

PUBLICATIONS
DE LA
SOCIÉTÉ DES ÉTUDES IRANIENNES

N.º 15

Les Mages
dans l'Ancien Iran

par

E. BENVENISTE



PARIS

Librairie Orientale et Américaine
G.-P. MAISONNEUVE, Éditeur
198, Boulevard Saint-Germain (VII^e)

1938

Br. GEN 134

PUBLICATIONS
DE LA
SOCIÉTÉ DES ÉTUDES IRANIENNES

N° 15

FONDS
ROGER LESCOT

Les Mages
dans l'Ancien Iran

par

E. BENVENISTE



PARIS

Librairie Orientale et Américaine
G.-P. MAISONNEUVE, Editeur
198, Boulevard Saint-Germain (VII^e)

1938

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

Copyright by G. P. Maisonneuve 1938.

AVANT-PROPOS

Les principales idées développées dans les pages qui suivent ont servi de thème à une conférence donnée au Musée Guimet en janvier 1937. Mais la présente rédaction ne suit pas le texte sommairement établi pour la conférence. La matière en a été librement remaniée et autrement ordonnée. On s'est proposé surtout d'élucider ce que les sources iraniennes anciennes nous apprennent des Mages : l'étude a donc porté en grande partie sur le sens du mot *magu*. L'étendue des développements a été mesurée au degré d'élaboration des problèmes ; nous passons assez rapidement sur les points connus pour concentrer l'examen sur les plus anciennes données et sur les questions litigieuses. Par suite de nécessités matérielles, nous avons dû faire court, au risque de paraître sec.

LES MAGES DANS L'ANCIEN IRAN



Bien des raisons concourent à faire du problème des Mages un des plus attirants, mais aussi un des plus difficiles que propose l'histoire du monde antique : un renom prestigieux et contradictoire, qui associe les Mages aux plus hautes spéculations comme au plus vulgaire charlatanisme ; les ressources mêlées de la religion et de la magie ; une origine mystérieuse et une autorité qui dure à travers la succession des croyances ; d'étranges transformations qui font de prêtres mèdes les témoins de la Nativité et plus tard des martyrs chrétiens... L'histoire a eu rarement des jeux aussi capricieux et déroutants. Et qui essaie de scruter par une méthode positive les divers aspects du problème ne trouve que des sources rares, trop brèves ou déjà confuses, inégales à l'importance des traditions qui semblent en découler.

Ces traditions remontent toutes à l'ancien Iran. Là est l'origine des Mages, et c'est par l'examen des données iraniennes que la recherche doit commencer. On a déjà consacré maint écrit à ces origines. La plus récente étude ¹ et une des mieux documentées a pour auteur le P. Giuseppe Messina et s'intitule *Der Ursprung der Magier und die zarathuŝtrische Religion* (Rome, 1930). Elle résume bien l'état du problème et apporte une tentative de solution que nous discuterons par la suite. Mais tous les auteurs, si divergentes que soient leurs conclusions, s'accordent sur une proposition initiale, qui définit négativement le champ de l'enquête. Ils considèrent tous que, pour nous faire une idée de ce qu'étaient les Mages et

1. On trouvera aussi un exposé des faits et les références aux principaux travaux antérieurs chez Clemen, *Die griech. u. Lat. Nachrichten über die persische Religion*, 1920, p. 205 sqq., et dans l'article *Magier* (du même auteur) dans Pauly-Wissowa-Kroll.

de ce que leur nom signifiait dans l'Iran ancien, nous ne disposons que de deux séries de témoignages : les inscriptions achéménides et les historiens grecs. L'Avesta ne nous serait d'aucun secours : on y trouve une seule fois le nom des Mages impliqué d'une manière fugitive dans le composé *moγu.ṭbiš-* « ennemi des Mages », en un contexte impropre à nous éclairer sur la relation des Mages et du mazdéisme avestique ¹.

Cette opinion procède d'une vue superficielle. Le passage avestique qu'on a toujours jugé insignifiant, est au contraire chargé d'un sens précis et qu'il dépend de notre attention de déceler. Aussi aborderons-nous le problème par l'analyse de cette donnée d'autant plus précieuse qu'elle est unique et d'autant plus instructive qu'elle enseigne à voir autrement les faits connus. Il sera temps de reprendre ensuite les textes classiques et de les confronter aux conclusions de ce premier débat.

I

Le passage avestique en question se trouve dans un morceau consacré aux Eaux (Y. LXV, 7) : *mā nō āpō... haši.ṭbiše mā moγu.ṭbiše mā varazānō.ṭbiše mā nāfyō.ṭbiše frāzāiti* ce que Bartholomae traduit : « nicht dem, (der) die Genossen (der Priesterzunft) befeindet ; nicht dem, (der) die Magier befeindet ; nicht dem, (der) die Gemeindegewandten befeindet ; nicht dem, (der) die Familienangehörigen befeindet,... sollt ihr uns, ihr guten Wasser, preisgeben ».

Pour dégager le sens de l'énumération où *moγu.ṭbiš-* est impliqué, il faut analyser séparément chacun des termes qui y figurent et dans l'ordre où ils se suivent ². Ni le choix des mots ni leur succession ne sont arbitraires. En considérant l'un après l'autre *nāfyā-*, *varazāna-* et *haši-*, nous aurons défini le cadre où *moγu-* trouvera sa place.

nāfyō.ṭbiš

ne demande pas de longs commentaires. Le sens de *nāfyā-* est assuré par celui de *nāfa(h)-* « (nombril ;) famille » lequel est mis en équivalence avec *ēiθra-* « race » (Yt XIII, 87). Ce terme vise le groupement élémentaire de la société, la « famille », ainsi qu'il ressort

1. J'ai moi aussi répété ce jugement autrefois (*The Persian religion*, p. 44).

2. En fait nous irons du dernier au premier, pour la commodité de la démonstration.

de Yt XIII, 66 *havāi kāciṭ nāfāi havayāi vīse havāi zantave havayāi daiṅhave* « chacune pour sa famille, pour sa tribu, pour son clan, pour sa province ». Ici *nāfa-* prend la place de l'ordinaire *nmāna-* « maison ». Le dérivé *nāfya-* « de la famille », attesté dans un passage corrompu du tardif Vištāsp Yašt 27 (imité de notre Y. LXV, 7), est plus anciennement connu en composition dans *nāfyō.karšta-* « (haine) provoquée par (ou contre) des membres de la famille » et dans le terme qui nous occupe, *nāfyō.ṭbiš-* (= *nāfya-dviš-*) « ennemi de la famille ». Nous avons donc ici le point de départ d'une série de termes dont le premier se rapporte à la structure sociale la plus réduite, et dont les suivants, on va le voir, s'ordonnent par ordre de complexité croissante.

varəzānō.ṭbiš-

La tâche est ici bien moins simple. Nous ne pouvons nous dispenser d'une étude qui, pour être valable, devra porter sur l'ensemble des formes apparentées à *varəzāna-*. Il faut donc examiner les mots qui ont chez Bartholomae l'aspect et la traduction que voici :

j. *varəz-* f. « Wohnung, Stätte » ;

g. ²*varəzəna-*, j. ¹*varəzāna-*, p. *vardana-* n., g. *varəzənā-* f. « Gemeinde » ;

g. *varəzənya-* Adj. « der der Gemeinde (als drittem Stand) angehört » ;

j. *varəzāna-* Adj. « zur Gemeinde angehörig » ;

j. *hvarəzāna-* Adj. (fém. ^o*nā-*) « gute Gemeinden, Bauernschaften habend, deren (bei denen die) Gemeinden gut aufgehoben sind ».

Bartholomae admet ainsi des formes à vocalisme différent dans la même signification et inversement il sépare pour le sens des formes semblables.

Le nom le plus simple, le thème radical féminin *varəz-* (= *vʒz-*) signifie bien « enceinte, demeure » d'après Y. XVI, 7 *xʷanvaintiš ašahe varəzō* « les demeures (ou enclos) ensoleillées d'Arta ». Il s'agit de savoir quel en est le rapport avec les dérivés énumérés ci-dessus.

La forme gâthique ²*varəzəna-* « Gemeinde » est précédée, chez Bartholomae, d'un homonyme ¹*varəzəna-* « Wirken, Tätigkeit » qu'il faut d'abord considérer. Y a-t-il vraiment lieu d'enregistrer deux mots différents ? Le ¹*varəzəna-* « Wirken » aurait pour garant le passage Y. XXXVI, 1 *ahyā θwā āθrō varəzənā paouruyē pairē*.

jasāmaidē mazdā ahurā « mittelst der Tätigkeit des Feuers hier nahen wir uns dir zuerst, o Mazdāh Ahura » ; phrase citée Vd. XI, 4 avec *varəzənā*. Ce qui détourne de voir ici un dérivé, unique sous cette forme, de *varəz-* « agir », est la considération de passages parallèles. Il suffit de rapprocher la formule exactement symétrique Y. XXXIX, 5 *xvāētātā vanhēuš ašahyā θwā pairi. jasāmaidē* « en union du (= avec le) bon Arta nous voulons t'approcher » ; ou Y. XXXV, 8 qui comprend en *dvandva* justement notre mot : *ašahyā... sairī ašahyā varəzənē* « en compagnie d'Arta, en société d'Arta ». Le parallélisme recommande de renoncer à un mot signifiant « activité » et de prendre *varəzənā* Y. XXXVI, 1 comme l'instr. sg. de *varəzəna-* dont il va s'agir ci-dessous, en traduisant : « c'est d'abord en compagnie de ce feu que nous voulons t'approcher, Ahura Mazdāh ». On supprimera donc du lexique avestique le prétendu dérivé de *varəz-* « agir » pour inscrire un exemple de plus au compte de *varəzəna-*, nom d'un groupement social, dont nous devons maintenant recenser les exemples.

