

ANNA KRASNOWOLSKA

LE FARGARD 21 DU VIDĒVDĀT À LA LUM ÈRE DU MYTHE DU FLEUVE ARRÊTÉ

Le *fargard* (chapitre) 21 du Vidēvdāt (Vd.) est un texte tardif résultant d'une compilation, et du point de vue de son contenu, peu cohérent (il a servi à étayer les objections qui ont été formulées contre la traduction d'Avesta d'Anquetil Duperron)¹. Les liens entre les strophes ne sont pas évidents, et à la première lecture on a l'impression que leur suite est due au hasard. Ce qui nous frappe quand même dans ce texte c'est la régularité dans la composition qui lui donne son unité et d'autre part, l'homogénéité dans sa symbolique, qui appartient, toute entière au même ensemble figuratif. Le *fargard* 21 n'a pas été jusqu'à présent interprété d'une manière conséquente, malgré plusieurs tentatives de la part des auteurs des traductions d'Avesta, qui voulaient le traiter comme un tout uniforme².

Une interprétation conséquente de ce texte n'est pas possible tant qu'on ne révèlera pas le contexte mythique d'où il provient. C'est précisément le but que je me propose dans cet article.

¹ D'après: C. de Harlez, *Avesta, livre sacré de sectateurs de Zoroastre* Liège—Paris—Louvain 1875, t. 1, p. 272.

² On prend en considération les traductions suivantes:

1. *Avesta die Heiligen Bücher der Parsen*, trad. F. Wolff, Strassburg 1910;
2. *The Zend Avesta*, trad. J. Darmesteter et L. H. Mills, SBE, vol. 4, 23, 31, Oxford 1887;
3. *Le Zend Avesta*, trad. J. Darmesteter, Paris 1892—3;
4. *Avesta, livre sacré de sectateurs de Zoroastre*, trad. C. de Harlez, Liège—Paris—Louvain 1875;
5. *Avesta die Heiligen Schriften der Parsen*, trad. F. Spiegel Leipzig 1852.

Pour établir les motifs mythiques, auxquels le texte est lié, il est nécessaire de considérer les fragments communs à ce texte et aux autres textes avestiques. Le *fargard* 21 contient deux fragments plus longs: la deuxième partie du 21.5 apparaît dans deux vieux *yašts* (hymnes) (Yt.) — 8 et 13, elle est donc un emprunt évident. D'autre part le fragment du texte contenu dans les strophes 6 et 7 est commun à Vd. 21 et Vištāsp Yašt³ (Vyt.), qui est considéré d'après sa langue comme la compilation extrêmement tardive⁴. Malgré cela leur fragment commun paraît y être mieux placé qu'en Vd. 21, et c'est seulement ici qu'il devient clair.

Dans Vd. 21 deux strophes 6 et 7 sont les fragments les plus confus et les plus détachés du reste du *fargard*. En réalité elles peuvent constituer une clé pour la compréhension du texte entier.

- | | |
|------------------------------|-------------------------------------|
| 6. (āat ana parō duš.kərēta) | 7. kāravaiti paēmavaiti |
| āat parō maθro spēto | xšvīptavaiti raoynavaiti |
| fra.tē zaθəmča vaχšaθəmča | mazgavaiti frazaintivaiti |
| azəm iða frasnayeni | fra.tē hazaprem xam |
| fra.te kəhrpəmča tēvišimča | azəm iða frasnayeni |
| yaoždaθāni kərēnaomi θwam | gaodanəm avi hantačīnā |
| hačat.puθram hačat.paē- | yač asti puθrahe θrimō ⁵ |
| manyam | |

Ce fragment se répète, dans le Vd. 21, trois fois, sous une forme invariable (contrairement aux autres strophes qui tout en se répétant subissent quelques modifications). C'est une déclaration, enfermée dans deux strophes (6—7, 10—11, 14—15) à la 1^{ère} pers. du singulier, adressée à un personnage du sexe féminin. Le sujet n'est pas connu, et son identité ne résulte pas directement du contexte.

Conformément à la version pehlevie de Vištāsp Yašt⁶ la per-

³ Le *Vištāsp Yašt* d'après la traduction anglaise de Darmesteter, SBE 23, p. 331—342.

⁴ Cf. R. F. Geldner, *Awestalitteratur*, dans: *Grundriss des Iranischen Philologie II Band*, p. 9.

⁵ Toutes les citations d'après: *Avesta die Heiligen Bücher der Parsen*, ed. K. F. Geldner, Stuttgart 1886—95.

⁶ Le texte en transcription et la traduction: M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963, p. 350—373.

sonne qui parle c'est Dēn (av. Daēnā) personification de la Religion Mazdéenne, (dans la traduction anglaise de Darmesteter — The Law). Sa bénédiction se répète dans Vyt. deux fois — la première fois elle concerne le roi Vištāspa (13), la deuxième, comme dans Vd. 21 — une femme, ce qui est indiqué par le genre des adjectifs (49). Or, dans ce dernier cas, ce que dit Daēnā à une suite (Vyt. 50)⁷.

Ce fragment est lié à la tradition, d'après laquelle Daēnā, personification de la religion mazdéenne, a été libérée par Vištāspa des liens qui l'attachaient jusqu'à présent (Yt. 13, 99—100).

Cette légende est sûrement basée sur une allégorie; or, celle-ci sort d'un schéma mythique très fécond dans la culture indo-iranienne. Un grand nombre de ses variations mythiques contient en général les éléments communs suivants⁸:

— Le ravisseur, le plus souvent sous l'aspect d'un serpent ou d'un dragon (av. *aži-* skr. *ahi-*) ravit et emprisonne les personnes du sexe féminin qui ont une nature pluviale. De ce fait résulte un cataclysme qui se manifeste par une grande sécheresse.

— Ce sont les femmes ou les vaches (souvent, mais pas nécessairement, deux) ou bien, plus directement les nuages apportant la pluie, ou encore des fleuves qui peuvent être ravés.

— Le héros, après avoir vaincu le ravisseur dans une lutte, délivre les captives, et en s'unissant parfois à elles par hiérogamie, provoque une grande pluie. Les couples d'adversaires les plus connus sont: ved. Indra-Vṛtra, et av. θraētaona — Aži Dahāka.

— Widengren remarque un plan politique coexistant au plan météorologique dans les variantes iraniennes de ce mythe: Le dragon-ravisseur est souvent un usurpateur qui détient un pouvoir tyrannique. L'oppression qui règne dans le pays consitue l'équivalent de la sécheresse⁹.

