

BEITRÄGE ZUR IRANISTIK

Gegründet von Georges Redard, herausgegeben von Nicholas Sims-Williams

Band 30

Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran

ed. par
Éric Pirart et Xavier Tremblay

WIESBADEN 2009
DR. LUDWIG REICHERT VERLAG

Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran

Études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à
Jean Kellens à l'occasion de son 65^e anniversaire

ed. par
Éric Pirart et Xavier Tremblay

WIESBADEN 2009
DR. LUDWIG REICHERT VERLAG

Indra entre Inde et Iran

Philippe Swennen

§1. Dans le contexte des recherches préalables à ma thèse de doctorat (Swennen 2004), j'ai été amené à conduire une étude parallèle dont j'ai publié les résultats en plusieurs temps (Swennen 1998, 2001 et 2002), car son caractère périphérique par rapport au portrait du cheval archétypal de la mythologie indo-iranienne lui conférait une autonomie directement exploitable. Ceci n'empêche du reste pas que les conclusions qui ont résulté de cette étude aient pesé sur mon travail doctoral et inspirent encore actuellement ma réflexion. Deux faits récents m'incitent à revenir une fois encore sur le sujet en question, m'offrant aussi par la même occasion l'opportunité de résumer mes opinions en un tout cohérent. Le premier de ces faits est le compte-rendu que Rüdiger Schmitt a bien voulu faire de mon ouvrage dans l'*Indo-Iranian Journal* (Schmitt 2005) : il m'a convaincu qu'il me fallait reformuler ma pensée avec plus de netteté et de précision. Le deuxième se trouve concentré dans les conclusions de « La quatrième naissance de Zarathushtra » de Jean Kellens : j'y ai vu la preuve de la nécessité de recentrer le débat relatif à la nature du panthéon indo-iranien commun sur quelques faits sûrs, tâche nécessairement collective à laquelle je tenterai de contribuer dans la deuxième partie de ce texte. J'espère que le maître qui m'a tant appris et à qui je dois la passion des lettres indo-iraniennes anciennes accueillera ce débat contradictoire comme le plus sincère hommage que je puisse rendre à son enseignement.

§2. Dans un souci de clarté du débat et de sincérité, il me semble que le mieux que je puisse faire est de reprendre les choses dans leur ordre chronologique. Tandis que j'essayais de jaloner le terrain de ma recherche, Antonio Panaino me suggéra de me pencher sur la question de la couleur de robe des chevaux mentionnés dans la littérature indo-iranienne, notamment dans une perspective symbolique. S'il ne m'a pas paru possible de dégager de conclusion d'ensemble permettant de structurer un système d'interprétation symbolique de l'ensemble des couleurs de robes des chevaux mentionnés dans les textes indo-iraniens les plus anciens, c'est en revanche ce travail qui m'a permis de débroussailler mon domaine de recherche, d'une part en identifiant l'étalon blanc qui allait devenir le sujet de ma recherche, d'autre part en m'incitant à m'interroger sur les origines du combat entre les deux étalons, noir et blanc, qui se trouve au cœur du *Tištar Yašt*.

§3. En glanant les informations relatives à cet *auruša- aspa-* qu'il me fallait désormais caractériser aussi précisément que possible, j'ai été amené à lire la strophe Yt 5.7, où le passage *auruš.aspō.staoiiehīš* faisait manifestement problème. L'interprétation du texte que j'ai proposée s'est progressivement imposée à moi comme résultat logique et démontrable d'un raisonnement double. D'une part, la lecture de l'ensemble de la bibliographie consacrée, directement ou non, à la strophe étudiée conduit à établir le constat que Geldner s'est trompé chaque fois que, dans son *Ausgabe*,