Ceux-ci comprennent cinq fois le neutre *varəzəna-* et une fois un féminin *varəzənā-*. Mais cette dernière forme est de genre très suspect, car le vers de Y. XLVI, 1, d'où Bartholomae a extrait le féminin *varəzənā-*, est incomplet d'une syllabe, impossible à construire et sûrement corrompu ¹ ; la forme est très probablement à l'instrumental comme le *yā* qui précède, que l'on suppose avec M. W. Smith une attraction casuelle ou que l'on préfère laisser la construction indécise. Bartholomae lui-même (s. v. n. 1) donne comme incertaine l'attestation du féminin d'après ce seul témoignage. On fera donc bien d'y voir un neutre, qui s'ajoutera aux exemples de *varəzəna-* fournis aussi par les Gāthās. Il n'y a pas doute sur le sens de *varəzəna-* ; tous les traducteurs l'interprètent comme nom d'un groupement social : « Gemeinde » (Bartholomae) ; « community » (Smith) ; « Geschlechtsverband (= Sippen-gemeinde) » (Lommel). C'est la communauté formée par une réunion de familles. Pour simplifier et sous réserve des précisions qu'on fournira plus loin, on peut adopter « communauté » dans tous les passages : Y. XXXIV, 14 b *gēuš varəzənē azyā* « dans la communauté de la vache pleine » ; — *ibid.* 14 c *frādō varəzənā* « faisant prospérer les communautés » ; — XXXII, 1 *varəzənem maī airyamnā* « la communauté avec l'aryaman- » ; XXXIII, 4 *varəzənahyāčā naz-*

1. Un essai de restauration de M.-W. Smith, qui lit *hačāni* pour *hāčā* mss., est repoussé à bon droit par Lommel, *NGG.*, 1934, p. 103-4.

dīstam druĵim « et la druĵ la plus proche de la communauté » ; XLIX, 7 *kē... aṅhaĵ yē varəzənāi vaṅuhīm dāt frasastīm* « qui y aura-t-il qui assurera à la communauté bonne renommée ? ¹ »

Avec ces six exemples gāthiques, auxquels se joignent le passage discuté plus haut (Y. XXXVI, 1) et le dérivé *varəzənya-* « membre d'une communauté (Y. XXXIII, 3), on se convainc que : 1^o la forme gāthique est toujours écrite *varəzə* ; 2^o c'est toujours un neutre ; 3^o elle désigne la fraction sociale qui est immédiatement supérieure à la famille.

Dans l'Avesta, le mot ne se rencontre que deux fois. L'un des deux exemples est Yt X, 80, dans une invocation à Miθra formée de quatre octosyllabes réguliers : *tūm² maēθanahe pāta | nipāta ahi adružam | tūm varəzānahe paiti | niš. harəta ahi adružam* « toi le protecteur de l'habitation, tu es le protecteur des non-impies ; toi le maître (?) ³ de la communauté, tu es le veilleur des non-impies ». De cette suite où les deux termes sont en gradation, on pourrait déjà déduire que, comme *maēθana-* équivaut à *nmāna-* « maison », ainsi *varəzāna-* doit correspondre à *vis-*. La forme est ici à vocalisme plein, de même que dans le second exemple (Vd. XV, 17, 20) *antərə sairī varəzāne* « dans la compagnie (et) communauté », locution en dvandva déjà citée plus haut (p. 8).

Or ce vocalisme radical est celui de l'adjectif *varəzāna-* « zur Gemeinde gehörig » (Yt X, 116) qui, comme les autres termes de la série où il figure, se rapporte aux membres du groupe social. Il reparaît dans les composés *hvarəzānā* n. pl. fém. « aux bonnes communautés » (épithète des Fravartis, Yt XIII, 30) et *varəzānō.tbiš* « ennemi du membre de la communauté » dans le passage (Y. LXV, 7) qui nous intéresse ici spécialement.

Une différence morphologique semblerait donc séparer l'usage des Gāthās et celui de l'Avesta : gāth. *varəzə*, mais av. *varəzə* (même dans la reproduction de passages gāthiques). En réalité la forme *varəzə* doit être plutôt celle de l'adjectif. Il est à noter que les

1. Ici « Dorfgemeinde » Lommel, *NGG.*, 1935, p. 143. — Passage cité Yt IX, 26 avec *varəzə*.

2. A lire naturellement *tuwam*.

3. La régularité des correspondances donne à penser que *paiti* (interprété d'une manière invraisemblable comme une « abréviation » de *paiti[š. harətar-]* Bthl. 827) est soit une altération de *pāta* sous l'influence de la phrase suivante *θwā zī paiti*, soit une forme de *patay-* « maître ». Ainsi Lommel : « o Herr der Gemeinde ».

Gāthās connaissent seulement le substantif, alors que dans l'Avesta on trouve à la fois le substantif et son dérivé. Le substantif **varəzāna-* a dû se contaminer avec l'adjectif *varəzāna-*, ce qui a produit une forme unique avec double fonction. Cette suggestion est confirmée par le témoignage indépendant du vieux-perse où *vr d n-* « ville », vocalisé ordinairement *vardana-*, doit se lire *vrđana-* n., d'après phl. *gulan* « ville » (Ps. T. gwlny) ¹. Malgré une suffixation différente (*-ana-* : av. *-āna-*), nous avons un neutre perse à vocalisme zéro désignant la « ville » en tant qu'agrégat de familles ².

En somme, de ce long commentaire d'un petit nombre de termes, on retire la certitude que deux formes sont à poser : g. *varəzāna-* n. (av. *varəzāna-*) « groupement de familles » et av. *varəzāna-* adj. « membre du *varəzāna* ». Il est clair que, en passant de *nātya-* à *varəzāna-*, on atteint un échelon supérieur dans la liste des divisions territoriales.

Négligeons provisoirement *moγu-ṭbiš-* pour passer au dernier terme :

haši.ṭbiš-

On procède pour *haxāy- haši-* d'un sens assez vague « compa-

1. Signalons en passant une forme qui pourrait s'y adjoindre. On trouve dans le papyrus grec d'Auromān une série de noms propres parthes, parmi lesquels un nom féminin que Minns a lu *Ολεννεειρη*. J'avais depuis longtemps supposé, comme l'a fait de son côté M. Herzfeld (*AMI.*, VII, 1934, p. 47), qu'il fallait rectifier *Ολεννζειρη*. M. Herzfeld l'interprète par un « **vrđan-čidra*, np. *Gulčihv* ». Mais le nom de la « rose » n'a jamais en iranien de suffixe ; *Gulčihv* en est la meilleure preuve. On serait tenté de le comprendre autrement, et justement à l'aide de phl. *gulan*. Nous aurions ici la forme intermédiaire **vulan*, et comme *varəzāna-* équivaut à *vis-*, le nom **vulan-čihv* serait synonyme de *vis-duxt* ; on penserait aussi au nom de la martyre perse *Γολανδουχ Γολινδουχ* (avec *-duxt*). Cependant l'origine purement perse de *gulan* ferait ici difficulté ; et il reste possible que ces noms féminins appartiennent au groupe de *Vardanduxt*, *Balanduxt* qui contiennent le nom parthe *Vardanes*, arm. *Vardan*, abondamment représenté dans l'onomastique parthe des Arméniens (Hübschmann, *Arm. Gr.*, 185).

2. C'est à tort que R. A. Hall, *Language*, XII, 1936, p. 297 sq., essaie de séparer v. p. *vrđana-* d'av. *varəzāna-*, sans prêter attention à la correspondance des divisions sociales et territoriales. Sur le sens de véd. *vrjāna-* qui y est certainement apparenté aussi, voir les études citées par Hall, *l. c.*, p. 297 n., auxquelles on ajoutera Bechtel, *NGG.*, 1894, p. 392.

gnon, ami » (cf. skr. *sakhay-*, lat. *socius*), mais qui se restreint, en quelques endroits (notamment Y. LXVIII, 12), à la notion plus précise d'une certaine « sodalité »¹, tout comme le dérivé *haxman-* ou comme *airyaman-* « ami ». Cependant *haši.tbiš-* n'appartient pas au vocabulaire religieux. Lié, dans Y. LXV, 7 aux termes dont nous venons de préciser l'acception, ce composé doit comme eux se référer à un degré de l'appartenance sociale. Il figure au sommet de la progression que nous avons retournée pour la montrer en ordre ascendant. Si *haxay-* désigne la forme la plus ample de communauté, la liaison établie entre ceux qui se désignent ainsi est à son plus haut point de généralité ; elle comporte donc une assez faible « nécessité ». C'est pourquoi *haxay-*, quand il passe dans le vocabulaire courant, n'a plus que le sens assez pâle de « compagnon, ami ». Il s'agit, au vrai, du lien qui unit les membres du plus large ensemble que les Iraniens aient conçu : le *dahyu-*. Si l'on ne craignait une transposition trop moderne, on rendrait ici *haxay-* par « concitoyen ». Ce même sens convient aussi à *haxman-* qui est à entendre strictement comme la « communauté du *dahyu-* » (Y. XL, 4) avant de s'affaiblir, comme *varəzəna-*, en « communauté » (Y. XL, 2, 3 ; XLIX, 3 ; LX, 7). Ainsi doit être précisée l'épithète *hušhaxmanō* des Fravartis (Yt XIII, 30) que M. Lommel traduit assez exactement « die gute Stammesgemeinschaft bieten ».