⁷ „Do not deliver me into the hands of the fiend; if the fiend takes hold of me, than fever [...] will dry up the milk of the good Spenta-Armaiti. The fiend is powerful [...] to dry up the milk [...] of all females”, SBE, 23, p. 341.

⁸ D'après le tableau fait par Widengren dans: *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, p. 59. Je néglige totalement la division en éléments personnels et impersonnels, ainsi que le motif de la prise de la forteresse, comme sans intérêt pour le but que nous nous proposons.

⁹ *Les religions*, p. 61.

Le lien entre Daēnā et le mythe du ravissement des eaux (ou bien, en général des êtres féminins représentant la fonction procréatrice et nourricière) est confirmé par les faits suivants:

— Le rôle de nourrice qu'elle partage avec les captives mythiques. L'étymologie hypothétique du nom Daēnā confirme cette fonction — skr. *dhēna* signifie vache laitière, et le même terme est utilisé pour déterminer dans RV. 2.30.9 deux femmes ravies par le démon Dasa et délivrées par Indra¹⁰. Daēnā joue le rôle de la nourrice envers les morts arrivant au ciel, en se montrant à eux sous les trois formes qui symbolisent trois aspects de cette fonction: une belle femme, une vache et un jardin (Bundahišn (Bd.) A[nklesaria] 30.5—8)¹¹.

— Le libérateur de Daēnā, Vištāspa est d'autant plus lié au mythe des femmes captives, qu'il est aussi le libérateur des Humaya et Verōṣakana (Yt. 9.31)¹².

— Daēnā dans Yt. 13.100 est immobile et attachée (*stātā*, *hitā*, *haiti*), tout comme les eaux-femmes et avec elles tous les éléments de l'univers emprisonnés à cause de la sécheresse désastreuse.

Conformément à la conception présente dans les vieux yaṣts (cf. Yt. 13.53—58) et qui se poursuit dans le zoroastrisme, chaque mouvement répété d'une manière cyclique constitue l'essence de la vie et de l'ordre cosmique — en opposition à la stagnation qui est équivalent du chaos, et qui se manifeste sous des formes diverses: mort, maladie, hiver, sécheresse, pouvoir tyrannique. Dans le système dualiste zoroastrien cette opposition prend un caractère moral.

On peut supposer que par ses liens avec un ensemble d'idées aussi bien archaïques que concrètes, la figure allégorique de Daēnā peut constituer le double d'un des dieux du vieux panthéon iranien, comme cela est déjà arrivé avec les Aməša Spənta.

Widengren dit: „Vištāspa (...) selon Yt. 13.99 s. dénoue les liens de Daēnā enchaînée. Il est cependant évident que Daēnā

¹⁰ *Op. cit.*, p. 63.

¹¹ *Op. cit.*, p. 104.

¹² Herzfeld pense que „the real hero of Vištāspa legend is not Vištāspa, but his brother Zarivariš” — le vainqueur du monstre Humayaka: *Zoroaster and his World*, Princeton 1947, vol. 2, p. 73.

ne représente ici qu'Anāhitā à qui elle ressemble sur de nombreux points”¹³.

De la comparaison des deux personnages faite par cet auteur résultent les faits suivants qui peuvent prouver leur identité:

— Existence des documents confirmant le fait, que Daēnā était vénérée dans le rôle d'Anāhitā (p. ex. dans l'inscription d'Arēbsun — comme compagne de Bēl-Ahura Mazdā)¹⁴.

— Fonction de nourrice commune aux deux personnages. Arədvī Sūrā Anāhitā est une déesse universelle, qui cumule plusieurs fonctions. Or, elle représente surtout la fécondité sous tous ses aspects.

— Dans sa citation Widengren suggère qu'Anāhitā est liée au mythe des eaux emprisonnées. Il ne mentionne pas la version selon laquelle l'objet du rapt serait la déesse-même. Mais il pourrait exister une autre variante de ce mythe, où Anāhitā aurait ce rôle.

Les mots qu'on attribue à Daēnā, qui sont les mêmes dans Vyt. et dans Vd. 21, caractérisent la personne qui parle; ses fonctions sont parfaitement convergentes avec les fonctions d'Anāhitā d'après la description de Yt. 5. Ce qui prouve son identité c'est l'union de la promesse de fécondité avec la promesse de purification. Anāhitā (Yt. 5.2 et aussi Yasna (Y.) 65.5) parce qu'elle est le fleuve sacré et en même temps la personnification de toutes les eaux et le principe de tous les liquides donnant la vie, provoque non seulement la fécondité des êtres, mâles et femelles, mais elle leur donne aussi la pureté rituelle. La fonction purifiante est l'un des aspects particuliers de la capacité qu'a l'eau de combattre le mal sous ses différentes formes. Anāhitā peut donc guérir et vaincre les démons. Cette déesse irrigue les pâturages, multiplie le bétail et les agglomérations humaines, donne des richesses (Yt. 5.1). Les jeunes filles la prient de leur donner un bon mari, et les femmes enceintes, un accouchement heureux (Yt. 5.87).

Le personnage qui parle dans Vyt. 49 et Vd. 21.6—7 promet à la femme à laquelle il s'adresse — dans Vyt. on peut supposer que c'est la femme de Vištāspa qui représente les femmes de toute la société — la purification de la naissance et de la croissance, de

¹³ *Les religions*, p. 63.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 256.

la taille et de la force et mille sources qui font la nourriture des enfants ¹⁵. Il lui promet de la rendre active, riche de lait, de beurre et de moëlle.

Dans le Vyt. aussi, la présence de la symbolique aquatique est évidente. Zaratuštra donnant la bénédiction à Vištāspa, s'adresse d'abord aux eaux, pour qu'elles lui donnent la force, la richesse, le bétail, la progéniture et aussi *χ'arəna* (Vyt. 5—8). Dans Vyt. 50 on parle de „lait de Spənta Ārmaitī” qui peut être tari à cause de la profanation accomplie par les pécheurs. Spənta Ārmaitī c'est la Terre Mère, son lait ne peut donc être rien d'autre que l'eau.