il a choisi une leçon autre que celle de F1. Or, *auruṣ.aspō.staoiiehīš* est la leçon du manuscrit retrouvé en 1989 par Almut Hintze. D'autre part, un composé *auruṣ.aspa-* est attesté en Yt 10.102, où il qualifie *Miθra*. Ce dernier fait par ailleurs en Yt 10.104 l'objet d'une description présentant avec Yt 5.7 le point commun de mener un jeu de mots sur le double sens de *bāzu-*, « bras » d'une part, « cours d'eau, bras de rivière » d'autre part. Ainsi la leçon attestée en F1 paraissait-elle s'imposer aussi bien à l'issue d'une critique de la tradition manuscrite qu'après un dépouillement des passages parallèles. Encore fallait-il trouver une justification d'ordre grammatical à la leçon de F1, sans aucun doute écartée par Geldner parce qu'elle lui semblait incompatible avec les règles de constitution de ces composés nominaux qui, en grammaire sanscrite, portent le nom de *bahuvrīhi*, spécifiquement avec la règle qui veut que ces composés ne comportent que deux membres (Macdonell 1916 §189, Renou 1952 §152 et 178). Or, puisque c'est *auruṣ.aspa-* qui apparaît en Yt 10.102, la question revenait concrètement à se demander si en Yt 5.7 *auruṣ.aspō* pouvait être considéré comme le premier membre d'un *bahuvrīhi* dont le second membre serait donc *staoiiehīš*. Ce fut le début de mon enquête. Dès 1998, j'y réponds d'une manière suffisamment argumentée grammaticalement pour avoir, je l'espère, quelque raison légitime de trouver injuste et surtout techniquement infondée l'accusation de m'être réfugié dans une pétition de principe. J'ai en effet développé un argumentaire en deux points dès ce premier article, argumentaire repris de façon plus exhaustive en 2002.

§4. D'une part, j'établissais que les composés de type *bahuvrīhi* ayant pour premier membre un adjectif de couleur et pour second membre le nom du cheval se comportent en épithète à affectation exclusive du nom d'une divinité. Je souligne à nouveau que le point de départ du raisonnement est que ce type précis d'adjectif est systématiquement affecté au même référent. Il peut arriver que ledit référent soit caractérisé par plusieurs adjectifs de cette nature : c'est le cas des Maruts, qui sont *piśaṅgāśva-* et *pṛṣadaśva-*. C'est ce dernier qui paraît être la norme formulaire, le premier étant un simple hapax. Il est clair cependant que la diversité de l'usage est autorisée par le caractère pluriel des Maruts. L'essentiel est que jamais aucun *bahuvrīhi* de ce type précis n'est affecté à deux divinités différentes.

§5. D'autre part, je suggérais dès 1998 et développais en 2002 que ces composés ne sont pas seulement connus par le formulaire des strophes métriques archaïques, mais qu'ils jouissent aussi d'une évidente prospérité dans l'onomastique ancienne. Les origines de cet usage peuvent aisément être retrouvées. C'est parce que les adjectifs à affectation exclusive devenaient synonymes du nom de leur référent qu'il devenait possible d'y recourir dans l'onomastique pour se mettre sous le patronage d'une divinité dont il était par ailleurs impensable de s'attribuer le nom.

§6. Toujours dans mon article de 2002, je montrais le caractère hérité de cet usage, vivant et productif dans l'Avesta comme dans un corpus indien qui s'étend à tout le moins du Rig Veda au Mahābhārata, où *śvetāśva-* est une épithète exclusive d'Arjuna. L'efficacité et la pertinence de ces observations me permettaient notamment

de régulariser la lecture de Yt 5.7 ou de pleinement justifier la régularité du composé *hāryaśvapasūta-* (RS 3.30.12b), évident synonyme de *īndraprasūta-* (RS 10.66.2a).

§7. Avant de poursuivre, il me faut encore dissiper deux malentendus qui semblent pouvoir naître dans l'esprit de mes lecteurs, si j'en crois Rüdiger Schmitt (2005, 342). Le premier porte sur l'accusation de recourir à une *petitio principii* lorsque je dis que le *bahuvrīhi* de type couleur + cheval devient synonyme d'un théonyme et passe ainsi dans l'onomastique. Je récusé cette critique, parce que, si tel était le cas, les rouages de l'usage que j'ai décrit ne m'auraient pas permis de comparer les deux passages védiques précités, et encore moins d'argumenter la lecture que j'ai faite de Yt 5.7. Pour me dégager totalement de cette critique, je voudrais toutefois lui donner un énoncé plus abstrait, fondé sur un exemple différent. J'ai donné à l'*Indo-Iranian Journal* une *brief communication* portant sur le commentaire de RS 1.48.2a-b. J'y montre que *viśvasuvīdas* (RS 1.48.2), qui n'avait pu être élucidé, s'explique par l'haplogie de **viśvāvasuvīdas*, lequel est un composé à deux membres dont le premier, *viśvāvasu-*, est en fait le nom d'un *gandharva*, ce dont témoigne la lecture de l'hymne 10.85. Il est donc permis d'exprimer la règle que tout composé ayant une qualité de nom propre, ou ayant revêtu cette nature par l'effet normatif du formulaire poétique qui l'affecte systématiquement au même référent, acquiert une autonomie qui lui permet de figurer en composition comme n'importe quel nom simple. Il est toutefois essentiel de bien percevoir que cette règle ne s'appuie pas sur des catégories grammaticales pures, mais en partie sur l'usage consistant à donner à tel ou tel composé adjectif une affectation exclusive. Celle-ci n'est en effet qu'un simple usage, que les besoins d'artifices mnémotechniques des poètes figent en catégories certes artificielles, mais dans un emploi qui présente la même rigueur que les catégories grammaticales objectives.

