traitement normal (cf. G. Morgenstierne, *HFL*, 2, p. 326).

se développer, dans une zone englobant les cours moyens du Don et du Dnepr, un type d'établissement caractérisé par d'importants murs d'enceinte en bois. Aux VIII^e et VII^e siècles, ce type de citadelles connaît un essor particulier, et les dimensions des enceintes s'accroissent parfois considérablement⁶¹. C'est sans doute à cette époque que remonte le glissement sémantique du slave commun *gordъ passé de l'acception de «clôture» à celle de «mur d'enceinte» (encore présente dans le vieux-russe gorodъ), puis à celle de «ville» (vieux-slave gradъ). Il devait d'ailleurs s'agir alors, et dans la zone géographique considérée, d'un terme «technique» de caractère quelque peu international (mais sans doute tout de même de lointaine origine iranienne, compte tenu de sa signification politique et militaire⁶², ainsi que de sa parfaite adéquation phonétique au prototype vieil-iranien): aussi le retrouve-t-on dans le nom de la ville phrygienne de Manegordum (ville de Manès)⁶³.

Or il suffit de relire Hérodote pour se rendre compte que ce qui frappait les observateurs étrangers dans l'aspect de la Ville de Bois, c'était justement son formidable mur d'enceinte: «...le mur d'enceinte a trente stades de long sur chaque face, il est très haut et entièrement fait de bois, de même que leurs maisons et leurs temples...» (IV, 108). Un mur si important, aux yeux des visiteurs grecs, qu'il avait pris dans les imaginations des proportions fort peu vraisemblables: près de six kilomètres sur chaque face.

En conséquence, il est légitime de supposer que, en dépit de l'indiscutable parenté étymologique qui unit le nom de la ville de Gelônos à l'anthroponyme correspondant, le sens qui doit lui être attaché est «Ville Close, Citadelle».

L'analyse comparative des éléments de la deuxième ligne de notre tableau synoptique a fait apparaître entre eux une corrélation sémantique étonnante. Il y a entre ces mots un commun dénominateur évident: les objets symboliques (mais, avant tout, le joug) qui figurent la fonction correspondante dans la légende des origines du peuple scythe. Cette constatation est d'une importance considérable pour la suite de notre investigation, car elle débouche en fait sur une certitude quasi mathématique: L'armature logique mise en évidence est d'une telle rigueur, elle témoigne d'une telle conséquence dans la pensée, d'un tel esprit de système, que les chances pour qu'elle ne se manifeste

⁶¹ Cf. Karl J. Narr, Urgeschichte, in *Handbuch der Geschichte Russlands*, Bd I, Lief. 2, Stuttgart, 1978, p. 90.

⁶² Il ne faut pas oublier qu'avant même l'arrivée des Scythes au sens strict toute la région se trouvait sous l'emprise, politique et culturelle, de tribus iraniennes.

⁶³ Cf. P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen, 1896, 231-232.

pas de la même manière aux autres niveaux de notre tableau sont véritablement infimes. Autrement dit, la tâche nous est désormais considérablement simplifiée, car nous allons aborder l'analyse de la ligne restante dudit tableau avec la conviction que les anthroponymes qui y figurent doivent être liés aux symboles de la fonction guerrière proposés par les deux versions de la légende des origines: la hache ou les flèches. Voici donc cette première ligne: Le frère aîné = Lipoxais = Agathyrsos = Auxatai (Auchates)

Hérodote ne nous dit rien de plus, mais nous disposons d'une mince information complémentaire dont la valeur n'est cependant pas contestable même si elle a pu être contestée. Il s'agit de brèves indications fournies par Valerius Flaccus dans ses «Argonautiques» (VI, 48-64). Parlant des peuplades participant à la bataille où s'affrontent Persée et Aétès, le poète latin écrit: «le troisième, Auchus, venu là avec des milliers de partisans unanimes, fait montre de richesses cimmériennes...» (VI, 60-61). Reprenant à son compte le scepticisme manifesté jadis par M. I. Rostovcev (Rostovtzeff), G. Dumézil a exprimé naguère les plus grandes réserves quant à la valeur de cette source⁶⁴: les éléments fournis là par Valerius Flaccus ne seraient que de vagues réminiscences, rehaussées de quelques fioritures sorties tout droit de son imagination poétique. Quelques détails prouvent cependant qu'il n'en est pas ainsi, en particulier, une considération toute simple, mais solide. Le nom d'Auchus n'est mentionné que par l'auteur des Argonautiques; il n'apparaît nulle part ailleurs. A-t-il pu réellement être inventé de toutes pièces par le poète latin? Le supposer revient à créditer celui-ci d'une bonne connaissance de la morphologie des dialectes iraniens du nord-est, dont l'une des principales caractéristiques est le recours à un suffixe spécifique -t(a) pour marquer le pluriel des substantifs. Sans parler du nom des Scythes-Scolotes, examiné plus haut, il a fallu attendre, dans bien des cas, le XXe siècle pour que cette marque du pluriel soit identifiée dans un certain nombre d'ethnonymes cités par Hérodote et d'autres auteurs de l'antiquité. Si réellement Valerius Flaccus a pu reconstruire le nom d'Auchus à partir de celui des Auchates, cela prouve qu'il était remarquablement au fait des choses iraniennes. Si tel était le cas, pourquoi alors douter de la valeur de son témoignage? Et dans l'hypothèse inverse, n'est-on pas obligé de conclure qu'il a emprunté ce nom à une source parfaitement digne de foi? Un autre détail similaire confirme la fiabilité des

