

ANABASE ET CATABASE DANS LES REPRÉSENTATIONS INDO-IRANIENNES ARCHAÏQUES

Introduction

1. Les représentations religieuses relatives à la description de l’au-delà dans le monde indo-iranien archaïque illustrent de manière exemplaire les difficultés méthodologiques auxquelles se heurte le comparatiste. En effet, de part et d’autre de l’isoglosse indo-iranienne, nous relevons des informations dont le caractère hérité est indubitable. Pourtant, les traitements divergents que ces éléments ont reçus dans l’univers védique, d’une part, dans le mazdéen, de l’autre, rendent malaisée la restauration d’un schème mythique commun. Aussi la description de l’au-delà et de ses modalités d’accès dans la vieille culture des Aryas lance-t-elle différents défis à l’historien des religions.

Le point de départ de l’enquête va de soi. Il s’agit d’une figure mythologique portant le nom de Yama en Inde, à laquelle correspond, en fonction d’une mutation vocalique mineure, le personnage qui, dans l’Avesta, se nomme Yima. L’élucidation de ce nom propre ne présente pas la moindre difficulté : le personnage en question s’appelle « Jumeau »¹. Son identification est d’autant plus aisée que sa filiation est parfaitement symétrique de part et d’autre de notre isoglosse : il a pour père un nommé Vivasvant « Brillant », pour le dire en sanskrit, un nom dont l’équivalent avestique parfait est *Vīuuay̥hvaṇt*². Que Yima soit *vīuuay̥huša-*, « fils de *Vīuuay̥hvaṇt* », est une donnée constante de l’Avesta. Elle est attestée dès la strate la plus archaïque du corpus, dans les *Gāthās*, plus précisément en *Yasna* 32,8, un passage dont la complète élucidation est malheureusement problématique :

aēšqm aēnaṇhqm, vīuuay̥hušō srāuuī yimascī
yē mašiiāṅg cixšnušō, ahmākēṅg gāuš bagā x’ārəmnō
aēšqm cī ā ahmī, θbahmī mazdā vīciθōi aipī

1. M. MAYRHOFER (1992-1996), p. 400.

2. M. MAYRHOFER (1992-1996), p. 560.

(Pour certains) de ces torts est renommé Yima Vīuauṅhuša, qui, voulant choyer nos (mauvais) hommes, [...]. Et pourtant, ô Mazdā, est-ce que je participe à ta capacité de discerner ces (torts) ?³

Ainsi nous forgeons-nous d'emblée, et en toute légitimité, la conviction que Yama, fils de Vivasvant⁴, faisait partie du personnel mythique présent dans le corps des croyances que les Aryas préhistoriques véhiculaient déjà avant même que leur séparation soit enregistrée par l'émergence de l'isoglosse qui trace une frontière linguistique entre indo-aryen et iranien. Sur ce socle onomastique d'une solidité granitique vont pourtant se dresser des récits à ce point dissemblables qu'il s'avère impossible de faire autrement que commencer par une présentation distincte des témoignages védique et avestique.

Yama et le témoignage védique

Dans le monde indien archaïque, celui qui correspond pour nous aux plus anciennes strates textuelles védiques, le discours relatif à l'au-delà n'est développé que sur une base statistique étonnamment faible. Sur les 1028 hymnes que rassemble l'abondante collection du Rigvéda, très peu ont Yama pour divinité dédicataire. Le plus explicite d'entre eux est l'hymne 14 du dixième cycle (*maṅḍala* en sanskrit), qui se trouve au cœur du bref groupement d'hymnes relatifs au thème de la mort et de l'au-delà⁵. La discrétion de Yama dans le Rigvéda a été expliquée de différentes façons, notamment par le fait que l'émergence de croyances articulées autour du thème de la réincarnation aurait rendu obsolète la description d'un lieu infernal, et conséquemment la figure du roi de cet au-delà. Tel est en effet le titre principal de Yama : jamais le Rigvéda ne dit de lui qu'il est un dieu, mais constamment il lui attribue la qualité de roi. La première strophe de l'hymne à Yama en témoigne parfaitement. RS X 14,1 :

3. J. KELLENS, É. PIRART (1988), p. 120. Plus récemment, H. HUMBACH a proposé la traduction suivante : *Even Yima, the son of Vīvahvan, is notorious for (one) of such outrages, – (even he) who tried to satisfy (us) humans (and) our (animals with the injunction): “Meat (is just) a part of a (complete) meal” – for (that one) of those (outrages) being (subject) to that (well-known) decision of yours, O Wise One* (H. HUMBACH, K. FRISS [2010], p. 92). La difficulté de la strophe est donc concentrée au deuxième hémistiche du deuxième vers : *gāuś* n'est pas analysable, et la racine sur laquelle est construite la forme *x'ārəmnō* n'est pas identifiée (pour un état des lieux actuel, J. CHEUNG [2007], p. 149). Rien de tout cela ne nous empêche de vérifier la généalogie héritée relative à Yima.

4. Ces deux noms védiques représentant presque parfaitement les formes indo-iraniennes communes, qu'il est convenu de représenter par les postulats étymologiques **yiuásuant-* et **jamá-*, l'accent n'étant évidemment noté qu'en sanskrit védique.

5. Ce groupe comporte les hymnes 10 à 19 inclus du maṅḍala X, une dizaine donc sur plus de mille (H. OLDENBERG [1888], p. 232 ; K. F. GELDNER [1951], p. 132 et s.).

*pareyivāmsam praváto mahír ánu
bahúbhyaḥ pánthām anupaspaśānām |
vaivasvatām samgámanam jánānām
yamám rājānam havīṣā duvasya ||*

Lui qui s'en est allé vers les grandes distances,
Et qui, pour beaucoup, a repéré le chemin,
Le fils de Vivasvat, le rassembleur d'hommes,
Yama le Roi, honore-le par l'oblation !⁶

Conformément aux canons de l'art poétique védique, cette strophe inaugurale rassemble d'emblée, à l'orée du poème, quelques clés qui énoncent de façon ramassée les thèmes constitutifs de la mythologie du destinataire de l'hymne. On nous dit que Yama « est allé vers les grandes distances », qu'il « a repéré le chemin », qu'il a « rassemblé les hommes ». Le poète en profite pour rappeler aussi le fait que Yama est le fils de Vivasvat⁷.

3. Qui est ce dernier ? C'est une question délicate et de haut intérêt, parce que, comme je viens de le souligner, nous savons que c'est un personnage hérité de la strate culturelle indo-iranienne commune, mais que ses origines ne sont pas explicitement énoncées dans l'Avesta. Pour peindre Vivasvat, nous ne pouvons que nous tourner vers le témoignage védique, ce qui explique pourquoi il est plus commode de présenter le matériel indien avant de venir à l'iranien. Différents récits védiques envisagent la naissance de Vivasvat, mais ils ne figurent pas dans les hymnes du Rigvéda. Il faut parcourir la strate textuelle plus tardive des *brāhmaṇas*, les « commentaires en prose », pour avoir accès à des informations tant soit peu systématiques. Elles se laissent glaner à travers plusieurs passages divergeant sur plus d'un point. Les principaux éléments peuvent être résumés et simplifiés de la manière suivante⁸ :

a. Avant même le début, une divinité féminine nommée Aditi « Absence de lien, de contrainte », désire engendrer. Cette divinité est de genre féminin à deux titres. D'une part, il est régulier que ce type de nom, en l'occurrence un abstrait à suffixe *-ti-*, soit de genre féminin. D'autre part, il est cohérent d'attribuer le féminin à une figure divine qui s'apprête à engendrer.