§8. Le second malentendu me ramène à la question de la symbolique des couleurs. J'avoue ma surprise de n'avoir pas été pleinement compris sur ce point par l'auteur de « Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit ». De mon point de vue, l'affectation exclusive à une divinité d'un *bahuvrīhi* de type couleur + cheval est un simple trait formulaire, c'est-à-dire une convention offrant aux poètes des modules métriques préfabriqués aisément utilisables dans l'improvisation de la déclamation poétique. Il n'y a pas lieu de se demander le sens de l'affectation de telle couleur à l'attelage de telle divinité. Il est conséquemment sans objet de s'interroger sur le lien entre *śyānāśva-* et Μελάνιππος, ou encore sur celui entre *hāryaśva-* et Χάνθιππος : puisque ces mots ne sont pas étymologiquement équivalents, ils ne sauraient remonter à la même affectation exclusive, et n'enseignent donc rien du point de vue comparatif.

§9. En revanche, j'admets que Rüdiger Schmitt a raison de me reprocher ma présentation du matériel sur l'équivalence entre *hāryaśva-* et **zariyaspa-*, du moins dans le contexte de l'ouvrage dont il a bien voulu faire le compte-rendu, car les articles de 1998 et 2002 étaient plus explicites. Dans ce livre, une timidité de l'exposé finit par prendre les apparences d'un malentendu étymologique : il me faut le dissiper en

exposant clairement mon opinion. Les tablettes persépolitaines attestent un nom propre, *zariašba* (Mayrhofer 1973, 254), qui correspond étymologiquement à sanscrit *haryaśva-*. Le nom lui-même est-il persan ? Bien sûr que non : je regrette d'avoir pu donner l'impression de n'être pas conscient de cette évidence. Deux faits imposent en effet cette conclusion : l'initiale d'une part (qui serait un *d* en vieux-perse), la forme du nom du cheval de l'autre (*asa-* en vieux-perse). Nous ne pourrions affirmer que ce mot est mède que si nous connaissions cette langue, malgré l'affirmation de Hinz (1975, 278). Dans l'état actuel de nos connaissances, un tel nom ne peut avoir été formé que par des gens dont la langue est celle que nous appelons avestique. Leur paysage mental pouvait toutefois être très différent de celui que nous laisse connaître l'ensemble de fragments que nous avons l'habitude, du reste illégitime, d'appeler Avesta. En effet, l'ensemble des règles définies aux points précédents impose un raisonnement auquel je ne vois pas d'alternative possible : le composé *zariašba* est devenu un nom propre après avoir été épithète à affectation exclusive. J'ai montré que ces épithètes se comportent avec une régularité qui ne laisse place à aucune exception. Ces règles sont d'ailleurs encore vivantes et productives en Inde, au moins jusqu'à l'époque du Mahābhārata. Rien ne laisse penser qu'elles soient mortes en Iran à l'époque achéménide. Comme un tel composé ne peut avoir qu'un seul référent, le témoignage indien permet d'identifier sans aucune hésitation la divinité dédicataire de cette épithète : c'est Indra. Il s'ensuit que ce dernier est forcément un membre du panthéon indo-iranien hérité, mais aussi qu'il a probablement continué d'être révééré dans le monde iranien oriental, l'hypothèse la plus économique étant qu'il l'était notamment par les locuteurs du parler avestique. En effet, le composé *zariašba* n'a été affecté à l'onomastique que parce qu'il renvoyait à des compositions poétiques, perdues pour nous, où il faisait partie des qualificatifs attribués à un dieu révééré par des strophes recourant à ce formulaire. Dès lors, deux solutions se présentent, qui ne sont d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre. La première est que *zariašba* représente la forme phonétiquement iranienne orientale d'un nom courant à époque indo-iranienne commune, qui se serait perpétué en raison même de sa fréquence traditionnelle. L'autre est que *zariašba* représente non seulement la mutation en phonétique iranienne d'un nom plus ancien, mais bien le recours à une épithète à affectation exclusive certes héritée, mais toujours vivante. Cette deuxième hypothèse présuppose en fait qu'il y a eu des hymnes à Indra en proto-avestique ou, du moins, en iranien oriental archaïque. Autrement dit, Indra a fait partie du panthéon indo-iranien commun de façon certaine. Il est en outre vraisemblable qu'il ait aussi fait partie du panthéon iranien archaïque. Il a ensuite été délibérément évacué du panthéon iranien, probablement dans le contexte de l'affirmation religieuse mazdéenne, puisque nous voyons Indra transformé en démon dans le Vidēvdād, où rien ne nous laisse penser que ce mauvais dieu soit celui de non-iraniens.