⁶⁴ Cf. M.I. Rostovcev. Skifija i Bospor. Leningrad, 1925, p. 62, et G. Dumézil, La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? – Indo-Iranian Journal, Vol. 5, 1961, N° 3, pp. 190-194. Les critiques émises par G. Dumézil quant à l'attribution de la fonction sacerdotale à Auchus (É.A. Grantovskij, Indo-iranskie kasty u Skifov, XXV MKV, Doklady sov. delegacii, Moscou, 1960, p. 5 svtes) sont parfaitement justifiées.

informations transmises par le poète latin. On se souvient de la base sace reconstruite à partir de formes pamiro-iraniennes pour expliquer le premier segment du nom des Traspies: *trašp(a). Ses équivalents parthe et pehlevi (respectivement tryfs et trufs) diffèrent des formes est-iraniennes par la méthathèse šp > fš qui s'apparente à l'inversion sp > ps/fs caractéristique de l'idiome des Alains et de leurs descendants, les Ossètes, mais non de la langue des Saces et des Scythes. Il est singulier de retrouver cette altération spécifique (de même que la forme réduite du nom, telle que l'a conservée l'iškašmi tröšp, qui à lui tout seul veut dire «lait aigre») dans l'anthroponyme Daraps, cité par Valerius Flaccus. C'est une preuve supplémentaire de ce que les noms qu'il cite ne sont pas le produit d'une hypothétique fantaisie verbale exercée sur des prototypes arbitrairement empruntés à des auteurs plus anciens. Le poète des «Argonautiques» a manifestement puisé à une source largement postérieure à l'époque hérodotéenne, une source d'autant plus sûre qu'elle rend compte de faits linguistiques qui n'ont pu se produire qu'en milieu authentiquement iranien (vraisemblablement alanique).

Il est intéressant, d'ailleurs, revenant au nom d'Auchus, de s'interroger sur son origine et, du même coup, sur celle des Auxatai. Nous savons avec certitude qu'il ne peut s'agir là que de représentants de la fonction guerrière, autrement dit d'homologues des kşatriya- de la société védique. Notre parti pris de crédit préférentiel à Hérodote nous incite à penser que, si attrayante que soit la solution voulant faire dériver leur nom d'un prototype analogue à l'avestique aogah- «force physique»⁶⁵, elle présente néanmoins le double inconvénient de ne pas rendre suffisamment justice à l'extraordinaire précision dont fait preuve le grand historien dans ses transcriptions phonétiques (g/y, chez lui, est toujours translittéré par y) et de ne pas dépasser, sur le plan sémantique, le stade du conjectural. N'est-il pas possible de trouver un point de départ plus satisfaisant quant à la forme et au fond? Le sogdien contient une indication intéressante: l'«esprit» s'y disait 'wx (aux); cette forme, qui résulte d'une métathèse remonte au vieil-iranien *ahu*- (avestique a(ŋ)hvā-) «principe vital, énergie (incitatrice)⁶⁶. Il se trouve que, de la même racine⁶⁷, l'iranien ancien avait dérivé un mot homophone, d'une importance idéologique considérable; attesté dans l'avestique ahū- «seigneur» ce mot s'appliquait aux détenteurs du pouvoir temporel, les maîtres spirituels étaient désignés par le terme de (avestique) ratav-. Au sommet de la hiérarchie des ahū- se trouvait

⁶⁵ Cf. G. Dumézil, (en dernier lieu:) Romans de Scythie et d'alentour, Paris, 1978, p. 191.