6. Traduction de L. RENO (1985), p. 60.

7. Dans le nom *vivásvant-*, c'est le suffixe qui est alternant, *-vant-* représentant son degré fort, *-vat-* son degré faible. On voit que L. Renou traduit ce nom en recourant au degré faible du suffixe, ce qu'il n'est pas le seul à faire, tandis que j'utilise le degré fort, conformément à l'usage le plus répandu.

8. Il s'agit là d'un point que j'ai déjà analysé à plusieurs reprises, sous différents angles. Pour ce qui concerne le matériel textuel le plus important, le lecteur voudra bien se reporter à l'une de mes précédentes publications (Ph. SWENNEN [2008], en particulier p. 126 et s.).

b. Pour atteindre son objectif, Aditi prépare un gruaux qu'elle offre à des divinités dont les textes ne nous disent rien : il devait être pour le moins malaisé de définir les dieux antérieurs à la naissance du monde. Le repas achevé, elle ingère les restes. Elle tombe enceinte et donne naissance à des jumeaux. Pour accroître sa progéniture, elle procède ainsi à plusieurs reprises⁹.

c. Elle décide alors de faire mieux. Convaincue que le fait de se servir la première lui permettrait d'accroître l'efficacité du procédé, elle prélève sa propre part du nouveau gruaux avant quiconque. Du point de vue des doctrines sociale et sacrificielle du monde brahmanique, ce comportement est transgressif, mais le nom-même d'Aditi énonce la soustraction à toute norme de celle qui pose cet acte décisif. C'est qu'en effet l'initiative s'avère merveilleusement efficace. Non seulement Aditi retombe enceinte, mais en outre tout montre que les nouveaux jumeaux seront largement supérieurs à leurs aînés.

d. Ces derniers prennent peur. Craignant pour leur droit d'aînesse, ils provoquent l'avortement de cette gestation. La manœuvre n'atteint pas son objectif, car l'un des deux jumeaux se dresse aussitôt, tout formé, et entreprend dans l'instant l'œuvre démiurgique qui le placera au sommet du panthéon védique : il s'agit d'Indra.

e. Le sort du second avorton est bien moins enviable. Il gît au sol, informe, privé de vie : c'est le *mārtāṇḍā-*, l'« œuf mort »¹⁰. Aditi demande à ses fils de lui trouver un destin. Il est reformaté par soustraction des chairs inutiles, ce qui lui donne, disent certains, l'aspect humain. Il fait à son tour une offrande aux fils d'Aditi correctement formés. Il conquiert ainsi l'immortalité et devient Vivasvant.

4. Revenons à Yama. La paternité de Vivasvant s'établit à l'issue d'un parcours complexe. Il épouse la fille de Tvaṣṭṛ, littéralement le « Façonneur » : antérieur à la mise en ordre du cosmos, ce dernier ne figure pas parmi les premiers Ādityas, mais bien parmi ces dieux qui, dans une dimension inconnue, préexistaient à l'intervention d'Indra. Comme Aditi, Tvaṣṭṛ avait engendré des jumeaux : d'une part un fils, Viśvarūpa « l'Omniforme », d'autre part une fille, Saraṇyū « Celle qui se meut rapidement ». C'est elle que Vivasvant épouse. Elle lui donne à nouveau des jumeaux, et

9. Elle procède de la sorte au moins deux fois, la plupart des textes s'entendant sur trois. Elle a donc déjà six enfants lorsqu'elle décide de changer de stratégie : cette version des textes en prose fait autorité parce qu'elle est compatible avec la strophe X 72,8 du Rīgvēda, qui commence par le vers *aṣṭāu putrāso āditer* « Il y a huit fils d'Aditi ».

10. Très exactement « celui qui résulte de l'œuf mort, celui qui est né à l'état d'embryon » (K. HOFFMANN [1957], p. 85 et s.).

nous retrouvons enfin Yama et sa sœur Yamī, dont le nom signifie évi-
demment « Jumelle ». Saranyū se lasse de son époux, en particulier des brû-
lures que lui occasionne leur vie conjugale. Elle fabrique alors un double
d'elle-même, une sorte d'ersatz, que les textes nomment tantôt Chayā
« l'ombre », tantôt Savarṇā « Celle qui est de même couleur ». C'est avec
cette dernière que Vivasvant engendre Manu, le premier homme, mais il
s'aperçoit ensuite de la supercherie. Saranyū, pour s'enfuir vite et loin, a
pris l'apparence d'une jument. Aussi Vivasvant se transforme-t-il en étalon
pour la rejoindre. C'est sous cette forme équine qu'ils donneront cette fois
naissance aux dieux Aśvins « ceux qui ont des chevaux », également des ju-
meaux ¹¹. Ainsi avons-nous assisté à la naissance des Ādityas, littéralement
les « fils d'Aditi », qui culmine avec l'apparition d'Indra et du futur
Vivasvant. Un premier enseignement important se dégage de ce récit, ensei-
gnement qui, le moment de la confrontation comparatiste venu, plaidera en
faveur de sa haute ancienneté : les humains ne sont pas présentés à pro-
prement parler comme les créations des dieux, mais comme leurs parents
manqués, que la bassesse des premiers Ādityas a spoliés d'une part de leur
héritage. Mārtāṇḍa est devenu Vivasvant à l'issue d'une offrande qui,
comme celles de sa mère, préfigure la dynamique sacrificielle, puis il a
ensuite engendré : tel est le destin humain, sacrifier et engendrer. C'est la
voie à suivre, celle qui permet de devenir immortel, de se rapprocher au
plus près de cette vie divine qui aurait dû aller de soi. Nous entrevoyons
enfin les termes complexes de la problématique liée à la figure de Yama. Il
faut à la fois rendre compte de la mortalité de ce personnage issu du plus
haut lignage divin et, plus difficile encore, définir la nature de son lien avec
Manu, le premier homme, son demi-frère.

5. La strophe inaugurale de RS X 14 déclare que Yama « est allé vers
les grandes distances », qu'il « a repéré le chemin ». Sans doute est-ce le
point le plus fondamental de sa mythologie. Avant l'intervention de Yama, il
semble qu'aucun espace ne permet d'accueillir les défunts. Certes, la
question ne se posait pas, puisque la mort n'avait encore exercé son empire
définitif sur personne, mais le fait mérite d'être souligné, car il n'existe pas
de véritable logique sur des thèmes de cette nature : lorsque les fils de
Cronos se partagent l'univers qu'ils ont conquis, ils envoient régner sur les
enfers, un espace dont la raison d'être n'est pas encore claire, un dieu véri-
table dont le statut n'est minoré en rien par la fonction qu'il est amené à
exercer. Il n'en fut pas de même pour Yama. La quatrième strophe de
l'hymne X 13 nous dit qu'il fit le choix de la mort.

11. Bien entendu, ce mythe, comme tant d'autres, présente des variantes. Pour une
étude détaillée de ce complexe scénario, voir surtout Wendy DONIGER O'FLAHERTY
(1980), p. 174 et s.

*devébhyaḥ kām avṛñīta mṛtyúm
 prajāyai kām amṛtaṃ nāvṛñīta |
 bṛhaspātiṃ yajñām akṛṇvata ṛṣim
 priyām yamás tanvām prāṛirecīt ||*

Au profit des dieux, il a choisi la mort. Au profit de l'engendrement, il n'a pas choisi l'immortalité. On fit du sage Bṛhaspati le sacrifice. Yama avait abandonné son corps bien-aimé¹².