§10. Ces affirmations vont à contre-courant de diverses publications récentes, notamment celles par lesquelles Jean Kellens est intervenu dans ce débat. Il s'est exprimé deux fois sur la question. Il développe en ces circonstances divers arguments, qui ne sont pas tous d'égale importance. La référence au domaine du « non-aryan in South Asia » de Witzel n'a rien d'insurmontable (p.154). Ce dernier semble avoir perdu

de vue que le nom d'Indra, attesté chez les Indiens, les Iraniens, les Kafirs et dans le traité de Mitanni, ne saurait en aucun cas être perçu comme un emprunt à une langue non-indo-aryenne d'Inde, sous le prétexte diffus que l'étymologie fait difficulté. L'aire de diffusion du nom d'Indra, sa présence dans toutes les branches de l'indo-iranien ancien et l'argument des épithètes à affectation exclusive imposent de le considérer au premier chef comme un héritage de l'époque indo-iranienne commune : c'est dans ce cadre qu'il convient de chercher à résoudre la question étymologique. Sur ce point, Éric Pirart a récemment argumenté sa propre opinion (2007, 90sq.). Je n'ai pour ma part aucune opinion personnelle à proposer.

§11. À la même page 154, l'invocation de la lisibilité étymologique du panthéon mazdéen manque de force probante, du moins au niveau où elle est invoquée. Que cette lisibilité soit une preuve d'authenticité, certes. Mais pourquoi devrions-nous y voir un signe de haute antiquité ? L'argument contraire paraît tout aussi pertinent : c'est parce qu'il a été modifié à époque iranienne ancienne que le panthéon est étymologiquement intelligible. Ainsi, la parfaite lisibilité étymologique du nom de Prajāpati doit-elle nous faire supposer l'origine héritée de cette divinité spéculative étroitement liée à l'activité rituelle de la caste sacerdotale indienne ?

§12. Mais surtout, Jean Kellens expose que la démonisation des daivas ne peut être un effet du monothéisme gâthique, parce que leur caractère inverse interdit de dissocier les démonisations de l'Inde et de l'Iran. « Il faut donc poser en théorie que les deux démonisations sont interdépendantes, mais comme résultat de facteurs qui ont pu s'exercer indépendamment de part et d'autre de l'Indus » (p.149). La démonstration, prenant pour exemple le commentaire d'une liste récurrente des Yashts, s'appuie sur un principe d'« amphipolarité » inspiré par la lecture d'un article de Renou, « L'ambiguïté du vocabulaire du Rigveda ». Il est certes connu que le vocabulaire du Rig Veda peut être ambigu. Les exemples donnés par Renou sont-ils pour autant convaincants ? Permettent-ils en outre d'identifier un principe d'amphipolarité dont la projection sur le plan indo-iranien commun serait possible ? Le tout confirme-t-il l'interdépendance des démonisations indienne et iranienne ?