⁶⁶ Cf. I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian, Oxford, 1954, p. 59 (et 37).

⁶⁷ Cf. H. Reichelt, Avesta Reader, Strasbourg, 1911, pp. 216 et 220.

bien sûr le roi, lequel détenait son pouvoir de la source même de toute autorité terrestre, Ahura⁶⁸. Cette conception de l'origine du pouvoir temporel est absolument identique à celle qui avait cours dans l'Inde ancienne: Varuna v était assimilé au ksatra-, principe à la fois de la royauté, en tant que domination par la force, et de la fonction guerrière, celle de la classe des ksatriva⁶⁹. Il apparaît donc que même si l'Avesta utilise un autre terme pour désigner cette classe, il y a néanmoins synonymie entre le ahū- iranien et le ksatriva- indien. Compte tenu de cette parfaite convergence sémantique et du caractère tout à fait exceptionnel que revêt l'adéquation d'un tel contenu à une forme aussi appropriée que la base aux- du nom des Auxatai, la probabilité d'une conjonction fortuite en cette occurence doit se révéler pratiquement nulle. Il semble donc impossible de ne pas admettre que ce mot a connu dans la langue des Saces un traitement analogue à celui que le sogdien (idome très étroitement apparenté à ladite langue) a réservé à la forme homophone *ahu-. On peut ainsi reconstruire pour les noms d'Auchus et des Auchates les formes Aux(a)«seigneur, membre de la classe des guerriers, ksatriva-» et (pluriel) Auxat(a). La présence du a après le x, dans cette reconstruction, est justifiée par la prise en compte du processus bien connu de la généralisation de la déclinaison des thèmes en -a (et -ā) et de l'uniformisation des substantifs d'après ce type, processus amorcé très tôt dans l'évolution historique des langues iraniennes⁷⁰.

La brève description que nous donne Valerius Flaccus du personnage d'Auchus contient un détail qui mérite toute notre attention: Auchus y est mis en rapport avec les Cimmériens. Personne ne peut plus douter, bien sûr, aujourd'hui non seulement de l'iranité des Cimmériens, mais même de leurs liens de parenté très étroits avec les Scytho-Saces. Si leur illustre prince Tugdammè est désigné comme «le roi du pays Saka» sur une inscription d'Assurbanipal dans le temple d'Ištar à Ninive⁷¹, c'est bien la preuve que les Cimmériens sont les frères des Saka: ils pouvaient se désigner eux-mêmes par ce nom. Le cimmérien avait cependant une particularité qui le distinguait des parlers saces au sens strict. Dans l'idiome des sujets de Tugdammè, le

⁶⁸ Cf. J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, Paris 1960, I, p. 162.

⁶⁹ Voir le lumineux exposé de la question dans: G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977, pp. 74-75. Sur les rapports entre le pouvoir royal, le binôme Mitra-Varuna et le *rta* (ainsi que la notion de support: arc et joug), voir plus haut, pp. 150 et 154-156.

⁷⁰ Cf. V. S. Rastorgueva-D. I. Édel'man. Opyt istoriko-tipologičeskogo issledovanija iranskix jazykov, I, Moscou, 1975, pp. 113-114.

⁷¹ Cf. R. S. Thompson, *The British Museum Excavations of Nineveh 1931-1933*, Annals of Archaeology Anthropology, Liverpool 1933, vol. 20.

labdacisme n'affectait pas seulement le d, comme dans les dialectes saces, mais aussi le t (ce qui est un des traits caractéristiques les plus marquants de la langue parlée de nos jours par la majorité des Afghans, le pa $ilde{5}$ to c'est ce que prouve la restitution grecque, qui nous a été transmise par les auteurs antiques, du nom de ce même prince: Lygdamis.

Le nom d'Auchus, encore une fois, n'apparaît que dans les «Argonautiques». Il ne représente, en fait, que le singulier de celui des Auchates et, à ce titre, il ne peut pas être considéré comme un véritable nom: il n'est qu'un surnom représentant une appellation générique: l'Ahū, le type de l'Ahū. Il n'en correspond pas moins, bien sûr, à Lipoxais, qui, lui, figure sur la première ligne de notre tableau synoptique. Le premier membre de cet équivalent de l'Auchus «cimmérien» de Valerius Flaccus a donné lieu à de nombreuses interprétations. Certaines d'entre elles reposent sur l'hypothèse d'une équivalence $1 = r^{73}$. Pourtant la présence de l pour r n'est attestée dans aucune des langues iraniennes anciennes connues. Il ne reste plus, en conséquence, que la solution du labdacisme. Mais compte tenu de l'information fournie par les «Argonautiques», on est en droit de postuler ici un traitement cimmérien conforme au modèle bien attesté-historiquement: Tugdammè = Lygdamis. Soit l'équation préliminaire: Lipoxais = *Tipo-xšaya-.

