

NOTES SUR LA PRÉSENCE D'INDRA DANS LE PANTHÉON ĀRYA

*Philippe Swennen**

Le comparatisme indo-iranien comporte deux volets. Le premier se fonde sur la théorie linguistique, le second sur l'examen des représentations religieuses, substance fondamentale des textes les plus anciens parvenus jusqu'à nous. Son origine méthodologique est l'élucidation de l'Avesta, le plus ancien monument textuel iranien connu. Redécouvert au dix-huitième siècle grâce au Français Anquetil-Duperron, l'Avesta resta incompris jusqu'au début du siècle suivant, moment où Rasmus Rask puis Eugène Burnouf lui appliquèrent la jeune théorie de la grammaire comparée, situant ainsi précisément la langue avestique dans la famille indo-iranienne et accédant directement au sens du texte, jusque là tout au plus deviné par le truchement des commentaires iraniens collectés par Anquetil-Duperron.

Le recours au sanscrit permit de constater que l'avestique était une langue iranienne ancienne distincte du vieux-perse et plus proche encore que ce dernier de la plus vieille langue indienne, le védique. Il permit aussi de constater à quel point le contenu conceptuel de l'Avesta était proche de celui du Rig-véda. Dès Burnouf, le comparatisme indo-iranien concerne autant l'étude des langues que celui des religions. L'une des questions centrales du débat devint et resta celle des origines communes.

Du point de vue de la théorie linguistique, il fut assez aisé d'apporter une réponse convaincante en s'appuyant sur les conclusions de la grammaire comparée, progressivement améliorées par la suite. La langue indo-européenne originelle s'était divisée en différentes familles à la faveur de mouvements migratoires prenant des directions variées. Ainsi était née la famille indo-iranienne, celle des Āryas. La scission de cette famille en trois branches donna jour aux langues indiennes, iraniennes et kafirs, ces dernières attestées beaucoup moins bien et beaucoup plus tardivement que les autres. Toutes les langues indiennes connues dérivent du sanscrit, appelé védique lorsqu'il s'agit de la strate linguistique la plus ancienne, celle qu'atteste le Véda. Du côté iranien, nous ne connaissons pas la langue mère. La strate ancienne atteste deux langues: d'une part le vieux-perse, ancêtre du persan moderne, et d'autre part l'avestique, resté sans descendance. Toutefois, les nombreuses langues iraniennes médiévales et modernes permettent de postuler que le proto-iranien donna naissance à d'autres langues que le vieux-perse et l'avestique.

La tentation fut grande de doter l'étude des religions indo-iraniennes anciennes d'un aussi bel arbre généalogique. Malheureusement, les résultats furent beaucoup moins convaincants, de sorte que le débat reste ouvert sur à peu près tous les points. L'une des

* Fondation Fyssen, Paris.

contributions les plus marquantes fut celle de Martin Haug, dont l'hypothèse greva toute l'évolution ultérieure de l'Histoire des religions indo-iraniennes anciennes. Elle se fonda sur un point capital, l'identification des Gāthās, corpus de textes archaïques au sein même de l'Avesta. Selon Haug, la religion authentique des Āryas a été conservée en Inde: elle est donc attestée par le Rig-Véda. Les Gāthās représentent une rupture radicale, imposant le culte monothéiste d'Ahura Mazdā et le renversement de la principale catégorie de dieux anciens, les Devas (Daevas, en avestique), à la tête desquels se trouvait Indra. Ces anciens dieux sont désormais diabolisés. L'adoration d'Ahura Mazdā correspond à l'émergence d'un dualisme impliquant une adhésion personnelle du croyant plutôt qu'un simple formalisme rituel. L'ensemble de ces réformes correspond à l'enseignement du prophète Zaratuštra. Dans la présentation de Haug, les Gāthās témoignent de la réaction à des représentations analogues à celles du Rig-Véda. La synthèse viendra avec la réintroduction du culte de certains dieux populaires, dûment présentés comme inférieurs à Mazdā. Les textes avestiques plus tardifs, en particulier les Yašts, représentent cette évolution. Toutefois, les anciens Devas, notamment Indra, restent des démons. En outre, le dualisme moral fut remplacé par un véritable dualisme mythologique, opposant Mazdā à la personnification du mal, Anra Manyu, d'où le conflit entre Ormazd et Ahriman qui sous-tend l'ensemble de la littérature pehlevie.