II

Dans cette succession de termes univoques, le mot *moγu-* retrouve, à la place où il figure, sens et fonction clairs. La série à laquelle il appartient délimite étroitement son domaine sémantique. Il désigne certainement et exclusivement le membre d'une certaine division sociale et territoriale, sans égard à l'activité qu'il exerce, et seulement par rapport aux membres de cercles plus restreints ou plus larges. On est d'ores et déjà assuré que l'unique attestation de *moγu-* dans l'Avesta n'a rien de commun avec les « mages ».

Il faut maintenant serrer de plus près, par la comparaison des termes voisins, le sens où il est pris. Au cours d'une étude sur *les*

1. Ceci est confirmé par le composé * *hašā-kṛta-*, phl. T. *hašāgird*, arm. *ašakeri*, pers. *šāgird* « disciple » (cf. Bartholomae, *Z. Air. Wb.*, p. 38).

classes sociales dans la tradition avestique¹, j'ai eu l'occasion de fixer les séries terminologiques afférentes aux divisions sociales et territoriales. Les Gāthās et l'Avesta y appliquent respectivement des termes distincts, sur le sens et la liaison desquels Bartholomae s'est mépris. La série avestique comprend, en ordre croissant : *nmāna*- « maison » ; *vis*- « clan » ; *zantu*- « tribu, gens » ; *dahyu*- « province, pays ». En face de ces quatre désignations, on trouve dans les Gāthās, pour ces groupements ou leurs membres, et dans le même ordre : *xvāētu*- « qui appartient au *sva* » (= av. *nmāna*) ; *varəzāna*- « clan, communauté », cf. ci-dessus p. 10 (= av. *vis*-) ; — *airyaman* « compagnon, ami » (= av. *zantu*-) ; — *dahyu*- « province, pays » (Y. XLVI, 1), ce dernier emprunté au même vocabulaire qui fournit la séquence avestique et confirmant ainsi la correspondance des deux séries. Il n'y a rien ici qui concerne directement les métiers : les trois grandes classes, prêtres, guerriers, agriculteurs, sont dénommées tout autrement et du reste, elles aussi, par des termes qui diffèrent entre les Gāthās et l'Avesta.

Le court texte de Y. LXV, 7, replacé auprès de ces témoignages, devient, grâce à eux, lisible en clair. Sa valeur singulière est de nous révéler une nouvelle manière de désigner ces mêmes groupements par leurs appartenants. Pour le premier, *nāfya*-, l'équivalence avec *nmāna*- ne soulève aucun doute (p. 6). Le suivant, *varəzāna*-, est également incontestable, se retrouvant à cette même place dans les Gāthās (cf. mon article cité, p. 124). Quant au quatrième, *haxay*-, il doit pour les raisons susdites (p. 11) correspondre à *dahyu*².

Donc le troisième, *mo-yu*-³, est, dans cette série, identique à *gāth*. *airyaman*- et désigne le membre du *zantu*. Voilà le sens de l'unique exemple avestique du mot où l'on a si longtemps cru retrouver un « mage »⁴. C'est en réalité le membre d'une *gens*, et son nom n'implique aucune connotation religieuse.

1. *JA.*, 1932, II, p. 117-134, spécialement, p. 124 sq.

2. G. *haxəman*- (Y. XL, 4) peut répondre soit au troisième terme, comme je l'ai admis dans mon article (p. 124), soit au quatrième, ce qui me paraît aujourd'hui plus probable.

3. Sur les formes akkadiennes et araméennes v. Eilers, *ZDMG*, XC, 1936, p. 177, n. 3.

4. Noter que le commentateur Tīr Andāz (ap. Darmesteter, *ZA.* I, 404, 19) rend *mo-yu*- par *hamrāh* « compagnon de route ». Déjà Geldner, *KZ.*, XXVIII, 1887, p. 201, écrivait : « *mo-yu* kann nur das

Pour faire ressortir la similarité et la corrélation des termes dont nous avons traité jusqu'ici, il sera utile d'en dresser un tableau ordonné selon la provenance des textes. La série avestique s'applique aux divisions mêmes ; celle de Y. LXV et en partie celle des Gāthās, aux membres de ces groupements.

AVESTA	GĀTHĀS	Y. LXV, 7
<i>nmāna-</i> <i>nāfa-</i> ¹ <i>gaēθā-</i> ² <i>maēθana-</i> ³	<i>xvāētū-</i>	<i>nāfya-</i>
<i>vis-</i> <i>vərəzāna-</i> ⁴	<i>vərəzāna-</i>	<i>vərəzāna-</i>
<i>zantu</i>	<i>airyaman-</i> <i>šdiθra-</i> ⁶	<i>moγu-</i>
<i>dahyu-</i> <i>haxman-</i> ⁵	<i>dahyu-</i> <i>haxəman-</i> ⁷	<i>haxay-</i>

Ainsi les fractions sociales et les divisions territoriales s'ordonnent corrélativement : famille et maison ; — clan et village ; — tribu et district ; — peuple et pays.

Mitglied einer *maga*, irgendeines Verbandes oder einer Genossenschaft bedeuten», et en note : « Nicht der Magier. » Mais il se trompait, comme on le montrera plus loin, en croyant à un rapport entre *moγu-* et *maga-*. — Plus tard il a même abandonné cette traduction au profit de « Belohnung » (*SPAW.*, 1904, p. 1091) ou de « Gnadengabe » (*Zor. Relig.*, p. 6).

1. Yt XIII, 66.

2. Vd. XIII, 10, 17, 40.

3. Yt X, 7 Gl., 80.

4. Yt X, 80.

5. Yt XIII, 30.

6. Y. XXXI, 18.

7. Y. XL, 4. Cf. p. 12, n. 2.

III

Ayant tiré de ce passage tout autre chose que ce qu'on y lisait, nous nous trouvons engagé à poursuivre la discussion sur une position où le problème est depuis longtemps installé. On a plusieurs fois conjecturé — et en dernier lieu M. Messina s'est efforcé de démontrer — que av. *moγu* (pris au sens de « mage ») était apparenté au terme zoroastrien g. *maga-*, de sens controversé, mais assez généralement traduit « don ». Ce rapprochement aurait une portée considérable : le *magu-* serait ainsi le possesseur du *maga*, du « don » de la doctrine zoroastrienne, et les « mages » seraient par là définis comme zoroastriens. Il ne suffit pas, pour être quitte de ce problème, d'en avoir transformé la base, en montrant que *moγu-* ne signifie pas « mage ». Il resterait toujours le recours d'opérer exclusivement avec le mot perse *magu* dont le sens est incontestable, et de maintenir ainsi le rapprochement avec *maga*. Aussi devons-nous à notre tour examiner maintenant l'emploi de *maga* dans les Gāthās, pour rechercher si, toute préoccupation étymologique bannie, le sens du mot est bien celui que de nombreux interprètes ont admis.

Les exemples ne sont pas si nombreux qu'on ne puisse les considérer tous. Prenons d'abord Y. LIII, 7. Zarathuštra a exhorté les conjoints et l'assistance à rivaliser de piété (str. 5) et leur annonce le châtement réservé à ceux qui s'écartent du bien (str. 6). Il ajoute qu'aussi longtemps que les époux manifesteront leur zèle, « la récompense de ce *maga* vous reviendra, quand, chancelant çà et là, l'Esprit de l'impie ira aux abîmes. Mais si vous repoussez ce *maga*, alors « hélas ! » sera votre dernière parole ». Rapprochons-en, comme l'a fait M. Messina (p. 71), la formulation assez voisine de Y. XLV, 3 : « Ceux qui n'accomplissent pas votre ordonnance (*maqθrəm*) comme je l'ai conçue et énoncée, pour ceux-là « hélas ! » sera la fin de l'existence. » De là, il résulte que *maga* équivaut en quelque mesure à *maqθra-* « sainte parole, verbe efficace ».

Procédons à un autre rapprochement. Y. XXIX, 8 : « Celui-ci m'est connu qui seul a entendu notre prédication (*sāsnā*), Zarathuštra Spitama. Il est disposé à proclamer, ô Mazdāh, nos enseignements (*čarəkerəθrā srāvayehē*) et ceux d'Arta. Donnons-lui la douceur de parole. » Or un peu plus loin (str. 11), Zarathuštra déclare lui-même : « Reconnaissez-moi en vue du grand *maga*. »

Cette fois *maga* correspond à *sāsnā* et *čarəkərəθrā* dans le sens de « prédication, proclamation ».