Darmesteter dans son introduction à la traduction de Vd. 21 ¹⁶, forme aussi la supposition que le personnage qui prononce les paroles citées c'est Anāhitā, et il ajoute que ce texte sert de défense aux femmes qui accouchent — ce qui rend possible la présence de la déesse, car elles sont sous sa protection. Il semble quand même que l'aide aux femmes n'est qu'une fonction parmi d'autres citées dans le texte. Ce texte ne doit être compris comme s'adressant seulement aux femmes ce qui est prouvé par le fait que dans Vyt. aussi, Vištāspa doit devenir „*kārayō.vā paēmanyō.vā χšviptyō.vā* (...)” ¹⁷. Il ne s'agit donc pas de traits typiquement féminins, mais nous avons plutôt affaire à un idéal fixe de prospérité qui doit devenir le sort de la société représentée par Vištāspa; d'autant plus que *χšvid-*, *raoyna-*, *mazga-*, ce sont des produits provenant de l'élevage du bétail, qui est l'indice de la prospérité. *χšvid-* désigne le lait de vache, tandis que *paēma-* signifie le lait de femme. En même temps *χšvid.raoyna* désigne la nourriture et la boisson. *raoyna-* tout comme *āzuti-* (qui forme souvent un tout avec *χšvid-*) signifie en même temps le beurre et chaque nourriture solide — ce qui l'oppose au lait. Le corrélatif de cette dvandva est le couple Haurvatāt — Amərətāt — qui représente d'un côté l'eau et les plantes (c'est à dire aussi la nourriture et

¹⁵ Wolff: „... die tausend Quellen [...] zum Milchgefäß (d. i. die weibliche Brust) zusammenfließen, das die Nahrung des Kindes ist” Darmsteter: „... Mille sources pures, dont l'eau court vers les campagnes, qui font la nourriture des petits”.

¹⁶ SBE, 4, p. 230.

¹⁷ Cité d'après: B. Scherlath, *Avesta Wörterbuch*, Vor. I, Wiesbaden 1968, p. 106.

la boisson), de l'autre, conformément à la signification des noms zoroastriens, la Santé et l'Immortalité ¹⁸. L'eau signifie la santé, car elle possède une force guérissante et purifiante. Les herbes guérissent également, mais la plante par excellence (l'arbre cosmique et la boisson rituelle de même) c'est *haoma* qui donne l'immortalité. C'est du *haoma* qu'on préparera la boisson qui après la fin du monde rendra la vie aux vertueux (Bd. 18.1; 30.25). Il y a un parallélisme entre les fonctions du couple des Aməša Spənta et celles du couple formé par Anāhitā et Daēnā: Daēnā accomplissant envers les justes dans la vie surnaturelle un rôle analogue à celui qu'accomplit Anāhitā dans la vie terrestre. La nourriture donnant l'immortalité, et qu'on sert aux âmes arrivées au ciel (elles sont probablement servies par Daēnā) c'est le beurre printanier — *zaramaya raoyna* (Hadoxt Nask (HN.) 2.18) ¹⁹. L'importance de ce don dans Vd. 21,7 peut être double — d'une part c'est l'idéal de la nourriture terrestre, d'autre part l'ambrosie qui est la récompense posthume.

Les mythes archaïques sur les eaux captives sont liés au cycle annuel du dépérissement et de la régénération de la nature; et en même temps, dans la tradition zoroastrienne, ils sont liés à l'archétype secondaire qui est constitué par une conception chronologiquement plus tardive du Grand Cataclysme. Il devait être alors un des cataclysmes successifs qui fonctionnent comme les césures entre les éons qui marquent les étapes dans l'histoire de la lutte entre le Bien et le Mal. Le Cataclysme, réaction du Mauvais Esprit à l'oeuvre créatrice à eu lieu, comme le décrit le Bundahišn ²⁰, au début de l'existence du monde matériel.

Le cataclysme montre les symptômes d'une grande sécheresse. Dans l'histoire qui le raconte on a introduit les variantes d'une autre version du mythe météorologique qui se combine partiellement avec celle que nous avons décrite précédemment.

— Dans cette version le personnage qui symbolise la force vitale est tué, ou bien arrêté dans son mouvement par une pro-

¹⁸ E. Benveniste, *Sur quelques dvandvas avestiques*, BSOS, 8, 1935—37, p. 405—409.

¹⁹ *Les religions*, p. 126.

²⁰ Les textes pehlevi d'après: *The Pahlavi Texts*, trad. E. West, SBE, 5 et 37, Oxford 1892—1901.

fanation accomplie par le Mauvais Esprit ou ses représentants. (Ici de même le serpent apparaît comme symbole.)

— Le malheur peut être conjuré, mais il y a une condition nécessaire à la régénération, c'est une pérégrination cosmique du héros qui est „l'âme” de la victime, ou bien quelqu'un qui maintient avec elle une union symbolique.

Le temps de cette pérégrination représente sur la terre „la saison morte”, et la vie peut se régénérer seulement au moment où elle sera accomplie.

— Ce mythe est lié à la trame prophétique. Le rôle du stimulateur de la régénération du monde est rempli par Zaratuštra, ou bien par un de ses fils — Saošyants.

La plus riche version de ce mythe est constituée par les fragments dispersés mais nombreux concernant le Boeuf Primordial et son âme (*gəušurvan*, m.p. *gōšurun*), (Y. 29; Dk. (Dēnkart) 9.29; Bd. 3.17—18; 4.1—5; 10.0—4; 14.1—4; ZSp. (Zatspram) 2.1—3; 9.1—8)²¹.

Le mythe sous la forme que l'on peut reconstruire d'après ces fragments se présente comme suit:

Le Mauvais Esprit a attaqué tous les éléments dynamiques de l'Univers, comme un serpent (Bd. 3.11) et les a arrêtés l'un après l'autre. En dernier périt le Boeuf Primordial, prototype idéal de tous les animaux. Pendant que son corps gît mort sur la terre, l'âme du Boeuf fait une pérégrination, traversant les sphères cosmiques: sphère des étoiles, de la lune et du soleil, jusqu'au ciel, où regne Ahura Mazdā. Chemin faisant l'âme prie Dieu d'envoyer Zaratuštra, dont l'apparition sur terre doit faire naître une époque nouvelle. A la suite de la promesse d'envoyer le prophète Gōšurun décide spontanément sa deuxième incarnation: il veut prendre le rôle de „nourricier du monde”. Le Boeuf renaît de façon telle que, de sa substance, proviennent plusieurs espèces de plantes (entre autres médicinales) et, de sa semence conservée sur la lune, naît sans cesse le bétail (ou les animaux en général). Il faut comprendre que la renaissance a lieu après la pérégrination

²¹ L'ensemble complet des textes concernant ce sujet chez: A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Stockholm 1917, p. 11—31.

cosmique de l'âme du Boeuf — le temps de sa durée c'est la période, ou le monde „tombe en ruine, la vie s'éteint, et les eaux sont troublées” (Bd. 4.2).

Il y avait un mythe analogue concernant les eaux, qui était aussi incorporé dans le cycle du Grand Cataclysme.