Cette analyse souffre toutefois d'une évidente incompatibilité méthodologique avec la théorie linguistique. Le Rig-Véda ne peut en aucun cas représenter la religion ārya. Même s'il en est resté plus proche par l'effet d'une probable conservatisme religieux, il se situe via-à-vis de la religion mère dans un même rapport que l'Avesta ancien. Se demander si c'est l'Avesta ou le Rig-Véda qui nous renseigne le mieux sur la religion ārya revient à s'interroger sur l'origine de certaines divinités centrales, telles Ahura Mazdā et Miθra en Iran, Mitra, Varuṇa ou Indra en Inde. Examinons donc le cas de ce dernier.

En apparence, Indra est inconnu dans la religion iranienne, si ce n'est comme nom de démon cité en V 10.9 et 19.43, c'est-à-dire dans une strate du texte suffisamment tardive pour être très postérieure au Rig-Véda. Dès lors ces deux attestations peuvent parfaitement nommer un dieu étranger réprouvé par la religion nationale de l'empire achéménide. Pour le dire autrement, elles peuvent témoigner de l'hostilité du clergé mazdéen à l'encontre de la caste brahmanique. Il ne peut être perdu de vue que l'empire achéménide dans son extension optimale incluait à la limite orientale certaines provinces indiennes, notamment sur le bassin de l'Indus. Par contre, la présence éclatante dans l'Avesta d'un dieu nommé Vərəθrayna, c'est-à-dire, «Abattage de l'obstacle», divinité dédicataire du Yt 14, est beaucoup plus préoccupante, car le parallélisme entre ce nom et l'adjectif védique *vṛtrahán-* «abatteur d'obstacle», très fréquemment appliqué à Indra, pose problème. Qui est le plus ancien d'Indra et de Vərəθrayna, c'est-à-dire celui qui a le plus de chances d'être issu directement du panthéon ārya? D'une manière générale, tout qui souhaite défendre l'ancienneté des représentations conceptuelles avestiques cherchera à démontrer l'antériorité de Vərəθrayna sur Indra.

C'est notamment ce que firent Emile Benveniste et Louis Renou dans leur ouvrage commun, pour aboutir à la conclusion suivante. «A prendre les faits tels qu'ils s'offrent,

il apparaît que l'Iran ignore un démon *Vṛθra aussi complètement que l'Inde ignore un dieu *Vṛtraghna. La question revient à se demander où se trouve la représentation ancienne et où l'innovation. Or, sous le rapport du vocabulaire comme au point de vue mythologique, il est acquis que l'Avesta nous introduit à un état moins évolué et que, s'il y a eu déviation, c'est du côté védique» (1934, p. 177 sq.).

L'idée directrice fondant cette certitude tient au fait que *vərəθra-* n'est pas individualisé en av., mais reste un concept nommé par un substantif décliné au neutre. Dans le Rig-Véda, il faut donc voir dans le m. *vṛtrá* – un démon individualisé secondairement à partir du même concept de genre neutre, au demeurant bien attesté. Dans l'Avesta, l'incarnation de l'abattage d'obstacle est le dieu *Vərəθrayna*. Son équivalent indien était le dieu *Vṛtrahan*, qui disparut lorsqu'il fut vampirisé par Indra au point de n'en devenir que la simple épithète. «En revanche, *vṛtrahán-*, qui semblait une simple qualification d'Indra, se reconnaît à l'examen comme une désignation d'abord autonome, et ultérieurement absorbée par Indra; en d'autres termes, *Vṛθragna* avait bien en *Vṛtrahan* une contre-partie védique» (*op. cit.*, p. 117). La conséquence logique d'une telle présentation des faits est la minimisation d'Indra, non seulement comme divinité indo-iranienne, mais même au sein du panthéon védique. «Par les mêmes raisons de principe et de fait se réfutera toute tentative d'assimilation directe et complète entre *Vṛθragna* et *Indra Vṛtrahan* qui ferait de leur type, selon l'expression de M. Reichelt, «a thundergod gigantic in size». On est contraint à de singuliers artifices pour expliquer que les deux personnages, malgré quelques points de contact, se ressemblent si peu, et que Indra soit notoirement réduit, dans l'Avesta, au rang d'un démon mineur. Si un dieu 'Indra *Vṛtrahan*' était vraiment commun aux deux peuples, comment les Iraniens en eussent-ils fait deux figures distinctes et traitées de manière opposée, un Indra relégué au dernier étage du pandémonion et un *Vṛθragna* maintenu au sommet du panthéon? (...) La difficulté disparaît quand on observe que Indra et *Vṛtrahan* forment deux désignations distinctes, qui n'ont été réunies qu'à date védique. Il n'y a donc plus lieu de chercher comment une personnalité primitive aura pu se dédoubler dans l'Iran, mais au contraire comment deux personnalités encore indépendantes à date indo-iranienne se sont confondues dans l'Inde. Ici aussi l'état indien accuse une déviation que le témoignage avestique permet d'apprécier par contraste» (*op. cit.*, p. 180 sq.).