§13. L'évaluation de l'article de Renou invoqué par Kellens est délicate : les arguments exposés y sont extrêmement hétérogènes, et de valeur inégale. Dans ce texte déjà ancien, Renou tente de résoudre les valeurs à ses yeux ponctuellement contradictoires d'éléments lexicaux variés dans des configurations syntagmatiques diverses. On est frappé par l'hétérogénéité des données supposées alimenter la réflexion, dont on ne parvient pas à décider si elles représentent la complexité du corpus rigvédique ou échouent à montrer la rigueur du formulaire de ce dernier. Au total, c'est la notion même d'ambiguïté qui fait question : concerne-t-elle le vocabulaire lui-même, c'est-à-dire la sémantique, ou la perception que Renou a de la variété des formules ? Que par exemple le sens d'un verbe évolue en fonction de sa prévervation ou de la voie à laquelle il est conjugué ne me paraît pas établir que son sens fondamental soit ambigu. Je ne vois pas davantage pourquoi la fait que la racine *VARDH* « grandir, s'accroître »

ait parfois Indra pour sujet et parfois Vṛtra fonde une ambiguïté : ne s'agit-il pas tout bonnement d'exprimer l'intensité d'une rivalité ? De même, il n'est pas dit que le sens d'un adjectif est flou parce qu'il est pareillement affecté à des membres antagonistes d'un panthéon. Ce long article ne met bien en lumière que les difficultés inhérentes à la définition sémantique de quelques mots clés connues de tous, comme *māyā-* et, bien entendu, *ásura-*.

§14. Par ailleurs, la lecture attentive de cet article ne permet pas de se former la conviction que Renou ait voulu dégager un « principe d'amphipolarité ». Cette interprétation résulte de la lecture faite par Kellens. Pour Renou, il devait bien exister une polarité dans le panthéon védique. Divers éléments contribuent cependant à la perturber. En premier lieu, la polarité est brouillée par les conflits entre catégories divines : « la lutte s'accompagne de l'échange et de la réciprocité des instruments qui la décrivent » (§76, page 230). Par ailleurs, le contexte rituel de l'emploi des strophes védiques peut expliquer ces apparentes contradictions catégorielles : « la réversibilité des actes ainsi que des formules est un trait du procès magique. (...) Le rite retourne une influence qui sans lui serait mauvaise » (§77, pages 230 et 231). En fait, le sacrifice est l'opportunité de tenter de prendre le contrôle de forces dont l'effet sur le genre humain est imprévisible, ce qui est sans lien direct avec un principe amphipolaire.

§15. Surtout, la seule chose que Renou ait tenté de faire est de livrer un ensemble de réflexions sur le matériel formulaire du Rig Veda. Il n'apparaît pas qu'il ait cherché à atteindre une dimension comparative, si ce n'est par le rappel ponctuel de sa collaboration avec Benveniste, résultant en un ouvrage dont j'ai eu l'occasion de dire dans ma thèse combien il me paraît dépassé (Swennen 2004, 274 sqq.). En admettant même que l'on accepte sans réserve l'article de Renou, il n'en demeure en effet pas moins que ce qu'il appelle ambiguïté, et Kellens amphipolarité, est précisément un phénomène typique du seul Rig Veda, et non de l'Avesta. C'est dans le Rig Veda que *deva* et *asura*, parmi tant d'autres exemples, peuvent paraître ambigus. Il n'en va nullement de même dans l'Avesta, où une polarisation implacable de ces deux titres dissipe toute trace d'ambiguïté. En admettant même que le principe d'amphipolarité soit démontrable, non seulement en lui-même, mais surtout en tant qu'élément structurel hérité de la période indo-iraniennne commune, il reste à constater que c'est le Rig Veda qui en documente la réalité originelle, et non l'Avesta, dont une liste ne peut effacer la polarité *ahura-daēuua*. Ceci nous ramène à Haug, sans vraie surprise : le principe d'amphipolarité est à mes yeux avant tout une ultime concession, sans doute inconsciente, au schéma dialectique dont ce dernier a grevé toutes les études comparatives indo-iraniennes.