Ce passage énonce la nature de la décision prise par Yama. D'une part, il a fait le choix de la mort, et ce au bénéfice des dieux. Peut-être faut-il comprendre que ces derniers sont désormais soustraits au risque de l'épreuve ultime. Surtout, en ouvrant un espace d'accueil pour les défunts, Yama contribue de façon décisive à la perpétuation de la dynamique sacrificielle. Il existe désormais un espace accessible à ceux dont l'esprit et le corps ne sont plus associés. Il s'agit là d'une avancée cruciale, car cet espace n'était pas défini. Pourtant, la mécanique était en place depuis la

12. Sur l'analyse de cette strophe d'un intérêt capital, voir A. PANAINO (2013), surtout p. 53-77. Il me faut préciser ici que mon intervention orale à Québec est antérieure à ma prise de connaissance de cette importante étude comparatiste. L'influence de la lecture de A. PANAINO (2013) explique en grande partie les différences qui existent entre la conférence et sa version écrite, les autres modifications résultant évidemment de l'inspiration que j'ai puisée à l'écoute des autres participants à ce colloque. Pour ce qui concerne la strophe X, 13, 4, que je traduis avec prudence, de la manière la plus minimaliste qui soit possible, je commencerai par dire que je n'ai guère de doute sur le fait que le mot initial des deux premiers vers est décliné au datif : c'est le cas régulier devant la particule *kām*. Dans le deuxième distique, toute la difficulté tourne autour de *prāṛirecīt*. La version padapāṭha lit *prā| arirecīt|*, mais il suffirait que ce soit en fait *pra-āṛirecīt* pour que la nature subordonnée du verbe résulte incontestablement de l'accentuation, la principale étant évidemment articulée autour d'*akṛṇvata*. Ce n'est certes pas une nécessité absolue du point de vue de la syntaxe, mais cela rendrait la construction de la strophe un peu moins paradoxale qu'elle n'est quand on postule la succession de quatre propositions indépendantes, une configuration dans laquelle le passage au pluriel en c avant le retour au singulier en d heurte. Si le deuxième distique comporte une principale puis une subordonnée, l'ordre d'apparition des propositions est un peu perturbant, mais analysable. Les deux premiers vers ont pour sujet implicite celui de la subordonnée du deuxième distique, donc Yama, la strophe culminant avec *akṛṇvata*, dont le sujet est impersonnel. La traduction appropriée devient mécaniquement la suivante : « Au profit des dieux, il a choisi la mort. Au profit de l'engendrement, il n'a pas choisi l'immortalité. On fit du sage Bṛhaspati le sacrifice, après que Yama eut abandonné son corps bien-aimé ». Du point de vue sémantique, « choisir » est la traduction de convention pour *VAR* (pr. *vṛñīte*, réalisation sanskrite de **uelh*₁, voir M. MAYRHOFER (1992-1996), p. 511. Il est inutile de rappeler que la réalisation latine de cette racine donne *uolo*. On peut hésiter sur le point de savoir si Yama a « choisi » ou « voulu » la mort, mais le texte ne dit pas qu'il l'ait « préférée », d'autant que, encore une fois, il est hautement improbable que *avṛñīta* soit construit avec ablatif (malgré Ch. MALAMOUD [2002, p. 21], repartant sans profit de K. F. GELDNER [1951, p. 141-142, avec les notes).

naissance des derniers jumeaux d'Aditi. RS X 13, 4 me paraît en effet indis-sociable de X 72, 8-9 :

*aṣṭāú putráso áditer
yé jātās tanvās pári |
devān úpa prait saptábhiḥ
pārā mārtaṅḍám āsyat ||8||
saptábhiḥ putrair áditir
úpa prait pūrvyám yugám |
prajāyāi mṛtyāve tvat
pūnar mārtaṅḍám ābharat ||9||*

Il y a huit fils d'Aditi qui sont nés de son corps. Avec sept d'entre eux, elle avança jusqu'aux dieux. Le fruit de l'œuf mort fut laissé de côté. Avec ses sept fils, Aditi avança jusqu'au plus antique attelage¹³. Elle rapporta le fruit de l'œuf mort pour (le faire) engendrer et mourir.

Ces deux derniers extraits peuvent paraître contradictoires, mais il n'est pas si sûr qu'ils le soient. RS X 72,9 dit que l'œuf mort a été ramené pour engendrer et pour mourir, mais cela ne signifie pas exactement qu'il doit faire les deux lui-même. Devenant Vivasvant, puis sacrifiant et engendrant, l'œuf mort refaçonné conquiert son accès à la société divine : c'est la doctrine brahmanique constante. Le chemin du ciel est désormais ouvert. La spécificité du rôle de Yama, fils de Vivasvant, consiste à compléter le processus en allant jusqu'à mourir. Il consent ce faisant le lourd sacrifice de renoncer à sa condition humaine, ainsi qu'il a déjà été suggéré plus haut. C'est ce que veut dire, par exemple, la septième strophe de l'hymne RS X 14 :

13. Le caractère délibérément littéral de la traduction de cette phrase, spécifiquement de *yugám* par « attelage », ne retranscrit rien d'autre que le souci de souligner, même excessivement, l'accointance existant entre X, 13 et X, 72 pris dans leur globalité. Cette accointance est matérialisée par le contexte cosmogonique, par la présence d'Aditi, par la mention de l'apparition de l'engendrement et de la naissance, mais aussi par la présence de Bṛhaspati en X 13,4 et de Brahmanaspati en X,72, 2 (ce dont est conscient SCHMIDT [1968, p. 123-124], à la suite de H. OLDENBERG [1912-1913, p. 138], simplement mentionnés par A. PANAINO [2013, respectivement p. 63, n. 37 et p. 139, n. 302]). Si X, 72 paraît abstrait de tout ancrage liturgique, ce qui n'empêche des citations ponctuelles, notamment dans les commentaires en prose (par exemple Ph. SWENNEN [2008], 120-125), l'affectation des premières strophes de X, 13 est parfaitement connue : leur récitation intervient dans le contexte de l'arrivée des deux chariots à soma sur le *sadas-* (W. CALAND, V. HENRY [1906, § 80-91], voir aussi la présentation de cet hymne par K. F. GELDNER [1951], p. 140), d'où ma traduction, qui ne se veut rien d'autre qu'indicative. Elle ne veut pas remettre en cause la légitimité de l'usage qui consiste à préférer une traduction de *yugám* par « cycle temporel, âge ». Elle exprime plutôt une question, portant sur le point de savoir pourquoi les chars sont amenés sur l'aire sacrificielle par des membres du collège sacerdotal plutôt que par des bêtes de somme.

*prēhi prēhi pathibhiḥ pūrvyēbhir
yātrā naḥ pūrve pitāraḥ pareyūḥ |
ubhā rājānā svadhāyā mādanā
yamām paśyāsi vāruṇaṃ ca devām ||*

Avance, avance par ces chemins antiques par lesquels s'en sont allés nos premiers pères ! Les deux rois, Yama et le dieu Varuṇa, qui se complaisent au rite funèbre, tu les verras.