Les trois autres exemples nous maintiennent dans le même cercle d'idées. Y. XLVI, 14, Ahura Mazda demande à Zarathuštra s'il a un ami qui l'aide pour le grand *maga*. Zarathuštra répond : C'est le kavi Vištāspa. Ceux que Mazda unira dans la grande demeure, il les interpellera (*zbayā*) avec les paroles (*uxdāiš*) du Bon Esprit. Ici l'idée du « grand *maga* » est reprise par *zbayā* et *uxdāiš*. — Dans Y. LI, 11 revient l'idée qu'il faut à Zarathuštra un ami : « Qui est ami de Zarathuštra Spitama ? Qui a pris conseil d'Arta ? Avec qui est Spanta Aramati ? Ou quel homme honnête se soucie du *maga* du Bon Esprit ? » Sous des formes variées la même interrogation se répète : on attend du fidèle qu'il montre de l'amitié au réformateur, prenne conseil ou recherche l'assistance des divinités, et, ce faisant, qu'il se préoccupe du *maga*. Si les rapprochements sont ici plus vagues, ils reprennent quelque précision à la str. 16 du même morceau : la doctrine (*čistim*) méditée par Ahura Mazda, Vištāspa l'a obtenue « par le pouvoir du *maga* ».

Entre *maga-* et le dérivé *magavan-*, s'établit le même rapport qui relie *aša-* et *ašāvan-* : on traduira *magavan-* par « partisan du *maga*, adhérent au *maga* » (Y. XXXIII, 7 ; LI, 15).

Il résulte de cette analyse que *maga-* est la doctrine zoroastrienne comme objet de propagande, le contenu spirituel de la prédication. Tandis que *maθra-* est la parole même, *sāsnā-* l'énoncé des vérités, on désigne par *maga-* l'enseignement religieux à répandre oralement. Comme la plupart des termes techniques des Gāthās, celui-ci ne se laisse pas rendre par un vocable unique. Du moins discerne-t-on avec une netteté suffisante les conditions de son emploi et la différence qui le sépare des mots de sens voisin. Est donc appelé *magavan-* celui qui adhère à l'enseignement ainsi défini ¹.

Jusqu'ici notre interprétation ne diffère pas essentiellement de celle que propose M. Messina, dans la mesure où il entend par *maga-*

1. La tradition pehlevie rend *magavan-* par *magavand*. Pour *maga-*, on trouve : *mas-mayih* (XXIX, 11 ; XLVI, 14) ; *mayih* glosé *apēčak-[a]vattarih* (LIII, 7) ; *apēčakvēhīh* (LI, 11) ; *apēčakīh* (LI, 11). Contrairement à l'avis de R. C. Zaehner, qui réunit ces témoignages (BSOS., IX, 1937, p. 104), je ne crois pas qu'une traduction aussi pâle que « pureté, pure bonté » nous soit de quelque secours pour l'interprétation du terme gāthique.

« die religiöse Lehre von Zarathuštra » (p. 71). Mais pour lui ce sens n'est qu'une application technique de la signification fondamentale qui découlerait de l'étymologie. Il pose en principe (p. 68) que *g. maga-* équivaut à skr. *magha-* « richesses » et, après plusieurs autres (Geldner, Andreas, Markwart, Güntert), il en déduit que *maga-* signifie « don ». Sans contester la possibilité théorique du rapprochement, nous avons à nous demander s'il est utile, s'il fournit réellement la base du sens que les textes nous livrent. Il faut bien constater que non : l'emploi de *maga-* ne permet pas d'affirmer que l'on doive partir de « don » ; à plus forte raison n'oblige-t-il pas d'y remonter. On aboutit même à des étrangetés : si *maga-* veut dire « eine Gabe, ein Geschenk der Gottheit » (Messina, p. 73), est-il vraisemblable que Zarathuštra laisse prévoir aux fidèles une « récompense » pour un « don » qu'ils auraient reçu ? C'est pourtant ce qui est affirmé deux fois : *aīcā vā mīzdēm aḥaṭ ahyā magahyā* « or vous aurez une récompense pour ce *maga* » (LIII, 7) ; *hyaṭ mīzdēm zaraṭuštrō magavabyō čōišṭ parā* « la récompense que Z. a promise aux *magavans* » (LI, 15). Il ne semble pas que, même en tournant au plus abstrait les ressources d'un mot, on puisse l'éloigner à ce point de ses origines qu'il en arrive à signifier l'opposé de ce que l'on attendait. Si *maga-* a eu préhistoriquement le sens de « richesses », il n'en reste rien dans son acception théologique, la seule que nous connaissions ; et ce sens historique ne se laisse combiner d'aucune manière avec celui d'aucun autre terme iranien.

Si donc on admet pour *maga-* et *magavan-* la conclusion que cette discussion impose, on doit du même coup refuser toute créance à une explication de *magu-* par *maga-*. Le raisonnement de M. Messina¹ enferme sa propre réfutation, se développant autour d'une interprétation inexacte de *mo-yu-*. Entre *maga-* et *mo-yu-* les différences s'accusent nettement : *maga-* terme limité aux Gāthās, désigne la prédication spirituelle de Zarathuštra ; av. *mo-yu-* est un terme non-gāthique, appliqué aux membres d'un certain groupement social. De l'un à l'autre, rien de commun. Il est donc impossible de soutenir, sans s'exposer à une pétition de principe, que *magu-* dénote la soumission à la foi zoroastrienne. Et puisque l'étymologie n'offre pas d'autre voie au rapprochement, on peut

1. J'ai signalé ailleurs (*JA.*, 1933, II [fasc. annexe], p. 121) que déjà au point de vue linguistique il serait invraisemblable qu'on eût deux dérivés de même signification dans *magu-* et *magavan-*.

dire que, des mages à Zarathuštra, tout lien est brisé, et que *les mages comme tels sont inconnus de l'Avesta entier*. Ni dans les Gāthās ni dans les autres recueils ils ne sont mentionnés, directement ou non.

IV

Dans le débat délimité par cette première conclusion surgit maintenant une deuxième question. Entre av. *moγu-* au sens que nous avons établi et le terme perse *magu-* « mage », y a-t-il un rapport et lequel ?

De toute évidence, av. *moγu-* (= *magu*) et v.-p. *magu-* sont un seul et même mot. Mais le sens achéménide de « mage » n'est pas de ceux qu'on puisse utiliser sans définition préalable. Parallèlement à l'examen du terme av. *moγu-*, il convient de rappeler et de vérifier ce que les textes perses et grecs nous apprennent.

Relisons le passage si souvent cité d'Hérodote I, 101 : Ἔστι δὲ Μήδων τσάδε γένεα· Βούσαι, Παρητακηνοί, Στρούγατες, Ἀριζαντοί, Βούδιοι, Μάγοι. Γένεα μὲν δὴ Μήδων ἐστὶ τσάδε. Énumération qui associe au nom des Mages cinq autres, tous inconnus par ailleurs et dont le seul Ἀριζαντοί se laisse transcrire en iranien (= **āryazantu-*)¹. Ces six noms désigneraient, selon Hérodote, les six tribus (γένεα) des Mèdes. Nous n'avons aucun moyen de contrôler cette assertion, ni même de nous assurer qu'il s'agit bien de tribus. L'usage syntaxique du mot *magu-* est ambigu en perse : d'une part il se lie avec *martiya-* « homme » selon le même procédé qui fournit les ethniques : *martiya maguš* « mage » (cf. μάγος ἀνὴρ Hdt. I, 132) comme *martiya bābairuwiya* « Babylonien » (Bis. § 16). Par contre, dans l'énumération des personnages que Darius a vaincus (Bis. § 52), le mage est autrement désigné : *I gaumāta nāma maguš āha* « un nommé Gaumāta était mage », tandis que l'ethnique est simplement apposé : *I nadi(n)tabaira nāma bābairuwiya* « un nommé Nidintu-bel, Babylonien ». Force est donc de se guider sur l'équivalence *maguš* = μάγος, et d'inférer de l'emploi du terme grec, là où il se rapporte aux usages achéménides, le sens du terme perse.

On connaît la description du sacrifice perse chez Hérodote I, 132. A cette cérémonie assiste nécessairement un mage (ἕνευ γὰρ δὴ

1. Cf. en dernier lieu Christensen, *Die Iranier*, p. 233.



μάγου οὐ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι), qui chante une « théogonie » auprès de l'offrant (cf. *The Persian religion*, p. 31). Par ailleurs la mention des mages revient fréquemment dans le long récit de la conspiration du pseudo-Smerdis (Hdt. III, 61 sq.). On y voit que les mages occupaient à la cour de hautes fonctions ; le mage Patizeithes, qui déposséda Cambyse absent, était intendant des palais du roi, mais rien ne dit qu'il exerçât en même temps un sacerdoce. Par ailleurs le soulèvement des seigneurs perses groupés autour de Darius contre le pseudo-Smerdis a chez Hérodote une tendance nationaliste assez prononcée. Ces traits semblent confirmer que les Mages, aux yeux des Perses, représentaient bien un élément ethnique non perse. La forme de Πατιζειθης (que ce soit un nom propre ou un titre), comme celle de Ἀριζαντοί, manifeste par le z une provenance septentrionale, très probablement mède. On ne voit donc rien qui empêche d'admettre que les mages étaient, comme l'affirme Hérodote, une tribu mède, un groupement de familles auxquelles étaient dévolus certains privilèges héréditaires d'ordre politique et religieux. Si tous les prêtres étaient des Mages, tous les Mages n'étaient pas nécessairement prêtres. L'exercice du sacerdoce constituait ainsi un apanage familial ou tribal, selon une règle commune à de nombreuses sociétés.