Ābān Yt. contient le fragment qui probablement reste lié à ce mythe (Yt. 5.90). Dans ce passage on parle de la possibilité de la perturbation du cours du fleuve sacré Anāhitā: il peut arriver qu'il coule dans la direction opposée à son cours habituel, c'est à dire, non vers la terre, mais vers le haut, vers le soleil²²; il peut être empoisonné par le venin du serpent et d'autres animaux démoniaques nonidentifiés²³. Nous retrouvons dans Bd. 20.3 l'explication de l'union qui existe entre l'un et l'autre événement:

Le schéma de la situation ressemble au mythe de l'âme du Boeuf. Les esprits des trois fleuves — Araš, Marv et Veh (à l'origine il s'agissait probablement d'Anāhitā, fleuve-prototype), ne veulent pas revenir sur la terre, où l'eau a été souillée, tant que Zaratuštra ne leur sera pas montré.

A la lumière de ce fragment Yt. 5.90 prend le sens suivant: l'empoisonnement des eaux par le serpent est la raison pour laquelle les eaux du fleuve sacré se dirigent vers le soleil au lieu de couler vers la terre. Il n'est pas exclus que le soleil doive permettre la régénération des eaux, en les purifiant avec sa lumière, qui a la force de combattre les démons (Yt. 6.2). En même temps la mention du soleil est ici une marque résiduelle du motif de la voie cosmique.

Un événement basé sur le même motif, bien que plus développé, prédit un tardif texte apocalyptique — Bahman Yt. (3.55—61)²⁴.

Il faut rappeler encore deux autres mythes qui sont liés aux deux schémas déjà décrits.

²² Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch* (AiWb), Berlin 1961, 133 et 628: texte avestique différent de celui de l'édition de Geldner: *yaθ tava mazda kərənaot tačarə noit tačarə antarə arəðəm upairi hvarəxšaētəm* — (dass dir M.eine Bahn bereite, nicht eine Bahn dies-seits [sorden] über dem Sonnenbal). Autrement Darmesteter: „... so that Mazda may make thee run down (to the earth) that he may not make thee run up into the heavens, above the sun”.

²³ arəθna-, vawžaka-, varənavā-.

²⁴ SBE, 5, p. 191—235.

Le premier — de Tištrya — s'est conservé sous une forme assez développée dans Yt. 8: Tištrya (l'étoile Sirius) essaie de parvenir à la mer Vouru Kaša, pour envoyer les eaux, emprisonnées par le démon Apaoša, sur la terre où règne un fléau: la sécheresse. Apaoša lui défend l'approche de la mer. Par trois fois Tištrya parcourt le ciel entier et par trois fois se met à lutter avec Apaoša, prenant tour à tour la forme d'un garçon, d'un boeuf, d'un cheval. Dans la dernière lutte le démon est vaincu. Le triple parcours de Tištrya rappelle la pérégrination cosmique du Boeuf Primordial. Il est possible que les formes qu'il prend, aient pu avoir jadis un lien symbolique avec les corps astraux dominants les sphères célestes successives. Dans la version du moyen persan (Bd. 7.1—6), la lutte de Tištrya pour avoir de l'eau a été traitée comme un des épisodes de l'histoire du cataclysme. La pluie qui en résulte doit purifier la terre après la souillure, qu'elle a subie et la laver du venin des animaux démoniaques.

La description de la lutte pour *χ^{ar}əna* dans Yt. 19 (45—52) a une structure analogue. Là, l'ennemi d'Āži Dahāka est Ātar, et plus tard Apām Napāt. Ces deux personnages représentent le feu sous ses différents aspects. La lutte pour *χ^{ar}əna*, comme la lutte de Tištrya avec Apaoša se déroule sur la mer Vouru Kaša. Elle se compose de trois rencontres entre le Feu et le dragon. C'est seulement pendant la troisième que le Feu l'emporte — non comme Ātar, feu domestique, mais comme Apām Napāt vivant sous l'eau²⁵. *χ^{ar}əna*, sorte de nimbe qui accompagne les souverains légitimes et justes, est aussi un genre de feu et provient de l'eau. Le mot *χ^{ar}əna* peut avoir les nuances significatives de „bonheur” ou de „richesse”. Et c'est par ce caractère que *χ^{ar}əna*, avec l'eau et des biens que cette dernière apporte avec elle, est susceptible d'être distribuée, par *fravaši* — esprits des parents (Yt. 13.65—66) ou bien par la lune (Yt. 8.1; Yt. 7.3)²⁶.

Dans le mythe reconstruit, traitant des eaux souillées, nous ne retrouvons presque plus un élément essentiel, qui est la pérégrination cosmique de leur „âme” (c'est à dire la déesse Anāhitā?).

²⁵ Zoroaster, vol. 2, ch. 32: *Apām Napāt*, p. 562—583.

²⁶ Au sujet de *χ^{ar}əna* — G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala—Leipzig 1938, p. 170—173.

On peut risquer l'hypothèse que ce maillon manquant c'est le texte de Vd. 21. L'interprétation est assez difficile, du fait que ce texte qui semble porter les traces d'une formule magique, ne raconte pas directement le mythe, mais agit sur la réalité par l'intermédiaire des indices contenus dans ce mythe.

Les informations contenues dans farg. 21 font appel aux croyances évidemment communes à l'époque où on a rédigé ce texte.

Une particularité du fonctionnement de chaque mythe est sa faculté de la répétition dans la réalité: il reproduit toujours la situation archétypique. Il en va de même avec le mythe dont nous parlons: chaque sécheresse est une répétition de la sécheresse primitive, chaque ennemi ou animal impur peut la provoquer tout comme le Mauvais Esprit. Les fidèles comme les héros primitifs, peuvent la conjurer²⁷.

Les quatre premières strophes du fargard constituent une sorte d'introduction à la situation. La première est une invocation au Boeuf Primordial, qui fait allusion au mythe dont nous avons déjà parlé.