Si l'on reprend l'ouvrage discuté en lui accordant l'intérêt que mérite de toute manière une œuvre qui a autant compté, on s'aperçoit en premier lieu que la présentation des vocables mis en parallèle est éminemment critiquable.

La situation est parfaitement claire lorsqu'il s'agit de i-ir. **vṛtrá-*. C'est un substantif neutre, en avestique comme en védique. Le sanscrit atteste, dès le Rig-véda, un *vṛtrá-* masculin, dénomination de l'obstacle mythologique bloquant les forces vitales. C'est l'adversaire que vaincra Indra. Cette modification du genre originel est effectivement un phénomène secondaire, correspondant à une individualisation de concept neutre. Sur ce point, on ne peut rien reprocher à Benveniste et Renou.

Il n'en va certes pas de même à propos de la spéculation relative au parallélisme supposé de scr. *vṛtrahán-* et av. *vərəθrayna*.

Avant même de critiquer les arguments de fond sur ce point, il faut affirmer sans détour que la méthode est de toute façon mauvaise. Ni sur le plan étymologique ni sur aucun autre on ne peut considérer *vṛtrahán-* comme le pendant védique du *vərəθrayna-* avestique. Ces deux composés ont bien entendu un premier membre commun, mais véd. *-hán-* n'est pas l'équivalent d'av. *-yna-*. En védique, le composé avec en finale la racine verbale pure à fonction régissante constitue un mot qui est par nature adjectif. En avestique, le passage au degré zéro de la racine avec thématisation secondaire traduit la volonté de composer un substantif nommant un concept. Cette nuance est facile à établir sur base d'un matériel védique on ne peut plus proche du contexte présent: à l'adj. *ahihán-*, «tueur de serpent», s'oppose le substantif neutre *áhighna-*, «meurtre du serpent».

Le faux parallèle établi par les savants français repose donc sur une analyse grammaticale erronée. Ceci provoque diverses conséquences secondaires désastreuses. Pour Benveniste et Renou, *vṛtrahán-* a d'abord désigné un dieu indépendant avant que l'absorption de la mythologie de ce dernier par Indra ne ravale ce nom au simple rang d'épithète. Ceci est indéfendable. Il est dans la nature du composé *vṛtrahán-* d'être adjectif. Il ne peut être que secondairement substantivé, et non l'inverse. En outre, leur raisonnement présente parfois des paradoxes déroutants. Benveniste sait parfaitement que *vərəθrayna-* est au départ un substantif neutre secondairement masculinisé par individualisation (*op. cit.*, p. 28). Je dois avouer que, prenant le problème sous tous les angles possibles, je ne parviens pas à comprendre pourquoi la personnification de *vərəθrayna-* en Iran mérite d'être revêtu d'une authenticité refusée au même processus védique appliqué à *vṛtrá-*.

Quoi qu'il en soit, on voit désormais les nombreuses lacunes émaillant la démonstration de Benveniste et Renou dès l'étude de l'étymologie et de l'évolution des vocables concernés. Véd. *Vṛtrahán-*, qui n'a jamais été un substantif pur, n'est pas l'équivalent de av. *vərəθrayna-*, mot dont rien ne prouve qu'il soit d'une antiquité exceptionnelle ou d'une authenticité indiscutable, sa personnification secondaire moins que tout autre chose. Il est dès lors naturel que l'exposé développé tout au long des chapitres de "*Vṛtra et Vṛθagna*" comporte d'autres points faibles, paradoxes ou inexactitudes. Je voudrais encore en relever deux.