Ceci posé, la relation sémantique entre av. *moγu-* et v.-p. *magu-* se laisse assez précisément restituer. Dans l'Avesta nous avons la signification première d'un terme qui s'est, en perse, restreint et spécialisé. Il s'est produit, dans le cas de *magu-*, une évolution dont d'autres mots de la même série offrent l'exemple. Considérons av. *aryaman-*. C'est, d'après skr. *aryamán-*, le « compagnon », l'« ami ». Or, dès le début de la tradition iranienne, il a pris un sens spécifique qui d'ailleurs varie d'une partie à l'autre du corpus avestique. Dans les Gāthās, il désigne les membres du troisième cercle territorial, du *zantu-*. Dans l'Avesta, il est devenu le nom propre d'un personnage guérisseur, invoqué avec l'épithète constante *išya-* « désirable, cher ». On le voit notamment (Vd. XXII) recevoir, par l'intermédiaire de Nairyōsanha, un message d'Ahura Mazdāh qui lui demande de venir à son secours. Son nom forme, avec l'épithète traditionnelle, le début d'une prière (*ā. airyama. išya-*) pour la délivrance des maladies. Ceci suppose que *aryaman-*, nom des membres d'une fraction sociale, était devenu celui des « médecine-men » en tant que « membres d'un collège », puis celui du personnage qui incarnait cette classe. L'exemple est d'autant

plus significatif que *aryaman-* est précisément l'équivalent gâthique de *magu-*, comme on l'a vu p. 12. On peut encore alléguer *haxay-* « compaguon, ami », proprement « membre du *dahyu* » (p. 11) et qui en est venu aussi à désigner celui qui fait partie d'une collégialité. Je suppose qu'il en a été ainsi pour *magu-*, qualification d'abord sociale, qui, par la même spécialisation sémantique, dénomme les membres d'un groupement qui possède certaines prérogatives religieuses et politiques.

Ainsi il n'y a plus contradiction ni même désaccord entre les diverses traditions, iranienne et hellénique. Le témoignage d'Hérodote, qu'on a parfois révoqué en doute (en dernier lieu Messina, p. 77) se compose bien avec les données iraniennes. On appelait *magu-* ceux qu'unissait le sentiment d'une commune origine dans le cadre du *zantu*. Par suite de quelles circonstances historiques les *magus* sont-ils devenus en Médie détenteurs de certains privilèges ? Nous l'ignorons entièrement. Dès le début de la tradition occidentale ils sont formés en confrérie. Du moins pouvons-nous suivre les étapes de cette promotion. C'est un groupement social, sans autres caractéristiques précises, que le texte avestique (Y. LXV, 7) mentionne encore. Puis ce groupement se resserre en une véritable sodalité que nous voyons, sous les Achéménides, puissante et respectée. Elle possédait chez les Mèdes des attributions politiques et religieuses, une organisation rigoureuse ; les auteurs classiques affirment que ses membres pratiquaient l'union consanguine (av. *xvaēt(u)vadaθa-*), et nous savons par la tradition mazdéenne qu'ils faisaient remonter leur origine à Manuščiθra, dont le nom signifie « descendant de Manuš » (*Manuš* est l'Adam de certaines légendes indo-iraniennes). Enfin cette confrérie semblait si fermement établie dans ses privilèges et si complètement identifiée avec la classe sacerdotale qu'elle passait à l'époque d'Hérodote pour une tribu. Voilà comment ces trois témoignages, qu'on a souvent opposés l'un à l'autre et entre lesquels on se croyait tenu d'opter, peuvent retrouver une corrélation valable et un enchaînement historique.

Restaurant ainsi la filiation qui a produit le sens classique de *magu-*, *μάγος*, nous ne saurions, en terminant, éluder la question de l'étymologie de *magu-*. On ne sera pas surpris que, conduit par l'examen des textes à une conception assez différente de la notion, nous déclarions irrecevables toutes les étymologies proposées jusqu'ici pour le terme. Il a été suggéré (Messina) une comparaison

avec g. *maga-*, opinion réfutée ci-dessus, p. 16. D'autres ont comparé av. *maγava-* « garçon, célibataire » (Moulton, *Early Zor.*, p. 429), ce qui ne se soutient pas davantage : *maγava-* est apparenté à got. *magus* « πᾶς », *φῖu-magus* « garçon, valet », v.-irl. *maug* « serviteur, esclave », etc. ; tous ces mots concernent le jeune garçon, employé comme serviteur ou valet (cf. notre emploi encore vivant de « garçon ») et n'ont aucun rapport avec ir. *magu-*. Nous ne retiendrons pas non plus le rapprochement avec gr. *μηγάνη* qui a fait interpréter inexactement *magu-* par « celui qui aide, qui travaille à guérir » (Carnoy, *Muséon*, 1908, p. 153). Ces tentatives ont le commun défaut de négliger la condition primordiale d'une étymologie rigoureuse : l'établissement du sens initial. Or l'emploi premier de *magu-*, tel que les textes nous l'ont livré, ne se prête à aucun de ces rapprochements. Nous devons nous borner à indiquer de quel côté la solution serait en principe à chercher. D'après l'analogie des autres termes parini lesquels il s'inscrit, *magu-* doit ressortir à quelque notion d'appartenance familiale ou sociale ; il a chance de signifier le lien qui assemble les membres d'un groupement humain. Seulement nous ne trouvons aucun rapprochement pleinement satisfaisant dans le vocabulaire des langues apparentées. On pourrait tirer *magu-* de **megh-* et comparer got. *megs* « γαμβρός », lit. *mégti* « être convenable, adapté, agréable » (de **mēgh-*). Mais la notion de base est ici celle d'un rapprochement *par alliance*, donc foncièrement différente de la relation *naturelle* que *magu-* implique. Il nous faut donc renoncer à rien proposer et considérer *magu-*, jusqu'à invention d'un rapprochement plausible, comme dépourvu d'étymologie. Pour l'instant, contentons-nous de savoir pourquoi nous ne savons pas.

V

Du rôle des Mages à l'époque achéménide, les inscriptions des rois perses ne nous donnent qu'une idée incomplète et qui pourrait facilement induire en fausses interprétations. Le seul événement à propos de quoi ils soient mentionnés est l'histoire du pseudo-Bardiya, du mage Gaumāta. Du fait que Gaumāta s'empare de la royauté et que Darius, après l'avoir renversé et tué, s'emploie à restaurer tout ce que Gaumāta avait ruiné, institutions, lieux de culte, propriétés, etc., on a parfois conclu que la tentative

de Gaumāta avait un caractère religieux et que Darius, en se soulevant contre lui, se posait en ennemi des mages.

C'est là, il me semble, un contre-sens historique. Où voit-on que Darius ait reconquis le pouvoir sur *les Mages* ? Gaumāta n'était pas un réformateur religieux et ne s'est pas ouvertement rebellé. Le subterfuge même dont il se sert le montre assez. C'est une classique révolution de palais, compliquée d'un élément clandestin et quasi-romantique : l'usurpation du nom et de l'identité de Bardiya. Quand Darius tue Gaumāta, ce n'est pas pour substituer un culte à un autre ni par hostilité contre les Mages. Sévir contre un officier factieux n'implique aucune hostilité à l'égard de l'armée. Si Darius avait voulu déposséder les mages comme classe, il ne s'en serait pas tenu là. On peut être assuré qu'il les aurait exterminés — et qu'il s'en serait vanté. Mais il ne dit rien de pareil et la « magophonie » d'Hérodote n'est probablement que le produit d'une interprétation fantaisiste ¹. Il est remarquable en outre que les Mages aient continué à jouir de la faveur royale aussi longtemps que l'Iran a eu des souverains mazdéens. On ne comprendrait pas, si l'avènement de Darius avait entraîné des persécutions contre les Mages, que ceux-ci ne dussent jamais déchoir de leur situation privilégiée.

Y a-t-il contradiction entre cette interprétation et le fait que Darius ait rétabli les *āyadanā* (lieux de culte) détruits par Gaumāta ? J'ai déjà insisté ailleurs (*The Persian religion*, p. 47 sq.) sur la signification de cette mesure, qui est politique, non religieuse. Sur le territoire perse devaient coexister de nombreuses religions, uniformément tolérées par le pouvoir royal. Restaurer ces *āyadanā*, c'était permettre à nouveau l'exercice de ces cultes et donner la preuve d'une tolérance dont les Achéménides s'étaient fait une règle ². Mais la religion royale, qui en principe ne connaissait temples ni images, n'était pas affectée par ces dispositions, non plus probablement qu'elle n'aurait souffert si Gaumāta avait réussi. Rien n'autorise donc à donner un sens religieux au conflit de Darius et de Gaumāta et d'opposer en leurs personnes des systèmes de croyance.