Le deuxième distique est parfaitement clair : il est articulé sur l'opposition de nombre polarisant le duel *rājānā* « les deux rois » et le singulier *devām* « le dieu », portant sur le seul Varuṇa en écartant Yama du partage de cet élément de titulature. Les mortels défunts qui s'avancent dans leur nouveau domaine peuvent s'attendre à y rencontrer l'énigmatique Varuṇa, ce dieu si difficile à comprendre, dont nous constatons ici la présence dans le monde des morts. Il y est cependant en tant que dieu, *devām*, parce qu'il n'a jamais renoncé à son immortalité. Tel n'est pas le cas de Yama. Il a dû mourir pour conquérir ce royaume, perdant de ce fait son titre divin ¹⁴.

La réparation de l'œuf mort s'est donc produite en deux temps, enclenchant un mécanisme nouveau. La mort a été dépassée par le reformatage de Mārtāṇḍa en Vivasvant, certes, mais elle n'a été ni vaincue ni annulée pour la cause. Tout se passe comme si le salut accordé à l'œuf mort ne pouvait se faire autrement que par le renouvellement et la perpétuation de la mécanique impulsée par Aditi. En faisant une offrande à ses aînés, Vivasvant réintègre leur société, mais il engendre. Son fils divin, Yama, renonce à sa divinité pour mourir et ouvrir ainsi un espace d'accueil aux autres morts. Ces derniers ne seront nullement les enfants de Yama, mais ceux de Manu, son demi-frère, statutairement inférieur en ceci qu'il a pour mère non l'épouse de Vivasvant, mais sa copie. Il nous faudra vérifier la valeur de ce raisonnement sur un plan comparatiste.

6. Quoi qu'il en soit, Yama a désormais accompli ce qui constitue le cœur même de sa mythologie. Parce qu'il a fait le tout premier l'expérience de la mort, il est celui qui a ouvert le chemin qui conduit à l'au-delà. La deuxième strophe de l'hymne RS X 14 revient aussitôt sur ce thème annoncé par la première :

*yamó no gātúm prathamó viveda
naiṣā gavyūtir āpabhartavā u |
yātrā naḥ pūrve pitāraḥ pareyūr
enā jajñānāḥ pathyā ānu svāḥ ||*

14. Sur ce point, voir aussi Ch. MALAMOUD (2002), en particulier p. 19 et s.

Yama le premier a trouvé notre pas ¹⁵, ce pâturage inaliénable. Là où nos ancêtres antiques ont passé, tous ceux qui sont nés (passent aussi) à (leur) suite, chacun par son chemin propre.

En ouvrant cette voie, Yama a posé un acte dont les mortels lui sont reconnaissants. En effet, c'est grâce à lui qu'ils trouvent un lieu d'asile, ce pâturage inaliénable, le lieu de relâche qu'ont espéré toute leur vie ces pasteurs semi-nomades constamment préoccupés de trouver l'endroit où il leur serait possible de faire paître leurs troupeaux. En trouvant ce repos, Yama accomplit si l'on veut la catabase par excellence, mais il faut d'emblée souligner ce qu'elle a de particulier, qui la distingue des récits grecs : le fait qu'il s'agit d'un voyage aller, d'une exploration, qu'aucun retour n'a suivi. Comment caractériser ce lieu ? Les poètes védiques s'efforcent de ne pas en dire trop, mais quelques motifs permettent à la fois de succinctement caractériser les lieux, tout en relevant des éléments dont le caractère hérité ne saurait faire le moindre doute. Comme le royaume d'Hadès, celui de Yama est protégé par des chiens ¹⁶, ainsi qu'il résulte de la lecture de RS X 14, 10 et 11 :

*āti drava sārameyaú śvānau
caturakṣaú śabālau sādhnā pathā |
āthā piṭṛn suvidātrān ūpehi
yamēna yé sadhamādam mādanti ||10||
yaú te śvānau yama rakṣitārau
caturakṣaú pathirākṣī nṛcákṣasau |
tābhyām enam pári dehi rājan
svastī cāsmā anamīvām ca dhehi ||11||*

Cours de par le droit chemin, au-delà des deux fils de Saramā, les deux chiens mouchetés à quatre yeux ¹⁷, puis approche les pères, généreux donateurs, qui se réjouissent du banquet en compagnie de Yama. O Roi Yama, rejets celui-ci à ces deux chiens, ces deux gardiens à quatre yeux protecteurs des chemins et surveillants d'hommes, et établis pour lui le bien-être ainsi que l'absence de maladie.

15. Au sens qu'a le mot dans des expressions telles que « pas de tir » et « pas de porte ». Le mot sanskrit *gātí-* n'est pas facile à traduire en français, si ce n'est par des mots très généraux tels que « lieu, emplacement ». Il dérive de la racine *GĀ* (**gueh*₂), dont l'équivalent grec a pour dérivation verbale βίβημι, pour dérivation nominale βήμα (M. MAYRHOFER [1986-1992], p. 482) : c'est à la fois ce que l'on a parcouru, arpenté à pied ou, comme ici, cet emplacement sur lequel on a pris pied.

16. Sur le caractère hérité de ce point, voir notamment B. LINCOLN (1979) et M. L. WEST (2007, p. 392), tous deux assortis de riches bibliographies.

17. Il s'agit en fait d'un adjectif de couleur, décrivant une robe dont l'un des traits distinctifs est la présence de taches au-dessus des yeux dédoublant apparemment ces derniers. Le texte ne dit en aucun cas que les chiens de Yama ont plusieurs têtes.

Les strophes du Rigvéda se montrent lapidaires lorsqu'il s'agit de décrire le royaume de Yama. Dans l'hymne X 14, il n'y a guère que le deuxième distique de la strophe 9 qui nous entrouvre la porte :

*áhobhir adbhir aktúbhír vyáktam
yamó dadāty avasānam asmai ||*

Yama lui donne un repos décoré de jours, d'eaux et de nuits.

Est-ce d'ailleurs le séjour de Yama qui est ainsi décrit ou, plus simplement, la tombe d'un défunt ? C'est en tout cas dans un hymne proprement funéraire, RS X 18, aux strophes 11 et 12, que nous trouvons décrite dans les termes que voici la sépulture du mort.

*úc chvañcasva pṛthivi mā ni bādhatāḥ
sūpāyanāsmāi bhava sūpavañcanā |
mātā putrām yāthā sicā
abhy énam bhūma ūrṇuhi ||11||
ucchvāñcamānā pṛthivī sū tiṣṭhatu
sahásram mīta úpa hí śráyantām |
té gṛhāso gṛtaścūto bhavantu
viśvāhāsmāi śaraṇāḥ santv átra ||12||*

Terre, cinte-toi vers le haut, n'écrase pas au sol, sois lui un accès facile, un bon terrier. Terre, recouvre le, comme une mère son fils avec (son) manteau. Que la terre cintrée se tienne ferme, car mille piliers doivent étre érigés. Qu'ils deviennent maisons ruisselantes de beurre ! Qu'ils soient ici pour toujours ses refuges !

La tombe du défunt est donc décrite comme un domaine sous la voûte duquel le défunt ne sera pas écrasé, ce qui suggère qu'il aura la capacité de se mouvoir. La voûte en question est en effet soutenue de nombreux piliers. Le défunt n'y connaîtra pas la faim, car cette maison ruissellera de beurre, sans aucun doute celui des offrandes que les vivants feront régulièrement à la mémoire de leurs ancêtres. Cette demeure post-mortem, c'est celle qui inclura le défunt dans le domaine des aïeux, les Pères, et surtout de Yama.

