

Jean Kellens et les Yašt

Éric Pirart—Université de Liège—Belgique

Jean Kellens a fait paraître dans les *Cahiers de Studia Iranica* un ouvrage intitulé *Cinq cours sur les Yašts de l'Avesta*¹. Les cinq cours rassemblés dans cet ouvrage sont aussi la reproduction exacte d'articles qui, pour la plupart, furent publiés dans l'*Annuaire du Collège de France*².

Toutes les grandes questions posées par les Yašt de l'Avesta sont traitées dans cet ensemble : la classification, la datation, l'emploi, la cohérence du contenu, la cohérence ou correction grammaticale. Cependant, nous pouvons regretter que, pour se contenter de reproduire des articles, l'auteur, avec cet ouvrage, n'ait voulu ni mettre à jour les dossiers correspondants ni donner son avis sur les derniers développements des questions soulevées. Le caractère vieilli concerne surtout le premier chapitre, comme le dit l'auteur lui-même dans le court avant-propos, mais, ailleurs parfois aussi, nous trouvons la critique d'idées que ceux qui les avaient émises il y a plus de vingt ou trente ans ont eux-mêmes corrigées ou modifiées depuis longtemps. Remarquons que, depuis la publication des articles reproduits dans ce livre, la plupart des Yašt ont fait l'objet d'études dont il n'est donc pas tenu compte³. Les coquilles ou les fautes d'inattention, elles aussi, sont reproduites. La citation du Dādestān ī Dēnīg 91 ainsi est-elle donnée de façon erronée (page 39). Et le statut « à paraître » accordé à de nombreux travaux est généralement devenu insolite.

Le premier chapitre tient lieu d'introduction, mais, peu systématique et peu didactique, nous ne pourrions y trouver aucune définition claire des Yašt ni savoir au juste si ces textes servent à honorer les Yazata en tant que tels ou en tant que patrons des jours du mois. En effet, tous les textes de la collection ne sont pas du même moule. Les Yašt purement liturgiques, c'est-à-dire ceux dans lesquels il est recouru à la première personne de l'indicatif présent pour l'expression du cas de coïncidence, sont l'exception. La plupart sont le panaché de plusieurs genres rhétoriques parmi lesquels celui de l'entretien (*frašna*) avec un grand dieu qui répond aux questions de Zoroāstra ou lui expose notamment quelques lois (*dāta*). Plusieurs textes donnent même l'impression que seul le hasard explique leur présence dans la série. La façon de traiter le domaine glissant de l'histoire de la composition de certains passages (p. 28) me paraît bien timide et floue. Signalons ici que Jean Kellens, en parlant de fragments (p. 48), reconnaît le caractère composite des Yašt. Et le

1. Jean Kellens, *Cinq cours sur les Yašts de l'Avesta* (Studia Iranica. Cahier 59), Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris, 2016, 192 pp.

2. Chapitre I = *Études mithriaques* (Acta Iranica 17, 1978), 261-270 ; II = *Annuaire du Collège de France 1997-1998*, 737-764 ; III = *Annuaire ... 1998-1999*, 685-704 ; IV = *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård* (Berlin - New York, 2001), 471-480 ; V = *Annuaire ... 1999-2000*, 721-751 ; VI = *Anges et démons* (Louvain-la-Neuve, 1989), 99-114 ; VII = *Annuaire ... 2008-2009*, 749-762 ; VIII = *Annuaire ... 2010-2011*, 471-486.

3. Notamment Leon Goldman, *Rašn Yašt. The Avestan Hymn to 'Justice'*, Reichert, Wiesbaden, 2015 ; Götz König, *Yašt 3. Der avestische Text und seine mittel- und neupersischen Übersetzungen. Einleitung, Text, Kommentar*, Sociedad de Estudios Iranios y Turanios, Girona, 2016 ; Éric Pirart, *Les Adorables de Zoroastre. Textes avestiques traduits et présentés*, Max Milo, Paris, 2010.

collectionneur qui, dans le manuscrit F1, a rassemblé 33 textes dont 22 Yašt a visiblement obéi à l'hendécatoxisme et à l'ordre de succession des jours.