- | | |
|------------------------|---------------------|
| 1. nēmasə.tē gaospənta | vahištāi ašaone |
| nēmasə.tē gaoš hudā | anazaḡdai ašaone |
| nēmasə.tē frāḡdēnte | yā jahi mərənčaitē |
| nēmasə.tē varəḡdēnte | ašəmaoγō anašava |
| nēmasə.tē daḡrō baxtəm | mašyasča drvā sāsta |

Le boeuf ou la vache c'est un des symboles de fécondité et de richesse, très souvent rencontré dans les croyances indo-iraniennes. Il reste étroitement lié à l'eau et à la pluie. Dans Vd. 21 *gaospənta* est décrit comme *frāḡdant-*, *varəḡdant-* (multipliant, provoquant la croissance), de même qu'Anāhitā dans Yt. 5.1 est *vaḡwō.frāḡdanā*, *gaeḡō.frāḡdanā*, *šaḡtō.frāḡdanā*... (celle qui multiplie les agglomérations humaines, le bétail, les richesses...). Le Boeuf sacré offre ses dons seulement aux justes et aux fidèles (*vahištāi ašaone*) — à ceux qui vivent actuellement, de même qu'à ceux qui vont naître (*anazaḡdai*). La semence du Boeuf Primordial conservée sur la lune (Bd. 10.2—3) rend possible la production et la naissance

²⁷ Cf. M. Eliade, *Czas święty i mity*, dans: *Sacrum. Mit. Historia*, Warszawa 1970, p. 97—131.

des générations du bétail, de manière que toutes les générations humaines dans le présent et à l'avenir puissent en avoir leur part. C'est la signification du mot *baxta*.²⁸ Aux fidèles justes, qui auront leur part de bonheur, le texte oppose plus loin les injustes portant préjudice au Boeuf: *ḡahi, ašəmaoḡa, mašya drevd sāsta*. Les personnages cités sont les ennemis du Boeuf dans ses deux incarnations: *ḡahi* — le démon féminin a contribué à la mort du Boeuf pendant le Grand Cataclysme (Bd. 3. 3—9)²⁹. Deux autres personnages — le mercéant et l'homme injuste, tyran³⁰ sont des ennemis du bétail, au même titre que ceux mentionnés dans Y. 29.2 — qui le traitent d'une manière cruelle et qui le tuent sans nécessité. Ces hommes ne sont pas dignes d'avoir les troupeaux, ou leur part, même minime, des biens distribués par le Boeuf Primordial. Dans Y. 11.1 l'homme qui n'est pas capable de s'occuper du bétail doit avoir une mauvaise réputation (*dəuš.sravd*) et il doit être privé de postérité (*a.frazainti*).

Les trois strophes suivantes sont entièrement liées au thème de la pluie:

2. yayata dunma yayata
frā.apəm nyāpəm upa.āpəm
hazārō.vārayō
baēvarē.vārascit

Vd. 21.2 commence par une invocation aux nuages, pour qu'ils viennent et donnent une grande pluie. Cela nous aide à comprendre les conditions dans lesquelles le texte se charge d'actualité: il s'agit de la sécheresse, mais — ainsi que le montre la suite — une sécheresse qui est chargée du poids des significations voisines, qui appartiennent au groupe des idées „catalysmiques” (mort, maladie, stérilité, impureté). Ceci est particulièrement évident dans la

²⁸ *Hochgottglaube*, p. 170—171.

²⁹ Les couples *Jeh* — *Ahriman* (Bd. 3.3—9) et *Gōšurun* — *Ohrmazd* (Bd. 4, 2—5) se correspondent parfaitement.

A la lumière du mythe on peut complètement éliminer l'interprétation, comme chez C. de Harlez:

„... à toi qui détruis les Jahis, l'Ashemaogha impur...”.

³⁰ *AiWb*, 257 et 1573 cf. aussi F. Spiegel, *Commentar über das Avesta*, vol. 2, Wien 1868, p. 494 et 499.

deuxième partie de cette strophe où apparaissent les motivations de la prière qui doit provoquer la pluie:

mrūyā ašaum zaraθuštra
yaskahe apanaštahe
mahrkahe apanaštahe
ḡaini.yaskahe apanaštahe
ḡaini.mahrkahe apanaštahe
gaḡahe apa.gaḡahe apanaštahe

Une apostrophe inattendue „*mrūyā ašaum zaraθuštra*” porte sur un autre plan: elle renvoie au contexte de *Vidēvdāt* traité comme un tout. Cette partie d'Avesta est composée de fragments qui diffèrent chronologiquement, et qui se présentent sous la forme d'un dialogue entre *Zaraθuštra* et le Dieu. Les phrases séparées ne sont toujours pas conformes aux limites des fargards, et c'est pour cela que le caractère de dialogue se perd de temps en temps. La phrase intercalée nous rend compte du lien du fragment avec le tout, dont il fait partie. En même temps elle donne à notre texte une perspective plus profonde et plus complexe. Nous sommes renvoyés à l'événement archétype, qui a eu lieu au début des temps — au dialogue de Dieu avec le Prophète. C'est un type de situation appelé par Eliade „la rupture de niveau ontologique”³¹. Le dialogue, mené par *Ahura Mazdā* et *Zaraθuštra* présente un caractère d'instruction: c'est de cette manière qu'on a appris à l'humanité tous les domaines de la science, qui ont reçu par ce fait une valeur sacrée.

Ahura Mazdā a appris à *Zaraθuštra*, et ce dernier à ses disciples comment faire des offrandes aux eaux et la formule à l'aide de laquelle on peut les appeler (Y. 65.7—8). Le texte de Vd. 21 semble avoir les caractéristiques d'une telle formule. Son efficacité est garantie par sa provenance surnaturelle et la puissance de l'autorité suprême.

3. yezi uzīrōhva mərənčaitē
arəzahva bišazyāḡ
yezi arəzahva mərənčaitē

³¹ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 38.

χšapō.hva bišazyāt
yezi χšapō.hva mərənčaitē
ušahva bišazyāt

Dans la première partie de 21.3 il s'agit aussi des vertus curatives de l'eau. On n'a pas éclairci l'importance des moments de la journée, au cours desquels alternent la maladie et la guérison. Comme premier moment on mentionne *uzīrah-*, dans les traductions ce mot est, d'habitude, interprété comme „l'après-midi”³² ce qui n'en rend pas le sens. Si *uzīrah-* signifie aussi le coucher de soleil, la chose devient compréhensible: La nuit, dès le coucher de soleil, jusqu'à l'aube (*uša-*) est le temps, pendant lequel se déroule la lutte entre les démons porteurs des désastres et la lumière des corps célestes. On peut supposer que les moments cités, qui doivent aboutir à la guérison d'un monde „malade”, correspondent aux corps célestes qui apparaissent, dans un ordre inverse de celui du texte. La guérison arrivera grâce à la pluie qu'ils vont apporter, ce qui résulte de la deuxième partie de la strophe:

vi.vārenti vi.vārāhu
nava āiš nava, zā
nava urvarā
nava baēšazā
navata baēšaza.kəša

C'est une courte explication de la vertu curative de l'eau: l'eau s'accumule grâce à la pluie — elle renouvelle la terre — de la terre sortent les plantes — parmi elles il y a des plantes médicinales — elles guérissent les maladies. C'est d'ailleurs une explication secondaire, car l'eau, elle-même possède des vertus curatives sans l'intermédiaire des plantes. En même temps tous les éléments de cette suite sont définis par l'adjectif *nava-* (neuf). L'eau de pluie qui est venue après la sécheresse est neuve doublement — parce qu'elle apparaît après une longue absence, et parce que,

³² AiWb, 410: *uz-Irah-* „Nachmittag” [...] Eig. „Ausgangs — Untergangszeit des Tags, der Sonne”.

pendant cette absence, elle a subi une régénération, d'où son exceptionnelle force vitale. Tout le monde vivant est renouvelé par cette force³³.