Au moment de tenter une synthèse comparatiste, le matériel indien convoqué se laissera donc ramener au scénario suivant. Avant même le commencement, une divinité engendre des dieux qu'elle a conçus en ingérant les restes d'une offrande sacrificielle. Sa tentative de dépassement de ce modèle enclenche un drame. Le dernier dieu à naître, Indra, devient souverain du panthéon, mais son jumeau n'est qu'un avorton par la chute duquel la mort fait son irruption dans le cosmos. Refaçonné sous le nom de Vivasvant, il n'accède à la société divine qu'après avoir reconduit le processus engagé par sa mère. Il fuit faire une offrande à ses aînés pour rester dans leur société, mais il lui faut aussi engendrer à son tour, au risque de susciter à nouveau de la mort. C'est Yama, le fils de Vivasvant, qui rompt le cycle, en mourant, mais sans engendrer. Perdant ainsi sa divinité native, il

ouvre l'espace qui accueillera désormais les descendants de son demi-frère, Manu. Ce dernier est le premier homme, un autre fils de Vivasvant, né d'une copie de la mère de Yama. Par sa catabase inaugurale, Yama ouvre l'espace dont le chemin d'accès trace le destin des hommes : sacrifier en l'honneur des dieux et à la mémoire des aïeux, se reproduire pour perpétuer le mécanisme, mourir et descendre rejoindre Yama dans ce palais que gardent des chiens. Le rôle de Yama n'a pas consisté à engendrer le genre humain, mais à organiser sa séparation d'avec le monde divin, qui ignore certes les engendremens, mais est aussi, et définitivement, mis à l'abri de la mort.

Yima et le témoignage avestique

7. Le regard que la religion mazdéenne porte sur la figure de Yima diverge en presque tout de celui de la religion védique, au point que les deux récits ne nous paraîtraient même pas apparentés si nous ne pouvions identifier à leurs noms le héros principal et son père. C'est aussi un mythe complexe, plus riche que celui du monde védique, et dans tous les détails duquel il n'est pas possible d'entrer ici¹⁸. Dans l'Avesta récent, Yima est l'acteur principal de deux épisodes distincts¹⁹. Le premier d'entre eux est décrit aux strophes 30 à 38 du dix-neuvième Yašt, hymne dédié à la Terre iranienne et à un facteur de prospérité et d'abondance nommé x^varnah. Ce passage, truffé de difficultés lexicales ou grammaticales, nous raconte que Yima détenait le x^varnah, mais que ce dernier lui a échappé. Cet échec est apparemment lié au fait d'avoir prononcé une parole impie, un mensonge. Yima erra alors sur la terre en se lamentant.

8. C'est le deuxième épisode qui nous remet sur la piste de représentations eschatologiques. Il occupe le chapitre deux du livre nommé Vidēvdād « loi d'expulsion des démons ». Yima reçut d'Ahura Mazdā la proposition éminemment flatteuse de diffuser son message religieux à l'humanité. Pourtant, Yima refusa cette offre, mais demanda à pouvoir plutôt assurer l'immortalité des êtres vivants, au moins durant un millénaire. Ahura Mazdā accéda à cette requête. Il confia même à Yima deux instruments qui doivent lui permettre de réaliser cette tâche : un cor et un ai-

18. Pour une perception globale et commode de la question, J. KELLENS (2000). L'un des aspects les plus épineux du problème porte sur la question de savoir quelle est la nature de la faute que l'on reproche à Yima d'avoir commise et, plus incertain encore, s'il y a un lien entre cette faute et le fait que Yima a perdu le x^varnah (point sur lequel, tout récemment donc, A. PANAINO [2013], p. 90 et s.).

19. Plus généralement, pour une présentation condensée, mais claire et complète, rassemblant l'essentiel du matériel textuel décisif, tant en avestique qu'en iranien moyen, voir P. O. SKJAERVØ (2008), p. 501-522.

guillon, deux instruments éminemment pastoraux. Le cor permet d'appeler le bétail, de le rassembler, l'aiguillon permet de le guider dans ses déplacements. Cependant, le fait que la mort soit ainsi abolie crée des difficultés matérielles. La population croît et devient bientôt trop nombreuse pour la surface terrestre. À trois reprises, Yima devra accroître cette surface, ce qu'il fera en utilisant son cor et son aiguillon. Cette période heureuse de vie matérielle illimitée, période qui a toutes les apparences d'un âge d'or, doit pourtant prendre fin. Mazdā avertit Yima qu'un terrible hiver va s'abattre sur terre, qui sera fatal à toute forme de vie. Sur l'injonction du grand dieu, Yima façonne alors une caverne : le mot avestique est *vara*. Il utilise de l'argile et procède comme ferait un potier. Mêlant l'argile à de l'eau, la travaillant avec ses mains et ses talons, il modèle ainsi une sorte de vaste pot, suffisamment spacieux pour accueillir ses protégés. Il le revêt de toutes sortes d'agrément et de commodités. Le *vara* est arrosé de rivières, il est recouvert de verts pâturages, d'abondants vergers offrent à la dégustation les fruits les plus beaux, des demeures confortables y sont bâties. Il est même éclairé, comme s'il s'y trouvait des astres artificiels. Il est remarquable que Yima n'y accueille pas des défunts, mais les germes (*taoxman*-en avestique) des personnes les meilleures, des races de bétail et des plantes bénéfiques.

9. Dans l'Avesta, Yima n'est plus explicitement connecté aux représentations relatives à la mort parce que la théologie mazdéenne développe une description nouvelle de l'âme humaine, dont le destin eschatologique n'est jamais lié à une quelconque intervention de Yima. Pour un mazdéen, l'âme individuelle résulte de la somme de différentes entités spirituelles. En premier lieu, chaque être humain a une *fravaši*. Il s'agit de la parcelle de l'âme qui est restée auprès de Mazdā. Elle est antérieure à la production par ce dernier de l'ordre matériel. Au moment où Mazdā a créé à la fois le temps et l'espace matériel, cette *fravaši* a posé un choix préalable, non argumenté, antérieur à toute verbalisation, et ce choix fut en faveur de Mazdā et de son ordre. Lorsqu'un homme naît à la vie matérielle, son corps est habité d'une âme nommée *uruuan*, un mot dont l'élucidation étymologique reste indéterminée. C'est ce que nous appellerions l'âme individuelle, au sens où elle habite le corps physique individualisé. Lorsque cet homme meurt, son *uruuan*, privé de toute aptitude à la perception sensorielle, reste d'abord pendant trois jours à côté du cadavre du défunt. Elle retrouve alors la capacité à réciter les prières gâthiques. Cette proclamation des textes sacrés suscite l'apparition d'une troisième partie de l'âme, la *daēnā*, c'est-à-dire, indifféremment, « la vision » et « (l'âme) visible », celle dont la vision va de pair avec l'accomplissement de la révélation mazdéenne, car ce mot, *daēnā*, nomme à la fois cette troisième partie de

l'âme et la religion mazdéenne proprement dite. La *daēnā* est une âme mobile, apte à circuler entre le monde matériel et le monde céleste. La beauté et la séduction de la *daēnā* sont fonction de la piété du défunt. Ainsi, pour peu qu'il ait été un bon croyant, il voit apparaître une ravissante jeune femme, qui apparaît à l'orient, telle une aurore rêvée, et se présente à lui pour l'emmener chez Mazdā. L'*uruuan* et la *daēnā* fusionnent en une union dont le caractère matrimonial est explicite, et partent vers le paradis de Mazdā pour subir un jugement dont le verdict autorisera ou non l'intégration de ces deux parcelles à la *fravaši*. Le sort de l'impie ne fait aucun doute : il est réduit à néant. Dans ce système, il ne reste donc pas d'enfer, mais seulement un paradis. Partant, la catabase n'est pas possible : seule l'anabase est permise, faute de quoi l'opposant à Mazdā est promis au néant dans lequel les forces du mal disparaîtront définitivement à la fin des temps.