Très logiquement, l'auteur a placé son étude du Zamyād Yašt (Yt 19) en tête de l'ouvrage. Par son contenu, ce texte suppose l'existence de la théorie des douze millénaires du temps linéaire et fini que nous ne connaissons bien que par les livres pehlevi et le témoignage de Plutarque. Cette théorie est le cadre fondamental de toute la mythologie avestique. Seul un exposé concernant les grands dieux cadre du temps (Zruuan), de l'espace (Vaiiu) et de l'opposition du positif et du négatif (les deux Mañiiu) aurait pu figurer avant cette théorie des millénaires. Ici non plus, l'auteur ne se montre nullement systématique. Sans doute faut-il en chercher la raison dans les caractéristiques mêmes des textes d'autant que les données védiques ou pehlevies ne sont sollicitées que de façon exceptionnelle.

Je ne pense pas qu'il faille montrer autant de méfiance devant les livres pehlevi. Généralement les divergences qu'ils peuvent présenter avec les textes avestiques conservés ne sont pas dues à l'évolution, mais à un certain flottement devant avoir existé entre textes avestiques. L'incohérence des généalogies ne gênait probablement pas plus les auteurs avestiques que les védiques. Si le Haōm Yašt fait d'Āθβiia le père de Oraētaōna et que, selon des généalogies conservées dans les livres pehlevi, nous trouvons dix générations entre les deux figures, cela ne doit pas être vu comme une divergence significative. Les deux généalogies pouvaient parfaitement coexister à l'intérieur du Grand Avesta. L'indication des livres pehlevi que leur information est empruntée à la Daēnā ou en est faite de citations nous interdit le plus souvent de recourir à un procès évolutif pour l'explication d'une divergence qu'une simple différence de points de vue ou d'objet permet parfaitement de justifier.

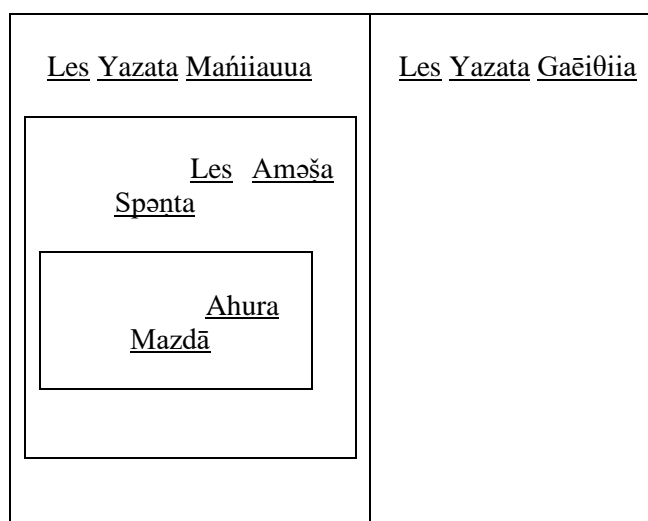
Jean Kellens se montre systématique dans l'histoire des études concernant le X^{arənah} qui fait l'objet de la plus grande partie du Zamyād Yašt. Le X^{arənah} a beau porter un nom de genre grammatical neutre, il s'agit bel et bien d'une figure mythique malgré la réserve de Jean Kellens en la matière. Les dieux dépourvus de personnification sont fréquents dans l'Iran zoroastrien. Le Véda lui-même en connaît tout aussi bien, et certains d'entre eux figurent dans les deux panthéons comme avestique Sauuah = védique Śávas. L'erreur consistant à qualifier X^{arənah} au moyen d'épithètes données au masculin, à mes yeux, ne constitue nullement une difficulté réelle. Comme dans beaucoup d'autres cas, le texte tel que nous l'avons conservé est une toile d'Arlequin sans qu'il faille le donner pour secondaire par rapport à tel autre où le hasard a voulu que le masculin fût justifié. Il en va de même du caractère soi-disant invariable du titre de *yazata-* qui ne pourrait être employé qu'au masculin. Pour moi, il va de soi que le mot pouvait figurer aussi au féminin. Signalons que la présence du mot dans le titre du Zamyād Yašt a été masquée du fait de la mauvaise lecture pāzand du pehlevi *yzdt* qui se confond avec *d't*. Le titre pehlevi authentique du Yt 19 ainsi était-il *Zam ī Yazat Yašt.