Conformément à la conclusion tirée de l'analyse de la deuxième ligne de notre tableau, le premier segment de cette, forme reconstruite ne peut représenter que «la hache» ou «les flèches»: c'est manifestement la première solution qui est la bonne. Le nom de la hache, dans les langues est-iraniennes, remonte à un prototype *tapara- dont l'origine sace (au sens large de cimmérosace) est très probable⁷⁴.

La comparaison des aboutissements de ce prototype en yidgha-munji (tuvor) et en waxi (təpár), ces langues qui ont conservé tant d'éléments caractéristiques du parler des Saces anciens, permet de postuler un stade antérieur, relevant du sace commun; *təpor (le waxi a traité le second a de façon spécifique

⁷² Cf. I. M. Oranskij, Iranskie jazyki v istoričeskom osveščenii, Moscou, 1979, p. 183.

⁷³ D.S. Raevskij, par exemple, reconstruit *Ripa-xsaya «Roi-Montagne» (Očerki ideologii skifo-sakskix plemën, Moscou 1977, p. 63).

⁷⁴ Postulant une métathèse à partir d'une forme initiale dérivée d'un vieil-iranien *paraθu-, V.I. Abaev (*IESOs.Jaz*, I, p. 451) souligne l'importante aire d'extension géographique du mot, sans préciser toutefois l'origine de la nouvelle forme. Le type de métathèse postulé (*parat-/*tapar-) est hautement caractéristique des langues d'ascendance sace, plus spécialement des parlers issus de celui des Haumavarga, comme le prouvent, par exemple ces formes jumelles: munji *kupor* < yidgha *pəkorë* « bouche » (cf. G. Morgenstierne, *IIFL*, 2, p. 87).

et non représentative de la tendance authentiquement sace (cf. sanglechi – langue jumelle de l'iškašmi (< saka) – tovor), mais a conservé la première moitié du mot dans son état ancien). La version définitive de la forme reconstruite pour le nom de Lipoxais sera donc *Təpor-xšaya- > *Ləporxšaya- «maître, détenteur de la hache». On peut mettre ce nom en rapport avec l'appellation lydienne de la hache. lábrus, qui selon Plutarque (lequel ne croit pas si bien dire) désignait la hache double nommée pélekus par les Grecs⁷⁵. On sait que dès 1892 M. Mayer eut l'idée de rapprocher ce mot du nom du Labyrinthe (Λαβύρινθος) interprété sur cette base comme une désignation du palais royal en tant que «maison de la francisque» (Haus der Doppelaxt), la double hache étant censée symboliser l'autorité souveraine. Grâce au déchiffrement du linéaire B, Michaël Ventris et John Chadwick ont exhumé un fossile du plus haut intérêt qu'ils ont judicieusement identifié comme un éventuel état antérieur du nom célèbre. Cette forme mycénienne est da-pu₂-ri-to-jo, génitif qu'ils ont retranscrit sous l'aspect de Daburinthoio⁷⁶. Il semble désormais légitime de rapprocher cette version ancienne du nom du Labyrinthe (qui aurait pu tout aussi bien être retranscrite Dapurinthoio) de la hache que Lipoxais porte dans son nom, ce symbole conjoint du pouvoir royal et de la fonction guerrière. Ce rapprochement est d'ailleurs la meilleure confirmation de la justesse de l'intuition des deux inventeurs. Dans ces conditions, notre examen du nom de Lipoxais doit se terminer par une question : n'y aurait-il pas une secrète relation entre le nom des Achéens et celui des Auchates, alias Ahū (Aux- < Axu-), relation de caractère exclusivement onomastique, la notion d'ethnonyme étant bien différente de celle d'ethnie. A cette question, dont la portée dépasse évidemment le cadre de cette étude, on peut répondre par une seule phrase: ils provenaient d'une région relevant nécessairement de l'immense ensemble où s'était développée et avait atteint son essor maximal à la fin du troisième millénaire la culture dite «des haches de guerre» (appellée aussi «culture des kourganes»): un monde dans lequel Lipoxais avait tout naturellement - et par définition - sa place.