10. Cette représentation de l'âme, comme le récit de la rencontre entre l'*uruuan* et la *daēnā*, peuvent certainement être appréhendés comme une innovation spécifique à la religion iranienne archaïque, car rien d'équivalent n'est connu ailleurs dans toute l'aire indo-européenne. Sa dynamique est analysable : elle consiste en un approfondissement et une individualisation du vieux corps de croyances hérité, celui selon lequel l'accès à l'au-delà n'est nullement un droit individuel, mais le résultat de la vie conjugale. Puisque le destin humain est de sacrifier et d'engendrer, vont au paradis les couples dont la descendance assume désormais la transmission des rites religieux. C'est la raison pour laquelle certaines strophes d'hymnes nuptiaux védiques promettent aux jeunes mariés qu'ils se retrouveront dans l'au-delà sous l'apparence physique qu'ils avaient au moment de l'échange des consentements, le mythe de la jeunesse éternelle étant certainement plus encourageant que celui de la vieillesse éternelle²⁰. D'une certaine façon, le récit mazdéen projette à l'intérieur de l'âme individuelle la vieille métaphore matrimoniale de l'accès à l'au-delà.

11. La cohabitation de cet ensemble de représentations avec la mythologie de Yima est l'une des plus redoutables difficultés que l'exégète de l'Avesta doit affronter, et, pour le dire tout de suite, un point sur lequel une réponse pleinement satisfaisante s'est jusqu'ici dérobée. Du point de vue des textes, ces deux systèmes paraissent parfaitement paradoxaux. Pourtant, ils ne sont pas étanches, en fonction de la complexité sémantique susmentionnée du mot *daēnā*, dont j'ai dit qu'il nomme à la fois une parcelle de l'âme et la religion mazdéenne elle-même. Revenons enfin à Yima : lorsqu'il refusa de diffuser la doctrine mazdéenne, c'est la *daēnā* elle-même

20. Voir par exemple Ph. SWENNEN (2000-2001), p. 513-514.

dont il ne voulut pas assumer la propagation, comme l'énonce clairement le deuxième chapitre du Vidēvdād à la strophe 3 :

āaṭ hē mraom zaraθuštra azəm yō ahurō mazdā vīsaṅha mē yima srīra vīuaṅhana mərətō bərətaca daēnaiiāi āaṭ mē aēm paitiiaoxta yimō srīrō zaraθuštra nōiṭ dātō asmi nōiṭ cistō mərətō bərətaca daēnaiiāi

Alors, ô Zarathushtra, moi qui suis Ahura Mazdā, je lui dis : "Beau Yima, fils de Vīvahvant, sers-moi à apprendre et transmettre la religion". O Zarathushtra, le beau Yima me répondit alors : "Je n'ai été ni créé ni désigné pour apprendre et transmettre la religion"²¹.

La réunion des deux représentations eschatologiques passe donc par la parfaite compréhension des nuances de ce que représente la *daēnā* d'un passage à l'autre, car elle est le premier élément qui trahit la dimension eschatologique originelle de Yima. Le second élément se trouve à la fin de la geste de Yima narrée en Vidēvdād 2. Ahura Mazdā avertit Yima de l'imminence d'un long et féroce hiver. Il lui enjoint de mettre son peuple et ses troupes à l'abri dans une caverne d'argile agrémentée de tout le confort que pouvait espérer un mazdéen d'alors. Il lui indique même comment la construire, en travaillant comme un potier prépare son argile. Voici les strophes 31 et 32 de ce chapitre :

āaṭ mašta yimō kuθa tē azəm varəm kərənauuāne yā mē aoxta ahurō mazdā āaṭ aoxta ahurō mazdā yimāi yima srīra vīuaṅhana aiṅhā zəmō pāšnābiia vīspara zastaēibiia vīxada maṅaiiān ahe yaθa nū mašiiāka xšiuuisti zəmē vīšāuuaiieṅte ||31|| āaṭ yimō auuāθa kərənaoṭ yaθa dim išaṭ ahurō mazdā aiṅhā zəmō pāšnābiia vīsparaṭ zastaēibiia vīxadaṭ maṅaiiān ahe yaθa nū mašiiāka xšiuuisti zəmē vīšāuuaiieṅte ||32||

Yima pensa alors : « Comment ferai-je cette caverne dont Ahura Mazdā m'a parlé ? » Ahura Mazdā dit alors à Yima : « Beau Yima, fils de Vīvahvant, mélange cette terre avec (tes) talons, malaxe la avec (tes) mains, exactement comme les hommes, à présent, étendent le liquide et ce qui est fait de terre²² (31). » Alors Yima fit ainsi que l'y invitait Ahura Mazdā. Il mélangea cette terre avec (ses) talons, la malaxa avec (ses) mains, exactement comme les hommes, à présent, étendent le liquide et ce qui est fait de terre (32).

Dans ce passage, deux données essentielles désignent la réminiscence d'une représentation plus ancienne. La première est l'image en elle-même : cette caverne d'argile, en tout cas de terre et de liquide, qui débouchera sur la création d'une sorte de palais aux nombreuses colonnes, n'évoque rien tant que la description de la tombe donnée en RS X 18, 11 et 12, qui est elle aussi une demeure souterraine. Cette accointance est du reste consolidée par d'autres analogies, comme par exemple celle qui unit le deuxième distique de RS X 14, 9, déjà cité, et V2, 39 et 40 :

21. Pour une analyse approfondie de cette phrase cruciale, A. PANAINO (2015).

22. Sur *xšiuuisti*, J. KELLENS (1974), p. 396, n. 2.

*dātarə gāēθanqm astuuaitinqm ašāum caiiō āaṭ aēte raocā aṅhən ašāum
ahura mazda yō auuaθa ā.raocaiiēite aētaēšuuu varəṣuuu yō yimō kərənaoṭ
||39|| āaṭ aoxta ahurō mazdā xvaḍātaca raocā stiḍātaca hakərəṭ zī irixtahe
saḍaiiaca vaēnaite starasca māśca huuarəca ||40||*

O créateur des êtres vivants pourvus d'os, toi qui est partisan de l'agencement, quelles vont donc être ces lumières, O Ahura Mazdā partisan de l'agencement, qui brilleront dans ces enclos que Yīma fit ? (39) Ahura Mazdā dit alors : « Des lumières naturelles et artificielles, car en effet, les étoiles, la lune et le soleil sont vus une seule fois, ainsi que le voile de ce qui est perdu ²³. »

Ce que ce passage laisse comprendre est que des lumières éclairent par paillement les domaines de Yama et de Yīma.