Mais si les Mages ont pu ainsi conserver pendant des siècles leur

1. Cf. Marquart, *Untersuch.*, II, p. 129 sq.

2. Sur cette politique religieuse, cf. maintenant Meissner, *SPAW.*, 1938, p. 14 sq.

prééminence, ç'a été au prix de larges concessions doctrinales. Si mal que nous connaissions leurs dogmes, il semble qu'on puisse discerner quelques-uns de leurs enseignements principaux à travers des témoignages variés.

La religion des Achéménides s'est développée dans un milieu « magique », s'il est vrai que, comme l'affirme Hérodote, aucune cérémonie cultuelle ne s'accomplissait hors de la présence d'un mage. Il est donc *a priori* vraisemblable que les termes religieux perses¹ sont ceux-là même dont les Mages se servaient. Or aucun de ces termes ne se retrouve dans les Gāthās ni dans l'Avesta. On a parfois cru déceler une influence avestique sur le vocabulaire achéménide (ainsi Lommel, *OLZ.*, 1935, p. 179 sq.), mais cette opinion repose sur une vue incomplète des faits. Un des principaux arguments de M. Lommel est la concordance entre l'expression v.-p. *hubrtam bar-* « traiter bien » et av. *hubərətəm bar-*. Il n'est plus valable depuis que Wackernagel (*BSOS.*, VIII, 1936, p. 823 sq.) a retrouvé en védique la même figure étymologique *subhrytam bhar-*; il s'agit donc d'un commun héritage indo-iranien, sans spécificité de dialecte ni d'emploi religieux. Aucun artifice ne saurait du reste abolir cette différence fondamentale entre les vocabulaires perse et avestique qui apparaît dans les noms du « dieu » et du « prêtre », respectivement av. *yazata-* : v.-p. *baga-*², et av. *āθravan-* : v.-p.

1. Je réserve l'inscription où Xerxes parle des *daiwas* ; j'y reviendrai ailleurs. Il ne s'agit ici que des inscriptions de Darius.

2. Comme *baga-* se présente dans quelques passages avestiques, il est bon d'en décrire brièvement l'emploi. Totalement absent des Gāthās, le mot apparaît deux fois dans des Yašts anciens. Il est appliqué à Mithra, appelé *baγanəm aš.γraθwastəmō* « le plus avisé des dieux » (Yt. X, 141) et à Ahura Mazdāh, avec l'épithète *hwāpah-* « aux bonnes œuvres » (Y. X, 10). En outre, dans un texte plus récent (Y. LXX, 1), Ahura Mazdāh reçoit la dénomination de *baγa-* et de *ratu-*, en une locution ou *baγa-*, comme Bartholomae l'a noté, équivaut pratiquement à *ahu-* « maître », le modèle étant le couple *ahu-ratu-*. Le dernier exemple est tardif : *baga-* qualifiant deux fois la Lune (Yt VII, 5). Non seulement ce Yašt appartient à la série fabriquée pour harmoniser le nombre des hymnes au calendrier des jours, mais *baγa-* n'y a même pas le sens de « dieu ». Il signifie encore « donateur, distributeur » ; et s'accompagne de *raē-vant-* « riche, magnifique ». La tradition indigène ne s'y est pas trompée : Neryosengh donne ici skr. *vibhaktāram* « distributeur » et la traduction pehlevie porte la glose persane : *hissa kunanda ya'a-nī rōzi mardumānā baxšad* « qui donne la part, c'est-à-dire qui donne

magu- (ce dernier restreint à son acception cultuelle). Aussi longtemps qu'on n'aura pas expliqué cette divergence, nous nous croirons justifié à séparer les deux religions. Ces termes appartiennent sans doute à des dialectes différents, parlés par des groupes ethniquement distincts à l'intérieur de la communauté iranienne, et appuyés sur des traditions religieuses indépendantes. Comme plusieurs de ces mots religieux perses ont des traits mèdes (cf. *Gramm. du v.-p.* ², p. 12-13), ils ont chance de provenir du vocabulaire des Mages. Il y aurait donc en quelque mesure concordance entre l'origine mède des Mages, affirmée par Hérodote, et l'appartenance dialectale des termes religieux achéménides. En revanche, tous les indices sérieux dont on peut faire état témoignent contre une origine ou une influence avestique.

Des pratiques qui avaient cours chez les Mages nous savons peu de chose. L'un des deux traits principaux, le mariage consanguin, a été signalé ci-dessus ; il ne leur est pas particulier ¹. L'autre est la

aux hommes la portion quotidienne » (cf. *bayō-baxta-*). Cet exemple reste donc en dehors de la discussion. Les emplois avestiques de *baya-*, très rares, se rapportent donc exclusivement à Ahura Mazdāh et à Mithra. Or Ahuramazda et Mithra sont les *bagas* par excellence de la religion perse. Pour Ahuramazda la démonstration n'est pas à faire : les Achéménides l'invoquent constamment comme *baga varaka* « grand dieu » et *mabišta bagānām* « le plus grand des dieux ». Quant à Mithra, que les inscriptions perses associent nommément à Ahuramazda et à Anāhitā à partir d'Artaxerxes II, on dispose, pour apprécier sa popularité, des nombreux noms composés ou dérivés, où *baga* recouvre Mithra : v.-p. *Bagabuxša*, *Bagabigna*, *Bagayādiya*, * *Bagastāna*, aram. Eleph. bgdt, bgprn, bgwhy, les noms transcrits en grec par Βαγα- ou Μεγα-, arm. *Bagarai*, *Bagaran*, *Bagawan*, *Bagayaric*, etc. D'autre part, Ahura Mazdāh et Mithra sont notoirement antérieurs à la réforme zoroastrienne ; leur figuration remonte au mazdéisme non réformé. Il s'ensuit que l'appellation de *baga-* est dans l'Avesta un reste d'une tradition populaire, non zoroastrienne, qui se continue librement dans la religion perse. Le témoignage avestique ne saurait donc être comparé à l'emploi perse du mot. Il est étranger au formulaire zoroastrien, et l'on peut répéter que l'Avesta, en tant qu'il manifeste la pensée du réformateur, ignore le terme *baga-*.

1. Cette pratique était admise même en dehors des familles principales et sacerdotales, comme M. Cumont l'a montré à l'aide des inscriptions de Doura (*C. r. Acad. Inscr.*, 1924, p. 53 sq.). Les textes syriaques ne laissent là-dessus aucun doute (cf. Menasce, *BSOS.*, IX, p. 595-6). Ces témoignages manquent à l'exposé, d'ailleurs utile, de A. Mazahéri, *La famille iranienne*, 1938, p. 113 sq.

manière de traiter les morts. Les Grecs nous disent d'eux à plusieurs reprises qu'ils n'enterraient pas les morts, mais les exposaient aux bêtes et aux oiseaux. En ceci ils diffèrent des Perses, qui pratiquaient l'inhumation. Il est frappant que l'exposition des corps soit également signalée par les anciens chez les Caspiens et les Bactriens. L'usage (resté en vigueur jusqu'à l'époque moderne chez les Kafirs) est ainsi attesté sur l'aire septentrionale de l'Iran, de l'ouest à l'est ; il rattache encore les Mages au groupe des peuples « nordiques » et donne une nouvelle raison de les considérer comme Mèdes.

Les auteurs grecs nous donnent à diverses époques une idée de ce que croyaient et enseignaient les Mages. Dans ces doctrines assez confuses, on reconnaît malgré tout quelque constance de motifs et une sensible unité. Hérodote, de qui j'ai étudié ailleurs (*The Persian Religion*, ch. I) la relation, nous procure une vue d'ensemble, à vrai dire assez sommaire, du panthéon perse, mais ne nous apprend à peu près rien sur les idées des Mages. D'autres historiens sont à cet égard plus instructifs. Plutarque nous a conservé une théologie des Mages qui remonte à Théopompe. Sans répéter ici ce qui a été exposé en détail dans l'ouvrage cité, il suffit de rappeler qu'il s'agit d'une cosmologie d'allure dualiste et de tendances zervanites. Bien que le nom de Zrvan n'y soit pas prononcé, nous avons dans la structure générale du système, dans les offrandes aux démons, dans l'alternance réglée entre la royauté d'Ohrmazd et celle d'Ahriman, des traits certainement incompatibles avec le zoroastrisme et qui semblent se concilier avec les principes zervanites, tels qu'on les trouve exposés par Théodore de Mopsueste et Eznik de Kolb (ce dernier les attribue expressément aux Mages). Or si l'on se souvient que selon Eudème de Rhodes († 354 av. J.-C.) les Mages appelaient le principe suprême Temps ou Espace, on s'assure que, sur ce point fondamental, les données n'ont pas varié. Comment cette cosmogonie s'arrangeait avec le panthéon naturaliste dont Hérodote énumère les représentants, c'est ce que nous ne pouvons dire. Mais nous avons sur le dogme essentiel une tradition fixe qu'il n'y a pas lieu de contester.