Il ne nous reste plus qu'à nous tourner vers le dernier nom de notre deuxième ligne. L'équivalent de Lipoxais, selon l'autre version de la légende, est Agathyrsos. On doit le rapprocher, bien sûr, de l'ethnonyme «Agathyrses» (appelés aussi Akatirs, Akatizirs par d'autres auteurs⁷⁷).

⁷⁵ Cf. Quaest. gr. 45. Le nom grec est la réplique du prototype vieil-iranien dont dérivent par métathèse les appellations saces de la hache.

⁷⁶ Cf. J. Chadwick, Le déchiffrement du linéaire B, Paris, 1972, p. 233.

⁷⁷ Suidas: 'Αχατίροι (s.v.); Priscus: 'Αχατίροι, 'Αχατίζιροι (Pan. fr. 30, 37). Il est vrai que, dans les deux cas, il s'agit de Huns, mais cela n'importe guère; le nom des Turcs le prouve: les ethnies peuvent changer, les noms restent.

Dans un passage du Vidēvdāt (14,8) où sont énumérées les différentes pénitences et offrandes à accomplir au cas où l'on se serait rendu coupable du meurtre d'un «chien d'eau» (castor), on trouve, au milieu d'une liste des «instruments du guerrier», un terme digne du plus grand intérêt: akana- «étui, carquois»; ce mot est restitué par kantīr dans la traduction pehlevie. J. Darmesteter⁷⁸ a très justement rapproché la forme pehlevie du terme avestique et postulé que le second était amputé de l'élément final attesté par la première: il a reconstruit en conséquence: akana *tiyrya «carquois avec ses flèches». De ce prototype nous pouvons déduire l'état antérieur qu'a forcément dû connaître le mot pehlevi: akantīr, issu de akantiyr- et contenant akana + tiyri-⁷⁹. Il se trouve que la variante est-iranienne qui correspondait à tiyra- «pointu», dont dérive le nom de la flèche en avestique, était *tirya-, comme le prouvent le sogdien try, le munji tərya, le yidgha tIry et, bien sûr, l'ossète (iron) cyrğ/ (digor) cirg. Il est raisonnable de supposer que l'appellation sace de la flèche, surtout compte tenu de son appartenance à la classe des thèmes en -i, devait présenter le j originel que J. Darmesteter postulait dans le prototype *tij-ri-(< tij- «être aigu») dont procédait, selon lui, le mot avestique correspondant⁸⁰. Nous arrivons ainsi à un stade préliminaire dans notre reconstruction: akan(a)tirji-.

Il est probable que le j vieil-iranien originel a connu en sace le sort que lui a réservé le sogdien⁸¹, à savoir qu'il s'est mué en un simple \check{z} ; de toute façon, la restitution grecque normale pour \check{j} (comme pour \check{z}) était un s, ainsi que le prouve, entre autres le nom de Cambyse (grec Kambusès < $Kamb\check{u}\check{j}iya-$). Enfin, pour comprendre le processus qui a abouti à l'amuissement du n, il suffit de comparer le vieil-indien mántra- «formule mystique» (qui reflète l'état initial indo-iranien) à l'avestique $mq\theta ra$ - (même sens), état intermédiaire, et au sogdien m'r (= mar) «formule magique, sort». Il est bien sûr impossible de déterminer exactement lequel de ces deux derniers états traduit la transcription grecque. On peut cependant admettre, compte tenu de l'ancienneté de la forme,

⁷⁸ Cf. Le Zend-Avesta, 2, p. 215.

⁷⁹ Sans doute est-il préférable de voir ici un simple composé.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 412. La variante 'Ακατίζιροι prouve la justesse de ce postulat de Darmesteter. Il est remarquable d'autre part, que, parallèlement à cette forme, Priscus (fr. 8) nous ait transmis les variantes Akatzirs/Katzirs (Ακάτζιροι / Κάτζιροι), qui correspondent exactement aux deux aboutissements découlant du postulat de Darmesteter: *aka(n)ti(γ)r-/kantīr. Si l'aphérèse dont procède kantīr se retrouve dans l'une des variantes de l'ethnonyme, n'est-ce pas là une preuve supplémentaire de l'origine commune de tous ces mots?