12. La deuxième donnée est le nom même du domaine de Yīma : *vara-*, qu'il faut à présent porter sur le terrain comparatiste. Ce mot, dont la mention était presque l'objectif de la présente contribution au thème du colloque, correspond au sanskrit *valá-*. Qu'un *-r-* avestique corresponde à une *-l-* sanskrit ne présente aucune difficulté. Nous sommes en présence d'un simple nom thématique construit sur une racine *VAR* qui signifie « envelopper » ²⁴. Dans le Rīgvéda, le *valá-* est une sorte de montagne primale dans laquelle étaient enfermées les vaches, métaphore des aurores, et les eaux courantes, c'est-à-dire les eaux douces des rivières, qu'il ne faut pas confondre avec les eaux océaniques. Le fait que cette montagne enfermait les potentialités fondamentales de la vie est souvent attribué à la présence d'un serpent qui enserrait cette montagne entre ses anneaux : son nom est *vṛtrá-* « l'obstacle ». Le meurtre de ce serpent et l'ouverture de cette

23. En réalité, la traduction de ce passage est périlleuse. En 39, le principal problème est celui de la relation entre les temps des formes verbales. Puisque la racine *AH* « être » est réputée ne pas développer d'injonctif présent (donc une forme de passé sans augment), mais seulement un imparfait (J. KELLENS [1984], p. 85, avec littérature p. 86, n. 1), *aṅhən* ne peut formellement représenter qu'un subjonctif présent. Le recours à ce mode est problématique, surtout dans sa relation à l'injonctif présent *kərənaoṭ*, et isolé, car, dans le cadre de leur dialogue, ce serait la seule fois de tout le chapitre deux du Vidēvdād que Zarathushtra utiliserait le subjonctif pour poser une question à Mazdā. Il est bien clair que l'interrogatoire envisage des événements relatifs à un passé révolu. On ne peut donc s'empêcher de souhaiter une forme d'imparfait **āṅhən*. La situation est bien pire encore en phrase 40. Le sens de plusieurs mots est incertain (*stiḍātaca*, *irixtahe*, et *saḍaiiaca*, que je traduis par « voile » sans conviction particulière, comme s'il dérivait d'un équivalent de la racine sanskrite *CHAD*), tout simplement parce que ce sont des hapax dont l'équivalent sanskrit n'est pas évident. Cette situation est très frustrante, y compris pour le sujet traité : en nous empêchant peut-être de comprendre quand et comment il est permis aux habitants de la caverne de voir les astres, cette lacune lexicale nous prive peut-être aussi d'une description, même laconique, de l'articulation du temps à laquelle le passage de la catabase à l'anabase est permis aux sujets de Yīma.

24. M. MAYRHOFER (1992-1996), p. 524.

montagne matérialisent l'intervention démiurgique fondant la gloire du roi des dieux védiques, Indra. C'est lui qui a fendu la montagne, libéré les eaux, permis l'apparition de l'aurore, puis du soleil, et suscité de ce fait l'émergence de l'ordre cosmique bien agencé et harmonieux, en sanskrit *ṛtá-*. Le schéma général est très clair en RS I 32, 1-5 :

*índrasya nú vīryāṇi prá vocaṃ
yāni cakāra prathamāni vajrī |
āhann āhim ānv apās tatarḍa
prá vaksāṇā abhinat párvatānām ||1||
āhann āhim párvate śisīryānām
tvāṣṭāsmāi vájraṃ svaryāṃ tatakṣa |
vāśrā iva dhenávaḥ syāndamānā
āñjaḥ samudrām āva jagmur āpaḥ ||2||
vṛṣāyāmāṇo 'vṛṇīta sómaṃ
trikadrūkeṣv apībat sutāsya |
ā śāyakam maghāvādatta vájraṃ
āhann enam prathamajām āhīnām ||3||
yād indrāhan prathamajām āhīnām
ān māyīnām āmināḥ prótā māyāḥ |
āt sūryaṃ janāyan dyām uṣāsaṃ
tādītṇā śátruṃ ná kilā vivītsa ||4||
āhan vṛtrām vṛtratāraṃ vyāmsaṃ
índro vájreṇa mahatā vadhéna |
skāndhāmsīva kulīṣenā vivṛkṇā
āhiḥ śayata upapṛk prthivyāḥ ||5||*

1. D'Indra, je proclame maintenant les mâles prouesses, celles que le porteur du foudre a accomplies les premières. Il a tué le serpent. Il a répandu les eaux. Il a transpercé le ventre des montagnes.

2. Il a tué le serpent qui s'était collé à la montagne. Tvaṣṭar façonna pour lui un foudre de soleil. Les eaux descendirent droit vers l'océan, coulant en mugissant comme des vaches.

3. Lui, faisant le taureau, a choisi le soma. Il a bu de la liqueur dans les cuves à triple épaisseur de bois. Le généreux s'est saisi du foudre, l'arme de jet. Il a tué ce premier-né des serpents.

4. O Indra, lorsque tu tuas le premier-né des serpents, tu mis aussi en échec les artifices des magiciens. Engendrant le soleil, le ciel diurne, l'aurore, tu ne trouves dès lors vraiment plus d'ennemi.

5. Indra a abattu l'obstacle par excellence, Vṛtra sans épaules, grâce au foudre, la grande arme. Le serpent est couché, collé à la terre, tel des branches débitées à la hache.

L'identité de cette montagne au *valá-* est explicite par exemple au premier distique de la strophe RS I 11, 5 :

*tvām valāsya gómátó'
pāvar adrivo bilam |*

O Maître des pierres²⁵, c'est toi qui découvriras le trou de la caverne détentrice de vaches.

Les accointances existant entre les descriptions des royaumes respectifs de Yama et Yima se heurtent à un paradoxe. Si le *vara-* iranien ressemble au royaume des morts indiens, le *valá-* est une montagne primale, dont l'existence est antérieure à l'intervention démiurgique du dieu Indra. Peut-on rendre compte d'une telle contradiction ? La première réponse consistera à minorer la gravité du problème. Curieusement, l'Avesta ne dit pas que le royaume de Yima accueille des morts. Comme on a vu, cela peut s'expliquer par le fait que les représentations eschatologiques mazdéennes ont connu un réaménagement radical, mais ce n'est pas tout, car l'Avesta va plus loin. J'ai mentionné plus haut le fait que ce ne sont pas des défunts qui peuplent le *vara-*, mais des germes, des jeunes pousses (avestique *taoxman-*, qui correspond au sanskrit *tókman-*). L'apparente contradiction ne repose donc pas sur le statut de la caverne/montagne : les deux sont des lieux dans lesquels sont rassemblées des potentialités de vie. C'est bien sur le statut de Yama/Yima que doit porter l'analyse comparatiste.

13. Le schéma indien pose des difficultés, mais il est globalement cohérent. Le cosmos a été mis en ordre par le dernier des fils d'Aditi, Indra, dont le jumeau avorté a retrouvé un statut divin en perpétuant la mécanique mise en mouvement par sa mère : offrir des sacrifices et engendrer, pour transmettre à la génération suivante la fatalité de la condition mortelle. Un point doctrinal est constant et indiscutable : Yama a fait le premier l'expérience délibérée de la mort, créant un espace spécial destiné à l'accueil des défunts. Ce faisant, il a tracé une voie pour Manu et ses descendants, et il a soustrait les dieux au risque de la mortalité. C'est à partir de là que l'univers est réellement en place. Rien de semblable ne peut être dit de Yima, qui intervient dans le temps après que le monde a été mis en place par Mazdā, sans être le premier homme, et après que la mort a été instaurée. Le sens de son intervention consiste à pourvoir le cosmos d'une sorte de bunker de secours, correspondant métaphoriquement à ces réservoirs où il faut bien que les germes de la vie se cachent durant l'hiver, puisqu'elle refléurisse dès le printemps. Ce discours typiquement iranien a du sens dans le cadre d'un discours sur le temps. Dans le monde mazdéen, on prend le risque de proclamer haut et fort que le temps est un espace clos, dont la raison d'être est de servir de terrain de rencontre pour le conflit entre le bien et le mal. Quand le bien l'emportera, car il est invraisemblable que l'incommensurable majesté de Mazdā ne triomphe pas, le temps sera clôturé en même temps que le mal sera définitivement anéanti. Quel sera le rôle de Yima ?