La dernière des strophes appartenant à l'introduction du fargard semble être la 21.4:

4. yaša zrayo vouru.kašəm
apō asti hanjaγmanəm
usihišta ham.yaētā
yaonəmča avi zəmča
zəmča avi yaonəmča
usihišta pāiri.haēzavuha
yehe zaḏueča vaḫaēča

yaonəm dadāt ahurō mazdā (8-zəm, 12-vaḫšəm, 16-uzayarəm)

Dans tout le texte elle se répète quatre fois (4, 8, 12, 16), et non trois, comme les autres, ce qui provoque une difficulté dans la segmentation du texte. On peut résoudre ce problème d'une manière positive, en admettant que le 21.4 traite des nuages apportant la pluie, tout en restant la suite de leur invocation préalable — *gayata dunma...* et aussi il continue la pensée contenue dans les strophes de l'introduction. Du moment que nous allons ajouter le 21.4 à l'ensemble, composé des strophes précédentes, et non suivantes, le reste du texte (5—16) forme une unité homogène, composée de trois parties analogues, dont chacune compte quatre strophes (5—8, 9—12, 13—16). Chacune d'entre elles sera organisée autour une partie centrale invariable, composée de la bénédiction de Daēnā-Anāhitā (6—7, 10—11, 14—15). La strophe consacrée à l'invocation des corps célestes commence chaque partie, et celle traitant de la mer Vouru Kaša (8, 12, 16) la finit. L'unique élément variable de 21.4 (8, 12, 16) c'est le mot, dans le dernier vers, dont le changement est lié aux modifications successives de la strophe concernant les corps célestes. Nous avons donc deux séries d'éléments variables, l'une composée de quatre éléments, l'autre de trois. La division du fargard en parties, selon

³³ La pluie qui est tombée en Iran après la victoire sur Afrāsyāb, porte, elle aussi, le nom de „pluie nouvelle” — *Les religions*, p. 61.

la structure décrite plus haut, entraîne la disposition suivante des éléments variables des séries:

yaona — (air) — [dunma — (nuages)]
 zam — (terre) — havarəxšaēta — (soleil)
 vaχša — (croissance) — maēha — (lune)
 uzayara — (élévation) — stāra — (étoiles)

Le 21.4 continue l'invocation à la pluie. Cette strophe contient une courte description de la façon dont circulent les eaux dans l'univers. Il y a un rapport visible entre la constatation que la mer Vouru Kaša est le réservoir des eaux et l'invocation qu'on leur adresse pour qu'elles bougent et viennent. La mer est un réservoir, qui accumule l'eau venant du cosmos. Dans ce réservoir se jette le fleuve Anāhitā qui a sa source dans les étoiles (Yt. 5.3—4). Et c'est seulement à partir de cette mer que les eaux se répandent sur toute la terre par l'intermédiaire des fleuves, des canaux et des nuages chargés de pluie (Yt. 8.33—35). Le mouvement des eaux consiste en un passage incessant de l'état gazeux à l'état liquide et inversement, la circulation ininterrompue *yaonəmča avi zamča zamča avi yaonəmča*. Une courte évocation de ce mouvement veut peut être le susciter, en le „rappelant” aux eaux, qui après une longue immobilité ont perdu l'habitude de se mouvoir.

Le mot *yaona-* signifie: route, voie (ce qui le rend alors un synonyme de *panta-*), mais aussi *-sein*, lieu de naissance, demeure³⁴.

Dans le Vd. 21 *yaona-* s'oppose doublement à *zam-* (terre): premièrement dans la phrase citée plus haut, deuxièmement dans la série: *yaona- zam- vaχša — uzayara*. Ce qui prouverait une signification proche de „l'air” ou „l'espace cosmique”. En effet, le cosmos est un sein, qui donne naissance aux eaux, aux plantes, aux animaux, à la terre — dont la lune et les étoiles contiennent les germes.

³⁴ AiWb, 1230—31.

M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes entymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Lfg 18, Heidelberg 1956, p. 26—27.

Chez Herzfeld, *Zoroaster*, vol. 2, p. 506—7 et 637.

La deuxième partie, essentielle, du fargard, tout en continuant l'action commencée dans l'introduction semble être *stricto sensu* une manipulation accomplie à l'aide d'une formule magique sur les phénomènes de la nature. Elle doit avoir pour résultat la régénération du monde et son retour à l'état idéal.

La recherche des eaux absentes est composée de trois étapes, qui correspondent aux trois sphères du ciel. Dans le texte chaque des trois fragments analogues de cette partie du fargard est consacrée à un des étapes. La recherche partant systématiquement de la sphère solaire, la plus éloignée de la terre, se rapproche de plus en plus près de la sphère lunaire et de celle des étoiles, où les eaux ont leur source. C'est d'ici seulement que l'eau peut revenir facilement sur la terre. La direction de la pérégrination est opposée à celle du mythe de l'âme du Boeuf: dans Vd. 21 on a décrit la route de retour, car il s'agit de ramener les eaux sur la terre.

5. uzayara uzīra

hvarəxšaēta aurvat.aspa (9-maēha gaočīra, 13-stāra gufra
 afščiθrañhō)

tarasča haraṃ bərəzaitīm
 raoχšnəm kərənāvāhi
 damahva tēmčī uzīra

L'invocation contenue dans la première partie du 21.5 concerne les corps célestes. L'action de leur lumière est aussi bienfaisante pour les créatures que celle de l'eau. Elle provoque non seulement la croissance et le développement, mais tout comme l'eau, elle purifie, car elle terrifie les démons. Cette union indissoluble de deux éléments semble être prouvée par l'existence dans la mythologie indo-iranienne de personnages unissant les aspects des deux éléments.