⁸¹ Cf. I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian, p. 42.

qu'il s'agit de l'état intermédiaire. On peut ainsi reconstruire: akatirž82 «détenteur du carquois de flèches». Il est significatif que ce nom composé apparaisse aussi sous une forme différente: Thyssagétai (Θυσσαγέται) chez Hérodote (IV, 22) et Thyrsagetae dans les «Argonautiques» où Valerius Flaccus a restitué l'état initial que présentait cette variante avant l'assimilation démontrée par E.A. Grantovskij⁸³. Abstraction faite de la marque du pluriel venue s'y ajouter, cette forme témoigne d'un phénomène caractéristique des dialectes saces dont est issue la langue des Alains, ancêtres des Ossètes. V. I. Abaev a montré en effet qu'avait survécu en ossète un type archaïque de composition, dans lequel les éléments constitutifs du composé apparaissent dans l'ordre inverse de celui qui s'est généralisé ultérieurement dans la langue: ainsi zğællag-kom «mors» (littéralement fer-bouche) contredit-il la norme qui exigerait kom-zğællag (bouche-fer)84. Nous nous apercevons que c'est exactement le type de relation dans lequel se trouvent les deux variantes de l'ethnonyme: Agathyrsos (*akq-tirž-) représente le type archaïque de composition, Thyrsagète (tirž-akq-t(a)) le nouveau.

Notre investigation nous a permis de constater une parfaite correspondance entre les anthroponymes de la première et de la deuxième ligne de notre tableau synoptique. Forgés sur des appellations différentes appliqués au même type d'objets symboliques, ces noms, qui appartiennent à deux variantes, nettement distinctes, de la légende des origines, et qui n'ont absolument rien de commun sous l'aspect de l'étymologie, ont rigoureusement le même contenu sémantique. Le système ainsi dégagé est si parfait qu'il en découle pour nous une dernière conséquence importante: les noms de la première ligne du tableau doivent nécessairement entretenir un rapport mystérieux avec l'objet symbolique qui correspond à la fonction dont ils relèvent: la coupe.

Il nous faut donc revenir à Kolaxais.

S'il a été possible de déterminer la provenance du premier membre de ce nom, son origine la plus lointaine n'a pu être établie: notre démarche s'est arrêtée au niveau du pehlevi. Si tentante que puisse paraître la solution qui consisterait à ramener cet élément au vieil-iranien $xao\delta a$ -, synonyme de $sku\delta a$, en excipant du même type de labdacisme, elle doit être exclue, un x originel ne pouvant aboutir à un k.

⁸² La sonorisation du k intervocalique est un phénomène caractéristique de l'évolution des langues d'ascendance sace. Plusieurs variantes de l'ethnonyme citées précédemment ont néanmoins conservé ce phonème originel.

⁸³ Cf. Central'naja Azija v kušanskuju époxu, t. 2; Moscou 1975, p. 83.

⁸⁴ Cf. IÉSOs. Jaz., I, 295.

On se rappelle que la valeur sémantique de la base indo-européenne skuδ- à laquelle se rattache le vieil-iranien skauδa dont procède skuδa était protéger⁸⁵. Il existe, en avestique, un adjectif de sens identique kərəθwan- «qui protège, -qui garde». On peut imaginer que la sace commun possédait une forme analogue en *-awan-, telle qu'il s'en trouvait fréquemment en sogdien ou en ossète (où elles ont abouti à $-au^{86}$), soit: * $k \ni r \ni \theta awan$ -. L'exemple du yidgha et du munji (d'ascendance haumavarga) montre que le premier membre de cette forme pouvait se muer à date très ancienne (à l'époque du labdacisme enregistré par les différentes restitutions grecques examinées précédemment) en une variante kal/kul-: c'est ce qui ressort de l'observation d'un mot tel que wulya «le rein», issu de * $wr\theta k\bar{a}$ - (avestique $v \rightarrow r \rightarrow \delta ka$ -) ou de pilf (ou pəlf) «gué», issu de pərəθw-87. Quant au segment terminal de cette reconstitution, nous avons vu qu'il aboutissait normalement à -au ou -āw dans plusieurs langues est-iraniennes. Nous obtenons ainsi une forme reconstruite kəlāw ou kulāw qui correspond parfaitement à l'équivalent kurde des pehlevi kulāf et persan kulāh et qui peut représenter la forme - nécessairement sace, le nom de Kolaxais le prouve – dont procèdent ces derniers.

L'avantage d'une telle solution apparaît particulièrement sur le plan sémantique puisque, de cette façon, nous voyons se dégager une synonymie originelle entre $sku\delta a$ et kulah (kulaw) («couvre-chef» < protection), lesquels sont par ailleurs parfaitement équivalents pour la désignation de la mitre royale.