25. Les pierres en question sont celles qui permettent de broyer les tiges de la plante dont on extrait la liqueur sacrée, le soma.

Malheureusement, il nous faut quitter l’Avesta même pour trouver une réponse à cette question, mais elle existe. La littérature pehlevie enseigne que les habitants du *vara-* interviendront à la fin des temps : ils sortiront de leur refuge pour participer à la bataille finale contre les forces du mal, qui sera entrée dans sa phase décisive et approchera de son ultime millénaire. L’évaluation de ce récit est délicate parce qu’elle ne s’appuie plus sur l’Avesta, mais sur des sources beaucoup plus tardives, produites durant ce qui est pour nous le Moyen Âge²⁶. Les discours que nous y trouvons développés correspondent-ils aux croyances en vogue à l’époque de production des textes avestiques ? Il n’est pas permis de l’affirmer, mais il est en revanche possible de plaider que les sources ne sont pas incompatibles entre elles.

14. Le moment est venu de tenter une synthèse. En Inde, nous avons assisté à la naissance du cosmos et à son parachèvement par l’ouverture du royaume de Yama. Nous ne pouvons guère aller plus loin. En Iran, la geste de Yima réinterprète le vieux patrimoine hérité que reflète toujours, au moins partiellement, le récit védique. Comme toujours, car c’est là le nœud du comparatisme indo-iranien, le véritable absent est Indra. Ce qui résiste à l’analyse, c’est la compréhension de la raison pour laquelle Yima crée en Iran l’enclou qu’Indra détruisit en Inde. D’une façon ou d’une autre, les mazdéens ont essayé de dire que le temps de la complète manifestation de leur dieu suprême n’est pas encore arrivée. La vie matérielle, en ce compris le séjour de transition chez les morts, est la germination qui précède la mise en place de l’ordre définitif. La geste iranienne de Yima consiste à affirmer que le conflit cosmique engendre de lui-même les ressources qui permettront aux forces du bien de remporter la victoire. Yima n’a pas annoncé la doctrine mazdéenne, ce que Zarathushtra fera plus tard, mais il crée un monde clos qui développe, à l’abri, des ressources destinées à favoriser l’issue heureuse du conflit final. Les deux récits sont-ils incompatibles ? Rien n’est moins sûr, mais, encore une fois, la difficulté naît du grand espace temporel séparant certaines sources les unes des autres. L’hypothèse qu’il faut envisager est la suivante. Le royaume de Yama/Yima, dont la nature originelle est sans nul doute d’accueillir les défunts, est aussi un espace transitoire. Il est ou il sera possible d’en sortir, soit pour gagner un repos définitif dans le monde des dieux, soit pour œuvrer à l’installation de la victoire du bien. C’est en ces termes que peut être envisagée l’articulation entre catabase et anabase dans le monde indo-iranien ancien. Il est permis de deviner dans quel contexte elle était envisagée : c’était dans le cadre de cérémonies rituelles, sur l’aire sacrificielle. Dans l’Inde védique, le sacrifice de type *agniṣṭoma* consistait à permettre à un sacrificiant de rejouer la conquête

26. Pour une liste des textes moyen-perses mentionnant ce point de mythologie, voir P. O. SKJAERVØ (2008), p. 505.

de son destin divin par Vivasvant. Ainsi traçait-on son chemin vers le ciel, pour le parcourir à nouveau un jour, après la mort. En Iran, un sacrifice mettait en scène un résumé de l'histoire du temps. On rappelait que le conflit entre Mazdā et son ennemi, Ahriman, avait pris un tournant décisif avec l'exécution par Zarathushtra du sacrifice parfait, mais on se rappelait qu'un premier rêve de vie éternelle sommeillait toujours dans l'enclos de Yima, et peut-être croyait-on, en tout cas crut-on ensuite que le peuple en attente dans cet enclos en jaillirait pour combattre aux côtés des successeurs de Zarathushtra. Dans le monde indo-iranien archaïque, catabase et anabase ont ainsi pu cohabiter. C'est de l'approfondissement de notre compréhension des rites archaïques dont ces deux civilisations nous ont transmis les synopsis liturgiques que résultera l'aptitude à décrire en détail selon quelles modalités les chemins des deux voyages fondamentaux pouvaient un jour se croiser.

Philippe SWENNEN
Université de Liège
philippe.swennen@ulg.ac.be

Références bibliographiques et abréviations

- W. CALAND, V. HENRY (1906) : *L'Agniṣṭoma : description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Paris.
- J. CHEUNG (2007) : *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden - Boston.
- Wendy DONIGER O'FLAHERTY (1980) : *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago.
- K. F. GELDNER (1951) : *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Dritter Teil, Neunter bis zehnter Liederkreis*, Cambridge.
- K. HOFFMANN (1957) : « Mārtāṇḍa und Gayōmart », *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 11, p. 85-103.
- H. HUMBACH, K. FRISS (2010) : *Zarathushtra and His Antagonists. A Socio-linguistic Study with English and German Translation of His Gāthās*, Wiesbaden.
- J. KELLENS (1974) : *Les noms-racines de l'Avesta*, Wiesbaden.
- J. KELLENS (1984) : *Le verbe avestique*, Wiesbaden.
- J. KELLENS, É. PIRART (1988) : *Textes vieil-avestiques*, t. 1, Wiesbaden.
- J. KELLENS (2000) : « Le jumeau primordial : un problème de mythologie comparée indo-iranienne », *Bulletin de la Classe des Lettres*, 6^e série, t. XI, p. 243-254.
- B. LINCOLN (1979) : « The Hellhound », *JIES* 7, p. 273-285.
- Ch. MALAMOUD (2002) : *Le Jumeau Solaire*, Paris.
- M. MAYRHOFFER (1986-1992) : *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, t. 1, Heidelberg.
- M. MAYRHOFFER (1992-1996) : *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, t. 2, Heidelberg.
- H. OLDENBERG (1888) : *Metrische und textkritische Prolegomena zu einer kritischen Rigveda-Ausgabe*, Berlin.
- H. OLDENBERG (1912-1913) : « Ṛgveda X, 13 », *IF* 31, p. 126-142.
- A. PANAINO (2013) : « Mortality and Immortality: Yama's / Yima's Choice and the Primordial Incest », in *Disputationes Iranologicae Vindobonenses, II*, Vienne, p. 47-164.
- L. RENOU (1985) : *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris (1956 pour la première édition).
- RS = Ṛgvedasamhitā.
- H.-P. SCHMIDT (1968) : *Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*, Paris.
- P. O. SKJAERVØ (2008) : « Jamšid. i. Myth of Jamšid », in *Encyclopædia Iranica*, tome 14, New York, p. 501-522.
- Ph. SWENNEN (2000-2001) : « Syntaxe et sens de la tournure védique *prathamām jāyamānaḥ* », *ANNALI* 60/61, p. 509-516.
- Ph. SWENNEN (2008) : « Réflexions sur la consécration du sacrifiant védique dans l'offrande de Soma », *JA* 296, 1, p. 93-139.
- M. L. WEST (2007) : *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.