Les corps célestes qui dominent certaines régions du ciel sont priés de quitter leur place et de se mettre en route. Tout comme l'eau, ils arrivent sur la terre à travers les sommets des montagnes Hara Bərəzaitī (Bd. 12.3—5) et de plus, leur chemin, ainsi que celui des eaux (et des plantes) est décrit en général dans les mêmes termes. Cette description montre que le mouvement cyclique est une forme d'existence qui leur est commune.

yezi ahi garō dərətəm
 mazdaḏātəm paiti pantəm
 ba-γo.baxtəm paiti yaonəm
 fraθwarštəm paiti āfəntəm

La deuxième partie de Vd. 21.5 semble concerner le soleil (puis dans 21.9 et 13 la lune et les étoiles). Il n'est pas cependant sûr, qu'entretiens on n'ait pas élargi le domaine du sujet en introduisant le fleuve sacré dans l'invocation. Le premier vers de cette partie de la strophe était, dans les anciennes traductions, mal interprété à la suite de l'identification, de *garō* avec *gar-* (louange, gloire) ou même, d'après le commentaire pehlevi, avec *garō nmanā-* (paradis)³⁵. La traduction de Wolff se rapproche le plus de l'interprétation suggérée par le contexte mythologique:

„Wenn du dich auf dem Berg aufhaltst...”

Par „montagne” il faut sûrement comprendre Hara Bərəzaiti³⁶ mentionnée plus haut dans le texte. En poussant l'interprétation plus loin nous retrouvons l'image connue du mythe et le fragment prend pour nous la signification suivante:

„Si tu es arrêté (-ée), là-haut (Fleuve sacré? Lune? Soleil?) (rentre) sur le chemin qui t'est destiné par Mazdā (...)”

Que le chemin parcouru par les corps célestes, les eaux et les plantes soit identique, cela est prouvé par la manière, dont le fragment constituant la deuxième partie de 21.5 est répété dans les yašt: dans Yt. 13.54 il concerne les eaux, puis il décrit le chemin des plantes (Yt. 13.56) et, sous une forme assez différente — le chemin du soleil, de la lune et des étoiles (Yt. 13.58). Dans Yt. 8.25 cette formule caractérise le chemin de Tištrya. Dans deux derniers cas le chemin suivi qui se caractérise par un mouvement circulaire est décrit comme *dūraēurvaēsa-* (ayant les tournants espacés). Ce terme souligne sa répétition cyclique³⁷.

³⁵ Darmesteter: „Et toi aussi, lève-toi, si tu veux obtenir le Paradis!”. Harlez: „Lève-toi, si tu es honoré”.

Spiegel: „Erheb dich also, wenn du verehrungswürdig bist”.

³⁶ Bd. 12.1: La montagne Alburz (av. Hara Bərəzaiti) atteint, à travers toutes les sphères cosmiques, la Lumière Infinie (ciel).

³⁷ Cf. *Zoroaster*, vol. 2, p. 505—508.

Le fragment considéré, trois fois répété dans Yt. 13 entre dans la description de l'événement qui reste étroitement lié à notre texte. On y parle du début du monde où *fravaši* on mis en mouvement, en leur indiquant leur chemin, les eaux, les plantes, et les corps célestes jusqu'alors immobiles. Dans notre fargard il s'agit de la répétition de cet acte primitif, c'est à dire de la remise en mouvement de l'eau arrêtée et de son élan vers la route infinie, parce que circulaire.

Après cette strophe l'opération magique est chaque fois arrêtée pour un instant, et Anāhitā qui représente les eaux recherchées prononce son propre texte (6—7, 10—11, 14—15). Ce même texte se répète à chaque étape de la pérégrination imaginaire à travers trois régions du ciel, comme pour affirmer que les recherches se déroulent heureusement, que l'eau tellement attendue approche, et avec elle la renaissance du monde, et tout ce qui s'ensuit.

Le début du 21.6 (*āat ana parō duš.kərətā...*) apparemment en contradiction avec la suite, a causé beaucoup de difficultés aux traducteurs d'Avesta. Les interprétations des versions respectives diffèrent sensiblement entre elles³⁸. Ce passage devient compréhensible si nous considérons la signification idéologique de Vidēvdāt dans son ensemble. Dans cette partie d'Avesta les valeurs qui appartiennent à la troisième fonction (celle de Dumézil)³⁹ semblent avoir une valeur prépondérante. L'autre trait caractéristique, c'est la peur panique de tout élément susceptible de détruire ces valeurs. La souillure des eaux est un des plus dangereux symptômes de l'activité du mal dans le monde.

Dans Y. 65 le fragment qui traite de la transmission à Zaruštra et à l'humanité entière de la formule magique qui amène la pluie, est précédée d'une longue liste de personnages dont on doit préserver les eaux (Y 65.7—8). La liste est liée à la prière de Daēnā-Anāhitā (Vyt. 50) pour obtenir une défense contre les

³⁸ P. ex.: Darmesteter — „Et la Parole Divine emportera l'action du mal”.

Anquetil — „Si quelqu'un fait mal, avant (il dit) la parole de Dieu (et l'eau le purifie).

Rückert — „nun auf zum schweren Werke nun auf das heilige Wort” (*Les deux dernières citations d'après Commentar*, vol. 1, Wien 1864, p. 470).

³⁹ G. Dumézil, *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris 1952, p. 7.

indignes qui peuvent provoquer la profanation qui entraînerait le dessèchement des eaux (du lait de Spēnta Ārmaiti). Dans la liste on trouve des termes péjoratifs qui sont des composés analogues à *duš.kereta-*, et notamment: *dušmana-*, *dušvača-*, *duš.šyaodana-*, *dušdaēnā-*. *duš.kereta-* et qui signifierait alors une personne de la même catégorie que celles citées dans Y 65: leur fonction consiste à profaner les eaux et à provoquer la sécheresse.

La promesse du bonheur qui concerne les fidèles dans Vd. 21.6—7, devrait être précédée d'une apostrophe au mécréant, auquel on voudrait faire comprendre qu'il est exclu de cette bénédiction, en tant qu'homme qui ne connaît pas et qui n'est pas digne de connaître la formule sacrée. A la lumière de cette explication la traduction de Wolf: „(Und vordem o Übel-tätter) und vordem das heilige Wort”, prend toute sa signification, à condition que la première partie de la citation ne soit pas mise en doute. L'interprétation alors peut se présenter de la manière suivante: „pour recevoir une part de mes bienfaits, ô mécréant, il faut d'abord connaître la parole sacrée”.

duš.kereta, en tout qu'homme indigne de profiter des bienfaits des eaux et constituant leur potentielle menace est ici le corrélatif des ennemis du Boeuf Primordial cités dans le 21.1. Le Boeuf ainsi que les eaux sont continuellement menacés par les forces qui agissent pour rétablir le chaos cataclysmique. La menace qui pèse sur le bétail et les eaux dans le monde actuel, est une répétition de l'état archétype du temps du Grand Cataclysme. Les ennemis du bétail et des eaux sont punis par le manque de progéniture et ils seront exclus du partage de biens, qui sont destinés aux justes. Dans Vd. 21.1 c'est *vahišta ašaona* et *anazađa ašaona*. Dans Vd. 21.6—7 la personne n'est pas nommée, on peut quand même conclure que celui dont on parle dans le reste de la 6^{ème} et dans toute la 7^{ème} strophe doit rester en opposition avec *duš.kereta*. En même temps les bienfaits promis par Anāhitā doivent correspondre à *baxta-* partagé parmi les fidèles par le Boeuf Primordial.