Avant d'examiner quel profit il est possible de tirer de la mise en lumière d'une telle convergence pour tenter de mener notre démarche à son terme, il nous faut nous interroger sur le rapport qu'il peut y avoir entre l'ornement de tête et la «coupe» de Kolaxais. Il existe quelques indices qui tendent à prouver que le premier élément du nom de ce dernier a pu servir à désigner aussi un objet s'apparentant à une coupe. Le diminutif du pehlevi kulāf (kulāfak), de même que le persan kulāhak signifient «calice d'une fleur, vase d'une tulipe». On peut certes faire valoir que l'objet ainsi nommé peut fort bien l'avoir été en

⁸⁵ Cf. F. Cornillot, Indo-Iranian Journal, 23 (1981), p. 37, n. 11.

⁸⁶ Le même type de formes a abouti à -āw en choresmien et en moyen-ir. du Turfan. Cf. I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian, p. 164, et H.W. Bailey, Bulletin of the School of Oriental Studies, VII, 1933-35, Iranian Studies II, p. 76.

 $^{^{87}}$ A ces exemples fournis par G. Morgenstierne (*IIFL*, 2, p. 81), on peut ajouter l'aboutissement du même prototype vieil-iranien (avestique p en iranien de l'Est: en face du kurde p en pasto a p en pont». Le mot se retrouve inchangé en persan. Il y est aussi sûrement d'origine est-iranienne que p (issu de *p en persan. Il y est aussi cef. plus haut, p. 161).

raison de l'analogie existant entre sa forme et celle de l'ornement de tête royal des Saces ou, plus banalement, du bonnet tatare ou du bonnet de nuit. La chose est tout de même très peu vraisemblable, le calice d'une fleur, et surtout d'une tulipe n'évoquant pas précisément les coiffures indiquées. Un nom iškašmi en fournit d'ailleurs une confirmation indiscutable: kōlavā, dans cette langue, désigne une «coupe en bois».

C'est en fait principalement la forme spécifique de la mitre sace qui peut nous amener à comprendre la relation recherchée. Particulièrement haut et pointu, le skuôa royal n'évoque-t-il pas l'image d'une corne? Image particulièrement appropriée si l'on se souvient qu'il constitue tout entier la visualisation de la notion capitale du *xvarənah*-, cette protection divine particulière qui est la source et la condition de toute fécondité et de toute prospérité. Ainsi considéré, l'ornement de tête royal est véritablement une corne d'abondance, c'en est même le prototype. Il est en effet légitime de se demander d'où vient cette notion, pourtant si familière, de *corne* d'abondance. Pourquoi précisément une corne? La corne est une représentation métonymique de la lune, doublement cornue, réputée contenir «le germe du bovin» et assurer la répartition des richesses⁸⁸.

Si l'on tient compte de ces considérations, la relation mystérieuse qui unit la mitre royale à la notion de coupe peut s'éclairer: en effet, la corne est aussi un type de coupe bien connu: le rhyton. Le lien entre le rhyton et la corne d'abondance est sûr: dans les deux cas, il est question de protection et de prospérité. Or il se trouve que l'examen des données iconographiques qui nous sont parvenues prouve que la coupe traditionnelle des Scythes n'était autre que le rhyton. A titre d'exemple, nous pouvons considérer le motif reproduit sur une plaque d'or provenant du kourgane de Čertomlyk:

La meilleure interprétation de cette scène a été donnée par M.I. Rostovcev (Rostovtzeff). Remarquant qu'il s'agit là d'un motif très répandu dans le monde scythe, il souligne l'importance idéologique qui devait lui être attachée: il s'agit, selon lui, d'une procédure d'investiture au cours de laquelle la déesse, représentée avec un miroir à la main, confie le pouvoir au jeune roi scythe⁸⁹. On peut considérer, en prolongeant la pensée de Rostovcev, que le

⁸⁸ Cf. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala-Leipzig, 1938, p. 177. Sur l'équivalence vaches = pluie = fécondité-prospérité, voir pp. 149-150. Ajoutons que la coiffure unicorne définie ici est à rapprocher du mythe de la licorne, très en honneur chez les Saces (cf. les deux protomes de licornes à la base du skuδa d'Issyk). La tradition qui a longtemps associé par la suite la corne de l'animal au sceptre royal remonte sans doute à cette source.