Benveniste et Renou tirent argument du fait que véd. *vṛtrahán-* qualifie d'autres dieux qu'Indra pour nier que ce dernier ait été dès l'origine l'abatteur d'obstacles (*op. cit.*, p. 115 sqq.). Le problème ne se pose pas en ces termes. L'abattage de l'obstacle est un concept global de la religion indo-iranienne, dépassant de très loin le cadre d'un exploit cosmogonique ou d'une expédition guerrière. Il sert autant à exprimer la prise de conscience permettant au poète d'accéder à une perception supérieure qu'à affirmer l'efficacité du sacrifice pour soutenir les dieux dans leur effort. C'est abattre l'obstacle que de comprendre comment il convient d'organiser un sacrifice, et ce dès l'époque la plus ancienne, ainsi qu'en témoignent les Gāthās.

Y 44.16: *taṭ̄ θβā pərəsā, əraš̄ mōi vaocā ahurā*
 kā vərəθrēm.jā, θβā pōi səṅghā yōi haṅtī
 ciθrā mōi dām, ahūm.biš ratūm cīzdī
 aṭ̄ hōi vohū, sərəošō jaṅtū manahā
 mazdā ahmāi, yahmāi vašī kahmāicī

«Je te demande ceci. Dis-moi clairement, ô Maître: quel est le briseur d'obstacles parmi les Existants, afin qu'il (me) protège suivant ton explication? Que des cadeaux remarquables me soient faits! O guérisseur de l'existence (rituelle), fournis-moi le modèle! Et que l'obéissance à ce (...) vienne en raison de la divine Pensée, ô Mazdā, à celui, quel qu'il soit, auquel tu veux qu'elle vienne!» (Kellens-Pirart 1988, p. 153).

En outre, si c'est bien à Indra que revient l'honneur de vaincre Vṛtra, il est loin d'être seul dans son entreprise. Une multitude d'acteurs humains ou divins l'assistent, qui méritent comme lui le qualificatif de *vṛtrahán-*. C'est précisément parce que cet adjectif n'est pas une épithète liée au nom d'Indra qu'elle est également attestée dans l'Avesta sous la forme vraiment équivalente étymologiquement, *vərəθrajan-*. Benveniste et Renou ont sous-estimé ce problème.

Encore un mot à leur propos. L'un des aspects les plus faibles de l'ouvrage est celui qui tente vainement de démontrer que le mythe démiurgique d'Indra est encore flou dans la RS (Benveniste et Renou 1934, p. 167 sqq. et 182 sqq.). Ce point de vue est franchement fantaisiste. C'est au contraire dans les livres familiaux que la mythologie d'Indra est le plus clairement et le plus systématiquement présentée. Il est permis d'affirmer que tout y est dit de ce dieu et de son mythe si parfaitement que les livres plus tardifs et les autres collections ne parviendront jamais à réellement en enrichir le contenu. Si l'on en doute, on relira avec profit les hymnes 4.17, 18 et 19 du Rig-Véda, situés dans un livre particulièrement ancien et supposé connu des poètes ultérieurs: tout y est dit nettement, rien n'est à ajouter. Ces trois hymnes sont l'œuvre de poètes dont les croyances étaient parfaitement claires et dont les strophes donnent une forme artistique à des idées pleinement achevées.

On aura bien entendu reconnu la plupart de ces arguments, en particulier ceux traitant de l'étymologie. Ils sont énoncés par Paul Thieme en un article célèbre, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties" (1960). Dans ce long texte, Thieme compare les noms des dieux indo-aryens du traité liant les royaumes de Hatti et de Mitanni aux dieux de l'Avesta et du Rig-véda. Les signataires de Mitanni, linguistiquement indo-aryens, prennent à témoin des dieux du Rig-Véda: Varuṇa, Mitra, Indra et les jumeaux Nāsatyas. La comparaison avec les données avestiques l'amène à conclure que Varuṇa supplante un dieu nommé *Asura et Indra un autre nommé *Vṛtraghna, tandis que Nāsatya était probablement au singulier à époque commune de la culture ārya. Laissons de côté, quoique à regret, les Nāsatyas et Varuṇa, pour revenir à Indra et Vərəθrayna. L'un des contresens les plus sidérants de Thieme est que, critiquant à bon droit et en détail les étymologies de Benveniste et Renou, il accepte pourtant leur conclusion centrale relative à l'antiquité de Vərəθrayna. Il reconnaît aussi que de ce dernier est né un concept neutre, *vərəθrayna-*, ultérieurement individualisé par masculinisation. L'antériorité de Vərəθrayna sur Indra est donc indémontrable.