Du reste, elle s'est conservée bien après la période que nous envisageons. Tout en se ralliant — dans une mesure et à une date impossibles à fixer exactement — à la réforme zoroastrienne, les Mages ont continué de prêcher une doctrine zervanite. C'est ce qui ressort de plusieurs textes importants. L'un est l'hymne des Mages résumé

au 1^{er} siècle de notre ère par Dion de Pruse : on y a décelé, sous une adaptation stoïcienne, une figuration zervanite, les quatre courriers attelés au char céleste représentant les quatre éléments gouvernés par Aiôn (= Zrvan) ¹. Une autre preuve est donnée au v^e siècle par les actes syriaques des martyrs perses Ādhur Hormizd et Anāhīd ². Ces chrétiens reprochent au chef des Mages la grossièreté des mythes zervanites et dénoncent avec vivacité la représentation, qu'ils jugent inepte et scandaleuse, des dieux issus de Zrvan. Enfin un témoignage indépendant et récemment mis au jour nous confirme que sous les Sassanides on continuait à distinguer la religion des Mages de celle de Zarathuštra. Dans une des homélies manichéennes exhumées au Fayum ³, la religion du feu ⁴, qui est celle des Mages, est présentée comme différente du zoroastrisme : nous y apprenons en effet que le manichéisme doit remplacer le « magisme » comme le christianisme a chassé le judaïsme et Zarathuštra la « fausse religion » ⁵. Ceci montre que, malgré un syncrétisme qui est allé croissant et tout en confessant Zarathuštra comme promoteur de la foi, les Mages ne se confondaient pas avec les zoroastriens proprement dits.

Voilà les traits qui nous semblent caractériser par leur amalgame la doctrine « magique » dans le cadre des croyances iraniennes : un fonds de croyances naturalistes et de rites hérités de la communauté indo-iranienne ; une cosmologie mazdéenne non réformée subordonnée au principe du Temps divinisé ; le tout harmonisé secondairement avec la réforme morale de Zarathuštra. Tel paraît avoir été le contenu du « magisme ».

1. Nyberg, *JA.*, 1931, II, p. 91 sq., à confronter avec Cumont, *RHR.*, 1931, p. 33 sq.

2. Nyberg, *op. cit.*, p. 82 sq., et mon article du *Monde oriental*, 1932, p. 170 sq. Cf. aussi maintenant l'étude suggestive de P. de Menasce, *BSOS.*, IX, 1938, p. 587 sq., qui utilise de nouveaux témoignages.

3. Polotzky, *Manichäische Homilien*, p. 11.

4. Sur les Mages et le culte du feu, cf. Strab. XV, 15, 733, et l'inscription d'Arebsun, Lidzbarski, *Ephem. für sem. Epigr.*, I, pp. 59 sqq., 319 sqq., Marquart, *Untersuch.*, II, p. 121.

5. Cf. Polotzky, *Abriss* [= Pauly-Wiss. Suppl. s. v. *Manichäismus*], p. 265 : « ...die Religion der Magier, die in M[ani]s Augen sich zu dem von ihm anerkannten Zoroastrismus ähnlich verhält wie das Judentum zu dem vormosaischen Frommen des Alten Testaments. »

VI

Ici prend fin notre propos. L'histoire « occidentale » des Mages, c'est-à-dire en somme l'évolution du sens de « magie », forme un problème distinct, dont nous nous contenterons de résumer les éléments. D'importantes recherches y ont été consacrées ces dernières années, que M. Messina a diligemment utilisées.

Pour comprendre la fortune du mot et de toutes les notions qui s'y sont rattachées dans le monde classique, il faut penser aux traditions qui faisaient des « Mages » ou « Chaldéens » les premiers initiateurs de la science cosmologique et souvent les maîtres des penseurs grecs. On prétendait que Pythagore, Démocrite, Platon même s'étaient rendus en Orient et nourris de la science des Mages. Thalès de Milet, Eudoxe de Cnide étaient des Asianiques. On attribuait au mage Ostanès la diffusion des doctrines iraniennes en Grèce. Inversement, Xerxes arrivant en Grèce avec un cortège de mages était reçu à Abdère chez le père de Démocrite. Ces faits et ces traditions ne sont sans doute qu'une faible illustration du prestige dont les Grecs entouraient la science des Mages ; ils ne représentent que quelques épisodes d'un commerce qui a dû commencer très tôt et amener de nombreux contacts entre les mages et les penseurs grecs.

Mais le terme et la notion de « mage » ont pénétré en Grèce par deux voies et se sont développés sur deux lignes bientôt divergentes. La première conduit de Platon, Aristote, Eudème à Hermippe et à Pline : c'est la tradition savante et « académique » qui fait de la *μαγεία* l'équivalent d'une *θεῶν θεραπεία* (Alcib. I, 121). L'autre, populaire et également ancienne, où *μάγος* est synonyme de *γοητής* et qui se vérifie déjà chez Sophocle, a aussi pour garant Pline ; mais celui-ci dépend de Bolos de Mende (vers 200 av. J.-C.) qui à son tour fait remonter, directement ou non, aux mages « Chaldéens » astrologues et interprètes des songes. Ces deux traditions se sont de bonne heure mêlées et l'on voit reparaître, selon les auteurs et les époques, tantôt l'une tantôt l'autre de ces acceptations. Mais c'est la seconde qui, déviée d'ailleurs de son origine, finit par prévaloir, et se scinde à son tour. D'une part naît la représentation des Rois Mages ¹, issue du texte de Mathieu (ch. I),

1. Il est à peine utile de signaler ici des ouvrages ; toutes les encyclopédies les signalent. Bornons-nous, pour l'Orient, à citer Mar-

où il est parlé, sans aucune précision, de « mages », c'est-à-dire d'astrologues qui, guidés par le signe céleste, sont conduits à la crèche de l'Enfant. D'autre part, la science que les Mages étaient censés pratiquer, la « magie », devient l'appellation spécifique des opérations que la religion et la science devaient également réprouver¹. Ainsi s'achève en notions toutes distinctes cette évolution qui reproduit encore aujourd'hui la dualité dont nous la voyons affectée à ses débuts.

quart, *Untersuch.*, II, ch. I; Messina, *Biblica*, XIV, 1933, p. 170 sq., et Herzfeld, *Arch. History of Iran*, 1935, p. 61 sq.; pour l'histoire du mot en grec, A. D. Nock, in *The beginnings of Christianity*, p. 164 sq.; et pour la diffusion du thème dans la littérature et l'art, H. Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, 2 vol., 1908.

1. Sur l'histoire des mots français *magie*, *magique*, *magicien*, cf. Lerch, *Le Français Moderne*, II, 1934, p. 19 sq.

APPENDICE 1

RABMAG

Exégètes et historiens ont bien souvent discuté l'origine et la valeur précises du titre de *rabmag* (רַב־מַג) que porte, dans Jérémie, XXXIX, 3, 13, Naregelšaretser, prince ou chef babylonien mentionné parmi les dignitaires babyloniens qui entrèrent à Jérusalem à la suite de Nebuchadnetsar en 586 av. J.-C. L'on n'a pas manqué de voir dans מַג- le nom du « mage » (avest. *moγu-*, pers. *moγ*, gr. *μάγος*), et d'admettre ainsi un emprunt qui attesterait l'existence à Babylone d'un « chef des mages », et, par suite, d'un corps de mages. Avec des différences négligeables, c'est le sens qu'adoptent la plupart des traductions et des commentaires². Cette identification ne s'autorise que d'une analogie fallacieuse, si elle se borne à un rapprochement linguistique ; si elle prétend à la vraisemblance historique, elle se condamne à une pétition de principe. Rien ne permet de supposer que les mages, originaires de Médie, prêtres d'un culte spécifiquement iranien, et qui d'ailleurs n'ont jamais été à date ancienne des princes ni des grands³, aient tenu une place quelconque dans l'organisation religieuse et politique de la Babylonie, ni, partant, que la dignité de « chef des mages » ait pu figurer dans la titulature officielle de ce pays⁴.

1. Je reproduis ici, tel quel, un article publié dans la *Revue des Études juives*, 1926, p. 55-57 et qui, touchant à un problème souvent évoqué à propos des Mages, est ici à sa place.

2. Cf. Scheftelowitz, *Z. D. M. G.*, LVII, 1903, p. 168. — *Hebr. Lexic.* d'Oxford, s. v. (= chief-soothsayer) ; — Moulton, *Bible Diction.* de Hastings, s. v. ; *Early Zoroastrianism*, pp. 187 et 429-430 (= *ἀρχιμαγος*) ; J. Halévy (chez Darmesteter, *Études iraniennes*, t. II, p. 40, n. 1) traduisait par « chef de la flotte ».

3. L'Iran occidental n'a désigné le « chef des mages » que par **moγu-pati-*, phl. *magupat*, pers. *mōbād*, titre emprunté par arm. *mogpet'* *moupet*, syr. *ܡܘܦܬܐ*, gr. *μασπετᾶς* ; ou encore par *mas-moγān* Yâqût.

4. Cheyne, *Encycl. Bibl.*, p. 4000.

D'autre part, les devins et sorciers babyloniens portent des titres tout différents ¹.

L'explication correcte de *rabmag* a été suggérée depuis assez longtemps par des assyriologues : ce mot transcrit le titre militaire babylonien *rab mu-gi* qui à l'origine désignait sans doute le « magister equitum ² ». L'altération phonétique de cet emprunt, sur laquelle on passe trop rapidement, doit tenir au fait que le titre a été pris non directement au babylonien, mais à la langue commune du pays, l'araméen. Toutefois, ce n'est là qu'une hypothèse et qui restera discutable aussi longtemps qu'elle ne pourra se prévaloir d'un témoignage fournissant l'intermédiaire araméen que nous postulons, avec la valeur d'un titre militaire. Au prix d'une restitution minime, l'inscription gréco-araméenne de Faraša (Rhodandos) en Cappadoce nous offrira la forme cherchée.