⁸⁹ Cf. Predstavienie o monarxičeskoj vlasti v Skifii i na Bospore, «Izvestija Arxeologičeskoj Kommissii, Saint-Pétersbourg, 1913, pp. 6-7.



jeune personnage que nous voyons ici figure le troisième fils, le benjamin des deux versions de la légende des origines, c'est-à-dire Kolaxais. Dans sa coupe en forme de corne, il boit le liquide sacral – visiblement le haoma céleste – qui lui a été remis par la déesse, Argimpasa, l'Aphrodite scythique, dont le rapport à l'Eau se trouve exprimé métaphoriquement par l'image du miroir, symbole de pureté. La liaison entre la notion de pouvoir royal et celle de maîtrise des eaux apparaît ainsi clairement sur ce petit tableau. Sa faculté d'assurer la prospérité et l'abondance, indissociables de la notion de pluie, le jeune roi la puise dans la coupe protectrice qu'il est en train de boire. Et cette coupe en forme de corne, qui lui dispense le philtre de la grâce divine, ce rhyton d'abondance, ne ressemble-t-il pas très exactement à la mitre de Skunxa et de l'«homme aux habits d'or»? N'est-ce pas là ce qu'était censé symboliser le skuδa-kulaw de Skythès-Kolaxais, cette mystérieuse représentation de la protection, céleste, du xvarənah-?

II se confirme ainsi que cet ornement de tête est une visualisation non seulement du xvarənah- en général mais aussi tout spécialement du triple xvarənah- tel qu'il est figuré dans la légende par les objets sacrés (d'essence ignée) tombés du ciel et recueillis par le plus jeune des trois fils de Targitaos. Parmi les motifs qui ornent la partie frontale de la mitre d'Issyk, nous avons pu en effet identifier les flèches et le joug: la coupe, elle, se trouve dans la forme spécifique de l'objet. Et si cette forme évoque celle du rhyton sacré, c'est parce que ce dernier pour le souverain, est la source même du xvarənah-. En tant que tel, il n'est, certes, rien de plus qu'une simple coupe: ce qui lui confère sa valeur mystique, c'est bien sûr, sa véritable raison d'être, sa fonction. Et cette

fonction, elle apparaît en pleine clarté sur la plaquette de Čertomlyk. Pour bien le comprendre, il faut se souvenir de la relation intime qui existait dans le monde iranien ancien entre la déesse des eaux et le xvarənah-: Anāhitā - la céleste Aradvi - est en effet censée le garder, lui et le Haoma, dans sa source divine, au sommet de la Hara Bərəzaiti: les cimes d'or de cette montagne mythique étaient supposées entourer la terre exactement comme on les voit enceindre la mitre royale d'Issyk de leurs crêtes entrecoupées de l'image répétée d'un arbre stylisé, qui n'est autre que l'Arbre de l'Aigle, figurant le Haoma céleste 90. On peut donc admettre que la déesse au miroir qui figure sur la plaquette de Čertomlyk est la version scythique de la Très Pure Anāhitā; la signification de la scène représentée devient alors lumineuse : dans le rhyton sacral, Argimpasa, l'Aphrodite céleste (non moins céleste que la déesse-rivière Aradvi), donne à boire au jeune roi le breuvage de la prospérité⁹¹, qui doit lui assurer la maîtrise des eaux et la fécondité. Il est donc naturel que, en vertu d'une métonymie classique, le contenant soit devenu la figuration du contenu, que le rhyton et, partant, la mitre qui en évoque la forme, soient devenus les symboles de la protection divine.

Aussi le sens attribué précédemment aux noms de Kolaxais et de Skythès, reconnus synonymes dans l'acception de «porteur du skuδa-kulāw» ne représente-t-il en quelque sorte que leur définition externe et superficielle. Conformément à la valeur sémantique originelle des termes dont ils sont issus, ils signifient d'abord et avant tout «détenteur de la protection divine», c'est-à-dire (en définitive) du «farna» scythique dont parle si éloquemment l'ornement de tête de «l'homme au habits d'or».

⁹⁰ En déployant ses ailes (comme il le fait sur la mitre d'Issyk) pour s'élever, puis se poser de nouveau, l'aigle Saēna (l'oiseau Sīnamrū des textes pehlevis) fait tomber les graines et semences de l'arbre mythique, qui rendent fécondes les eaux d'Anāhitā (cf. Menōk ī Xrat, LXII, 37).

⁹¹ Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que la lune, considérée par les Iraniens comme la dispensatrice (ou plutôt le dispensateur, car elle est de sexe masculin) des richesses, la lune symbolisée par la forme du rhyton, a été identifiée précisément au dieu Soma dans l'Inde ancienne.