Un autre argument plaide en faveur de la présence d'Indra dans le panthéon ārya ancien. Il est resté sous-estimé, à moins qu'on ne l'ait délibérément négligé.

Lors de recherches antérieures, j'ai déjà eu l'occasion de d'écrire et de souligner le comportement de certains adjectifs composés, mais sans en tirer toutes les conséquences (Swennen 1998). Lorsqu'un composé de type bahuvrīhi est construit sur le nom du che-

val précédé d'un adjectif de couleur, il en résulte un adjectif qualifiant systématiquement une seule et même divinité. C'est une épithète à affectation exclusive.

Rien dans la morphologie n'explique ce fait. C'est une pure convention formulaire, suscitant l'apparition d'une catégorie grammaticale artificielle. Dans le Rig-Véda, trois exemples très nets sont probants: *prṣadaśva-* «dont les chevaux sont mouchetés» est attesté six fois et qualifie toujours les Maruts, de même que *rohīdaśva-* «dont les chevaux sont rouges» (cinq fois) désigne toujours le feu et *hāryaśva-* «dont les chevaux sont jaunes» (vingt-sept fois) toujours Indra.

L'avestique n'atteste qu'un seul composé de ce type en fonction d'adjectif: *auruṣāspa* «dont les chevaux sont blancs» désigne Miθra en Yt 10.102. C'est toutefois un précieux hapax, qui permet d'analyser le passage °*auruṣ.aspō.staoiiehīṣ*° en Yt 5.7. Cette strophe comporte une proposition présentée comme suit dans l'édition de Geldner: *sṛīra vā aṅhān bāzauua auruṣa aspō.staoiiehīṣ*. En réalité, l'examen des variantes révèle que tous les manuscrits s'accordent pour ne donner aucune désinence à *auruṣ*. Pour Geldner (1886) et tous ses successeurs, notamment Schmeja (1976), cette situation était inacceptable. Il était indispensable de corriger le texte. Or, ceci est faux. Il suffisait de constater que le premier membre du composé est *auruṣāspa-*, adjectif qualifiant Miθra. L'analyse correcte du fonctionnement des adjectifs de type "couleur + cheval" permet de comprendre qu'il s'agit d'un composé, *auruṣaspō.staoiiehīṣ* «aussi vigoureuses que celui qui a des chevaux blancs», ce qui revient à dire «aussi vigoureuses que Miθra».

Que faut-il entendre par "analyse correcte du fonctionnement de ces adjectifs"? Puisqu'ils sont toujours appliqués à la même divinité, les composés "couleur + cheval" finissent par pouvoir se substituer au nom du dieu qu'ils désignent. Le cas d'Indra illustre cette évolution de deux façons. D'une part, on relève dans le Rig-véda l'existence de deux hapax parfaitement synonymes: *īndraprasūta-* «mis en mouvement par Indra» (10.66.2a) et *hāryaśvaprasūta* «mis en mouvement par celui dont les chevaux sont jaunes» (3.30.12b). On constate sans peine que le second composé a pour premier membre *hāryaśva* °, substitut de *īndra* °, premier membre de l'autre composé. En outre, on observe que seize des vingt-sept attestations rig-védiques de *hāryaśva-* sont déclinées au vocatif. Pour la plupart, elles se trouvent dans des strophes où le nom d'Indra n'apparaît pas, du moins au vocatif (7.19.4b, 7.21.1c, 7.32.15c, 8.48.10b). Dans ces quatre cas, la rupture syntaxique confirme bien la prise d'autonomie de l'épithète, désormais substitut du nom de la divinité.

Ce système de substitution peut s'avérer utile à la recherche des dieux d'origine ārya. En effet, on retrouve nombre de composés du type envisagé dans l'onomastique. Les raisons de cette présence abondante sont faciles à deviner. Tout montre que dans l'univers indo-européen il est interdit à un mortel de porter le nom d'un dieu. En revanche, il est parfaitement permis de prendre pour nom propre l'épithète à affectation exclusive d'une divinité sous la protection de laquelle on souhaite se placer. Ainsi, *Hāryaśva* est-il devenu le nom de nombreux rois dans la littérature indienne post-védique, de même que

Rohídaśva- est le nom d'un poète du Rig-véda et Pṛṣadaśva- celui du père d'un personnage nommé dans l'ĀŚS.