§16. Or, il est temps d'en finir une fois pour toutes avec Haug. Qu'il ait identifié le premier les Gâthâs suffit à sa gloire. Que pour le reste son schéma historique dialectique soit intégralement faux était fatal. Les temps n'étaient pas mûrs pour de telles synthèses, et il n'est du reste pas sûr que la situation soit nettement meilleure aujourd'hui. Il est cependant possible d'offrir des perspectives nouvelles, sur base des

acquis de la linguistique d'une part, d'outils méthodologiques plus précis d'autre part. Tout montre qu'Indra figurait dans le panthéon indo-iranien commun. Il y faisait partie des dieux majeurs. Il y jouissait d'épithètes à affectation particulière qui se sont transmises au moins par le truchement de l'onomastique. Il était révééré avec enthousiasme parce qu'il était de nature royale, fortement défini sur le plan anthropomorphique, et parce qu'il était le *deva* par excellence, appartenant ainsi à une catégorie dont rien ne permet d'établir qu'elle était simplement neutre ou amphipolaire : la grammaire comparée des langues indo-européennes enseigne que cette catégorie a toujours été celle des dieux auxquels les hommes doivent réussir à offrir un sacrifice valide. L'histoire du mazdéisme comprend un renversement de la catégorie *daēuua* qui va de pair avec l'éradication d'Indra. C'est là une mutation d'une importance considérable dont les rouages restent à décrire, les prédications d'un fantôme ne constituant bien entendu pas une réponse satisfaisante. Comme l'a bien senti Éric Pirart, il faut désolidariser le dossier *daēuua/deva* du dossier *ahura/asura*. La démonisation des *asura* dans le monde védique est un fait secondaire, étranger aux livres familiaux du Rig Veda. L'exploration des strates les plus anciennes du védique en prose recèle peut-être des réponses, mais les passages les plus souvent cités suggèrent qu'il fallait un modèle mythologique de la mauvaise inspiration sacrificielle. La mise en exergue du titre d'*ahura* dans le monde mazdéen est au fond un résultat de l'éradication des *daēuua*. Pour autant que nous puissions en juger sur base du témoignage rigvédique, il s'agissait du seul titre suffisamment considérable pour réussir à faire oublier le vide béant laissé par la disparition d'Indra. Les évolutions sémantiques de ces deux titres dans les mondes indien et iranien sont donc fondamentalement indépendantes les unes des autres. En Iran, elles résultent d'une refonte radicale du panthéon, en Inde d'une spéculation liturgique et d'un empilement de strates textuelles. Ceci n'exclut pourtant pas que ces mouvements tectoniques aient eu pour point de départ des réflexions suffisamment anciennes pour avoir été amorcées dès l'époque commune : ce n'est toutefois qu'une hypothèse de travail, qu'il faudra étayer par une enquête portant sur l'anthropologie indo-iranienne, non sur de simples schémas structurels.

Renvois bibliographiques

- Hinz 1975 = Walter Hinz, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden.
 Kellens 2006 = Jean Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris.
 Macdonell 1916 = Arthur A. Macdonell, *A Vedic Grammar for Students*, Oxford.
 Mayrhofer 1973 = Manfred Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*, Wien.
 Pirart 2007 = Éric Pirart, *Georges Dumézil face aux démons iraniens*, L'Harmattan, Paris.
 Renou 1939 = Louis Renou, *L'ambiguïté du vocabulaire du Rigveda*, in *Journal Asiatique*, 161-235.
 Renou 1952 = Louis Renou, *Grammaire de la Langue Védique*, Lyon.
 Schmitt 2005 = Rüdiger Schmitt, compte-rendu de Swennen 2004 in *Indo-Iranian Journal* 48, 339-342.

Swennen 1998 = Philippe Swennen, *Une nouvelle tentative de commentaire de la strophe Yt.5.7*, in *Studia Iranica* 27/2, 205-12.

Swennen 2001 = Philippe Swennen, *Notes sur la présence d'Indra dans le panthéon ārya*, in *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 18, 105-114.

Swennen 2002 = Philippe Swennen, *Notes d'onomastique indo-iranienne ancienne*, in *Iran. Questions et connaissances, Actes du IVème Congrès Européen des Études Iraniennes, Paris 6-10 septembre 1999, vol.I: La période ancienne (Studia Iranica. Cahier 25)*, Paris, 163-174.

Swennen 2004 = Philippe Swennen, *D'Indra à Tištrya. Portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iraniens anciens*. [Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°. Fasc. 71] Paris.