Cette inscription que, d'après une copie très imparfaite, avaient étudiée d'abord J. Marquart ³ et Clermont-Ganneau ⁴, a été soigneusement déchiffrée sur place et publiée, avec un commentaire pénétrant et substantiel, par M. Henri Grégoire ⁵. Elle est ainsi conçue :

Σαγαριος
Μαγ[αφα]ρνου
στρατηγ[ο]ς
Αριαραμει[ας]
εμαγευσε
Μιθρη

7
סגר 6 בר מהגפרין רב חגא
מגיש 7 [לכונ]תרה

1. Tiele, *Gesch. der Religionswiss.*, t. II, p. 110.
2. Schrader, *Die Keilinschr. u. das A. Test.*, 3^e éd., pp. 590, n. 5 et 651 ; — Knudtzon, *Geb. an den Sonnengott*, p. 170 ; — Muss-Arnolt, *Dict. of assyr. langu.*, p. 509, col. 2, et 947, col. 1 ; — Johns, in *Encycl. Bibl.*, p. 4000 ; — Clemen, *Griech u. lat. Nachricht. über die pers. Relig.*, p. 210 ; — Ed. Meyer, *Zeitschr. für vergl. Sprachforsch.*, XLII, 1908, p. 16, n. 1 ; *Urspr. u. Anf. des Christ.*, t. II, p. 72, n. 3.
3. *Untersuch. zur Gesch. von Eran*, t. II, p. 122.
4. *Rec. d'arch. orient.*, t. VII, p. 77-79.
5. *C. r. de l'Acad. des Inscr.*, 1908, p. 434-447 [avec des notes de Clermont-Ganneau] ; — Lidzbarski, *Ephem. für semit. Epigr.*, t. III, p. 67 ; — Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf. des Christ.*, t. II, p. 88, n. 1.
6. Ainsi corrigé par MM. Lidzbarski et Meyer, au lieu de זגר lu par M. Grégoire.
7. *Pael* restitué par M. Lidzbarski ; Grégoire : מגיש.

« Sagarios, fils de Magapharnès, stratège d'Ariaramneia ¹, est devenu mage de Mithra ».

MM. Grégoire ² et Cumont ³ ont bien fait ressortir l'intérêt de ce témoignage, qui révèle la pratique d'initiations dans les communautés mithriaques de la *diaspora* iranienne en Asie Mineure. M. Grégoire assigne à l'inscription une date trop basse, en la plaçant aux environs de l'ère chrétienne : l'emploi de l'araméen, et, comme le note M. Ed. Meyer, des caractères araméens cursifs, autorise à la faire remonter jusqu'au III^e siècle avant J.-C. Or, le titre que porte Sagarios dans la version araméenne est resté d'une lecture et d'une interprétation également mal assurées. L'incertitude porte sur le 3^e caractère : M. Grégoire ⁴ lit רבמגא, qualification inconnue, qu'il rend par ἀρχιστρατηγός qui ne concorde pas avec στρατηγός de la version grecque ; M. Lidzbarski ne craint pas de proposer une correction aussi forte que רבחיילא. Mais si l'on se reporte à la copie qui accompagne l'étude de M. Grégoire ⁵, on se convaincra que, le ח (ח) pouvant représenter dans l'écriture cursive une altération de מ (מ) ⁶, la lecture la plus simple paléographiquement et la plus satisfaisante pour le sens est רבמגא. Au surplus, M. Grégoire, à qui nous avons soumis cette conjecture, a bien voulu nous répondre du Caire, le 11 mars [1925] : « Je n'avais pas pensé à un מ, mais il y a neuf chances sur dix pour que telle soit en effet la lettre ».

L'équivalence רבמגא = στρατηγός peut donc accroître d'un titre nouveau la nomenclature militaire araméenne, et la forme רבמגא, bien que postérieure de trois siècles au texte biblique, fortifiera le rapprochement entre ass. *rab mu-gi* et hébr. רבמג d'une probabilité qui touche à la certitude.

1. Localité encore inconnue, mais proche du site de l'inscription, suivant toutes vraisemblances.

2. *L. c.*, p. 446-7.

3. *Relig. orient.*, 2^e éd., p. 382, n. 16 ; *Mystères de Mithra*, 3^e éd., p. 14, n. 2, et p. 26, n. 1.

4. Suivi par Clermont-Ganneau, qui propose une autre interprétation, également inadmissible, et par M. Ed. Meyer, qui ne cache pas son hésitation.

5. M. Grégoire me fait savoir que l'estampage de l'inscription a été adressé en 1908 à Clermont-Ganneau dans les papiers de qui il a dû rester. Faute de temps, je n'ai pu l'y faire rechercher.

6. Ces deux lettres, dans leur ductus araméen, se ressemblent beaucoup plus que les caractères hébreux, employés ici pour des raisons d'ordre matériel, ne le font penser.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.....	3
INTRODUCTION.....	5
I. Examen des faits avestiques.....	6
II. Sens et emploi de <i>moṣu-</i>	11
III. Rapport de <i>moṣu-</i> et de <i>maga</i>	14
IV. Le nom perse des Mages.....	17
V. Rôle et croyances des Mages.....	20
VI. Les Mages dans la tradition occidentale.....	26
APPENDICE : <i>Rabmag</i>	28



INSTITUT KURDE DE PARIS
ENTRÉE N° 1428

29
BEN

Publications

de la

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES IRANIENNES

- N^o 1. CONTENAU (Dr G.). — **L'Archéologie de la Perse des origines à l'Époque d'Alexandre.** Paris, 1931. In-8 broché 16 pages, 2 planches..... *Épuisé*
- N^o 2. GROUSSET (RENÉ). — **L'Iran extérieur : son art.** Paris, 1932. In-8 broché, 18 pages, 3 planches (quelques exemplaires)..... 10 fr.
- N^o 3. MINORSKY (V.). — **La Domination des Dailamites.** Paris, 1932. In-8 broché, 26 pages, 1 planche, 1 carte (quelques exemplaires)..... 10 fr.
- N^o 4. DENISON ROSS (SIR). — **La prose persane. La poésie persane.** Paris, 1933. In 8 broché, 56 pages. Texte et trad. (quelques exempl.)..... 15 fr.
- N^o 5. QAZVINI (MUHAMMAD KHAN). — **Abû Sulaimân Mantiqî Sidjistâni, savant du IV^e siècle de l'hégire.** Paris, 1933. In-8 broché, 36 pages de texte (quelques exemplaires)..... 15 fr.
- N^o 6. **Assemblée générale. Séance du 11 juillet 1933 à la Légation Impériale de Perse.** (Allocution de M. Paul Pelliot, président. — Rapport moral 1932-1933, par M. A. A. Khan Hekmat, secrétaire général.) Paris, 1933. In-8 broché, 19 pages..... 6 fr.
- N^o 7. MASSIGNON (LOUIS). — **Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien.** 1934. In-8 broché, 52 pages (quelques exempl.)..... 12 fr.
- N^o 8. MINORSKY (V.). — **La Perse au XV^e siècle entre la Turquie et Venise.** Paris, 1933, in-8 broché, 23 pages, illust. et 1 carté..... 15 fr.
- N^o 9. GODARD (ANDRÉ), Directeur du Service archéologique de la Perse. — **Les Monuments du Maragha.** Paris, 1934. In-8 broché, 22 pages, 7 planches (presque épuisé)..... 15 fr.
- N^o 10. MINORSKY (V.). — **Esquisse d'une histoire de Nader-Chah.** Paris, 1934, in-8 broché, 46 pages, 1 portrait, 3 planches..... 10 fr.
- N^o 11. FIRDOUSI. — **Célébration du millénaire de Firdousi à Paris (12-18 décembre 1934).** Paris, 1935. In-8 broché, 72 pages, 1 portrait, 3 planches. 10 fr.
- Discours et allocutions prononcés à cette occasion par : S. Exc. Homayoundjah, Chargé d'affaires de l'Iran ; S. Exc. Hussein Khan Alâ, Ministre plénipotentiaire de Perse ; S. Exc. Fouroughi ; MM. les Professeurs Sylvain Levi, E. Benveniste, Jean Deny, P. Pelliot, etc...
- N^o 12. MASSE (HENRI). — **Vers le Khorasan (Automne 1934). Aux lieux saints de la Perse (Automne 1931).** Paris, 1935. In-8 broché, 39 pages, 4 planches. 10 fr.
- N^o 13. CONTENAU (Dr G.). — **La civilisation de l'Iran au IV^e millénaire avant notre ère.** Paris, 1936. In-8 broché, 51 pages, 25 figures et une carte de l'Iran..... 12 fr.
1. Période d'Obéid. — 2. Période d'Ourouck. — 3. Période de Jemdet-Nasr. — Durée relative et date de ces périodes.
- N^o 14. MOHAMMAD IBN-GHAZI de Malatya. **Le Jardin des Esprits (Rawzat-al-'Oqoul).** Première partie, publiée et traduite par Henri MASSE, Professeur à l'École Nationale des Langues Orientales. Paris, 1938. In-8 broché de 39 pages et 67 pages de texte persan..... 30 fr.