Le conservatisme de l'onomastique jumelé au système de l'affectation exclusive d'adjectifs est aussi précieux. En effet, il est inhérent à l'usage poétique de ces composés que toute ré-affectation soit impossible: si de nouveaux dieux paraissent, on leur construira éventuellement de nouveaux composés à affectation exclusive, mais ils ne bénéficieront pas d'une récupération. Il est dès lors possible d'identifier les plus anciens de ces composés par le truchement de l'onomastique, susceptible de transmettre les anciennes épithètes de divinités obsolètes. C'est ainsi que le Rig-Véda atteste un nom propre *jṛāśva-* dont l'équivalent avestique est *ərəzrāspa-*. Ces deux personnes ont pour nom l'ancienne épithète exclusive d'une divinité du panthéon ārya dont nous ne pouvons préciser l'identité.

Il existe un cas où l'application de ce principe est fécond. En effet, le composé *háryaśva-*, épithète exclusive d'Indra, trouve son exact pendant étymologique dans la forme *za-ri-aš-ba*, attesté par la tablette persépolitaine H 773a. Il s'agit d'un personnage dont nous ne savons rien, si ce n'est qu'il a signé le reçu d'une livraison de céréales. Ce nom orthographié à la mode élamite représente sans équivoque **zari-aspā-* «dont les chevaux sont jaunes», forme donnant plus tard en persan le nom propre Zarāsp. Comme souvent dans l'histoire des études iraniennes, la présentation du matériel est une longue suite d'erreurs, de contresens et de non-dits.

Les choses n'avaient pourtant si mal débuté à la fin du siècle dernier. Justi fait figurer dans son dictionnaire des noms iraniens un excellent état de la question telle qu'elle se présentait alors. Partant du nom Zariaspes, attesté par Quinte-Curce, il pose un nom vieux-perse **Zariyaspa*, que représente le persan Zarāsp. Ce dernier est porté par différents personnages de l'épopée iranienne. Zarasp est aussi le nom d'une chaîne de montagnes en Assyrie, à la frontière de la Médie. Il ajoute que Zariaspa est un nom de Bactres, et que les Zariaspaes sont un peuple de Drangiane. Surtout, il conclut magnifiquement par l'étymologie suivante: «Sansk. *háryaśva-* (mit gelben Rossen fahrend, Indra)» (Justi 1895, 381).

Diverses remarques doivent être faites pour améliorer cette notice, ce dont Benveniste se garda bien (1966, p. 96). On ne trouve que la notice laconique que voici: «Zariašba = **zaryaspa-*, original iranien du nom *Zariaspes* chez Quinte-Curce (cf. Justi, 381b); cf. véd. *háryaśva-* "au chevaux fauves"».

Entre l'œuvre de Justi et celle de Benveniste, les tablettes de Persépolis ont été découvertes et dépouillées, livrant le nom correctement postulé par Justi. Ce dernier a cependant tort de présenter son **Zariyaspa* comme forme vieux-perse. Cette langue ne pourrait avoir *zari-* pour équivalent au véd. *hári-* (sans doute aurait-on **dari*) et véd. *áśva-* correspond à vieux-perse *asa-*, du moins dans une langue pure. Justi se trompe sur ce point, mais Benveniste ne l'améliore guère en parlant d'«équivalent iranien». Il provoque même un

recul en n'osant plus dire que *háryasva-* désigne en fait Indra, point sur lequel plus personne par la suite ne ramènera le débat.

Mayrhofer (1973, p. 254) n'apportera rien de neuf sur la question tandis que Hinz (1975, p. 278) donnera une origine mède au nom *za-ri-aš-ba*. Il faut souligner le manque de courage de cette proposition. La langue mède est perdue pour nous, à quelques poussières près. Lui mettre *za-ri-aš-ba* sur le dos n'est pas interdit, mais ne dispense pas de se poser les vraies questions.