Grâce à une telle convergence de fonctions on comprend évidemment pourquoi l'invocation au Boeuf Primordial est placée au début du texte consacré aux eaux.

La strophe qui commence par „*yađa zrayō vouru kašm...*” est toujours la dernière des trois fragments de la partie essentielle du fargard, et constitue sa conclusion. A chaque reprise elle concerne dans sa totalité les eaux (tout comme la fin de l'introduction) et non les corps célestes invoqués plus tôt, ce qu'on pourrait déduire de la constatation de Herzfeld: „... each time the verses with *pantam — yōnam — āfvantam* of Yt. 13,53ff and the entire st.4 are repeated, *yōnam* being replaced by „*zam, earth*” for the sun, by „*vaxšam, growth*” for the moon, and by „*uzīram, rise*” for the stars”⁴⁰.

En réalité ces modifications dépendent directement des corps célestes invoqués préalablement; or, il s'agit de choses qui sont destinées non „à eux”, mais aux eaux, en liaison avec les corps célestes, tout comme dans le 21.4 c'est aux eaux que *yaonəm dadāt ahurō mazdā* (l'air est donné par Ahura Mazda).

Puis, après l'invocation au soleil, on dit que la place qui convient aux eaux, c'est à dire la place destinée par Mazda, est la terre — deuxième des éléments d'ensemble *yaona-zam*, qui caractérise l'étendue normale de la circulation des eaux. *zam-* reste opposé non seulement à *yaona-*, mais de même à *hvarəxšaēta-* (soleil). Il s'agit d'une opposition entre deux points de l'univers très éloignés, dont le soleil est le lieu le moins désiré pour les eaux, comme lieu de séjour. Tout comme *yaonā-* et *zam-* désignent le lieu, les deux termes suivants: *vaxša-* et *uzayara-* signifient le temps favorable à la pluie. *vaxša-* c'est la croissance de la lune, qui d'après Yt. 7.2 — „*panča.dāsa mā uχšyeiti panča.dāsa mā nərəfsaiti*” (pendant 15 jours il croît, pendant 15 jours il diminue). La lune, croissant, multiplie tous les biens, grâce au lien avec le Boeuf Primordial. Par son influence sur les nuages chargés de pluie il augmente le volume des eaux⁴¹. Un autre symptôme des particularités aquatiques de la lune est son lien avec *haoma*.

D'une manière analogue, *uzayara-* est favorable, à la pluie. *uzayara-* signifie le moment de la journée (comme dans 21.3) mais il peut désigner en même temps la saison de l'année, à laquelle

⁴⁰ Zoroaster, vol. 2, p. 637.

⁴¹ Hochgottglaube, pp. 164—183.

ces étoiles „qui donnent la pluie” (Tištrya et Satavaēsa) apparaissent ⁴².

La fin du fargard n'est pas nette, elle se „dissout” dans les fragments ajoutés, qui sont communs à quelques fargards ⁴³. La dernière strophe, la 17^{ème}, appartenant à Vd. 21, semble formellement être liée avec tout le *fargard* car, tout comme les invocations des corps célestes, elle commence par „*uzayara uzīra*...”. En réalité elle parle de démons (*kaxuži*, *ayehi*, *jaḥi*), et par ce fait elle est liée aux fragments empruntés qui suivent, et qui ont un caractère d'exorcismes contre les démons, représentés en partie par les différentes maladies.

uzayara uzīra est un appel qui doit mettre en marche en même temps les corps célestes et les démons. Elle doit forcer les deux à quitter la place qu'ils occupaient jusqu'à présent. La lumière et l'eau régénérées en arrivant sur la terre chassent les démons dont l'activité précédente rendait impossible leur séjour. Et c'est ainsi que furent sauvés l'équilibre et l'ordre cosmique.

⁴² Conformément à la suggestion de Herzfeld, *Zoroaster*, vol. 2, p. 599.

⁴³ Vd. 21.18—23 = Vd. 20.9—14 et Vd. 21.21—23 = Vd. 8.19—21 ainsi que Vd. 21.20 = Y. 54.1 et Vd. 21.22 = Y. 27.13.

TOMASZ MARSZEWSKI

THE PROBLEM OF THE INTRODUCTION OF „PRIMITIVE” MAIZE INTO SOUTH-EAST ASIA

(Part I)

In his two papers (1963, 1969) ¹ dealing with the problem of the ancientness and early diffusion of maize cultivation in Asia the present author has joined a group of specialists supporting with diverse arguments the hypotheses suggesting a pre-Columbian age of this crop in that part of the world and particularly those who supposed that some of its „primitive” races have been carried through the Pacific between South America and South-East Asia. However, while some of these specialists took into consideration both possible directions of such a plant-transfer the author having in view the paleobotanical findings in Mexico, inclined to admit that maize was transplanted from America to Asia. Furthermore, the author advanced ² a tentative hypothesis — developing partly the hypothesis of Heine-Geldern ³ — and indicated the most plausible sectors of the coasts of the mainland of South-East Asia on to which the alleged Austronesian sailors could introduce those „primitive” forms of maize. Thus, he considered the following two

¹ T. Marszewski, *The Age of Maize Cultivation in Asia (A Review of Hypotheses and New Ethnographical, Linguistic and Historical Data)*, „Folia Orientalia”, Vol. IV, 1963, pp. 243—296; idem, *The Age of Maize Cultivation in Asia (Further Investigations)*, „Folia Orientalia”, Vol. X, 1969, pp. 91—192.

² T. Marszewski, *The Age of Maize...*, 1963, p. 293; idem, *The Age of Maize...*, 1969, p. 190 and map on the p. 192.

³ R. Heine-Geldern, *Kulturpflanzengeographie und das Problem vorkolumbischer Kulturbeziehungen zwischen Alter und Neuer Welt*, „Anthropos”, Vol. 53, 1958, p. 396.