Le relevé de Justi souligne le fait que **zarjāspa* n'est pas uniquement attesté du côté mède. C'était un nom de Bactres, ou le nom d'un de ses quartiers, ainsi que celui d'un peuple situé en Drangiane. C'était autrement dit un nom répandu en Iran oriental. Du strict point de vue linguistique, et indépendamment des débats passionnels qui donnent sa saveur à l'Histoire des religions indo-iraniennes, le plus sage dans l'état actuel de nos connaissances est de voir en **zarjāspa* un mot proto-avestique, sans perdre de vue que d'autres solutions existent (proto-sogdien par exemple). Que l'on accepte ou refuse cette hypothèse, on ne peut de toute manière nier l'existence d'un **zarjāspa* purement indo-aryen, c'est-à-dire non-emprunté à l'indo-aryen. Il ne peut donc être nié que ir. **zarjāspa* et véd. *háryasva-* descendent d'un même mot *ārya*, **žharjāspa*. Puisque l'avestique et le védique connaissent le principe de l'affectation exclusive à un nome de divinité d'adjectifs composés de type "couleur + cheval", adjectifs prédisposés à passer ensuite dans l'onomastique, c'est qu'ils l'ont hérité de l'époque antérieure à la scission indo-iranienne. Dès lors, **žharjāspa* y jouait déjà le rôle d'épithète exclusive et de nom propre. Dans ces deux cas **žharjāspa* pouvait se substituer au nom d'un dieu, lequel ne pouvait être qu'Indra, qui appartenait donc bien au panthéon *ārya*, malgré Benveniste, Renou, Thieme et tant d'autres.

On rappellera que cette recherche étymologique et cette analyse du formulaire ne font que rendre sûre l'interprétation d'indices concordants. Indra est omniprésent dans la religion védique, mais il est aussi présent nommément dans le traité de Mitanni et dans le panthéon kafir (sous la forme *Indr*, dont l'origine est évidente, voir Fussman 1977, p. 32). Seul le panthéon iranien paraît ignorer Indra, qui n'est qu'un démon de l'Avesta tardif. Pourtant, l'étude menée ci-dessus permet d'affirmer qu'Indra fut connu en Iran oriental à coup sûr, en Médie peut-être. Sur base d'arguments linguistiques, il n'est absent que de Perse, où on notera cependant que sa vieille épithète fut accueillie avec enthousiasme. Le maintien constant de **Zariaspa* dans l'onomastique, perpétué sous la forme *Zarāsp* en persan, s'explique difficilement autrement qu'en postulant la présence d'Indra dans le panthéon de certaines peuplades iraniennes. Ce n'est pas un fossile comme *arəzrāspa-*, mais une parole vivante, comme le prouve le fait que *Zariaspa* était aussi le nom de Bactres. Indra restait donc une divinité connue en Iran oriental, dans une ou plusieurs langues dont on ne peut exclure le proto-avestique. Son absence totale du corpus vieil-avestique puis sa diabolisation explicite dans le Vidēvdād sont donc bien l'une des clés de lecture principale de l'Avesta, dont les dogmes ne pouvaient s'affirmer sans éradiquer le grand dieu du panthéon *ārya*, Indra.

Abréviations

ĀŚS = Āśvalāyanaśrautasūtra

RS = Ṛgvedasamhitā

V = Vidēvdād

Y = Yasna

Yt = Yašt.

Références bibliographiques

E. Benveniste, 1966

- *Titres et noms propres en Iranien Ancien*, Paris.

E. Benveniste et L. Renou, 1934

- *Vṛtra et Vṛθragha, Étude de Mythologie Indo-iranienne*, Cahiers de la Société Asiatique, Paris.

G. Fussman, 1977

- *Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes*, JA 265, pp. 21-70.

K.F. Geldner, 1886

- *Avesta. The Sacred Book of the Parsis* (vol. I: Prolegomena, Yasna; vol. II: Vispered and Khorda Avesta; vol. III: Vendidad), Stuttgart 1886-1896.

W. Hinz, 1975

- *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferung*, Göttinger Orientforschungen III 3, Wiesbaden.

F. Justi, 1895

- *Iranisches Namenbuch*, Marburg.

J. Kellens et E. Pirart, 1988

- *Textes vieil-avestiques*, vol. 1, Wiesbaden.

M. Mayrhofer, 1973

- *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis Täfelchen*, Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

H. Schmeja, 1976

- *Die Ankunft der Anāhitā (Yt5, 7-13)*, IJ 18, pp. 227-39.

P. Swennen, 1998

- *Une nouvelle tentative de commentaire de la strophe Yt 5.7, StIr 27-2, pp. 205-12.*

P. Thieme, 1960

- *The "Aryan" Gods of the Mitanni Treaties, JAOS 80, pp. 301-17.*