Rappelons ici que X^{arənah}, comme Vāja dans le Véda, est le fait de trouver à s'alimenter sans difficulté. À mon avis, comme la transmission du X^{arənah} fait l'objet du Yašt, des questions connexes ou des questions du même acabit peuvent parfaitement avoir été passées sous silence. L'étonnement que nous pouvons ressentir çà et là en lisant les textes avestiques pour l'absence de telle ou telle donnée provient de leurs objectifs : le texte ne mentionne un événement que si la transmission du X^{arənah} y est cruciale quand bien même d'autres événements, dans l'absolu, s'avéreraient avoir une importance supérieure ou capitale dans le contexte mythique le plus immédiat. L'immolation du taureau *Hađāiū ainsi est-elle absente du chapitre concernant le

X^varənah du Saōšiiant Vərəθrājan alors même que ce Saōšiiant y procédera et que la graisse de ce taureau, lors de la Frašō.kərəiti, sera indispensable à l'élimination définitive d'Āzi, le démon qui peut être considéré comme le reflet négatif du dieu X^varənah.

La chronologie des textes avestiques, en raison de l'état dans lequel la tradition nous les a conservés, est toujours des plus malaisée. L'argument que le Yasna et le Sīh-rōzag contiennent la table des matières du Zamyād Yašt peut parfaitement être retourné : au lieu de prouver l'antiquité du collage du Zamyād Yašt, nous pourrions y voir l'indice que le Yasna et le Sīh-rōzag ne sont guère plus ancien que le rassemblement qu'un antiquaire éclairé avait opéré des pièces de la collection des vingt-deux Yašt. Nous pouvons aussi penser que l'antiquaire en question se serait basé sur le Yasna ou le Sīh-rōzag pour coller le catalogue des montagnes en tête du Zamyād Yašt.

Les trois rangs divins que sont Ahura Mazdā, les Aməša Spənta et les Yazata ne sont pas à distinguer comme on le fait trop souvent : les Aməša Spənta sont une catégorie supérieure de Yazata Mañiiuua, et Ahura Mazdā est l'un d'eux. La structure du panthéon ainsi est-elle télescopique :



Et cela même s'il est vrai que l'opposition apparente que les Yašt 6 et 7 établissent entre Aməša Spənta et Yazata reste bien énigmatique.

L'argument logique avec lequel l'appartenance d'Ahura Mazdā au groupe des Aməša Spənta est mise en doute (p. 43) ne peut être retenu au vu de la comparaison : la logique interne du groupe des Aməša Spənta est identique à celle du groupe des Āditya védiques où Dakṣa est tout à la fois son propre père et son propre fils.

L'auteur sollicite très peu ou exceptionnellement les données pehlevies ou védiques alors même qu'elles permettent de combler certaines lacunes comme celle de l'intervalle séparant la mort de Yima et l'apparition de Kauui Kauuāta dont il est question p. 50.

Jean Kellens a permis une meilleure compréhension du mot *saōšiiant-* (pp. 53-59). C'est fondamentalement la désignation du sacrifiant comme le confirme le rôle que les livres pehlevs font tenir aux trois fils futurs de Zaraθuštra, mais cela ressort aussi de l'idée du *sauuuh*, cette force du sacrifice offert qui, leur étant transmise, permet aux dieux de rencontrer les desiderata des

adorateurs même si la relation de type *do ut des* que les Saōšiiānt entretiennent avec les dieux n'est clairement définie nulle part. À ceci près que le védique Índra doit son statut de *śúra* ou de *śáviṣṭha* au fait d'être vu comme le fils de Sávas.

L'interprétation du Vīdaēuu-dāt 2.3 est insolite (p. 63 n. 39). Elle est motivée par les anomalies apparentes que sont l'emploi du degré zéro de la racine dans les deux mots coordonnés *mārətō bərətaca* et la présence de °ō comme voyelle finale du premier. Il s'agit bel et bien de noms d'agent en -tar- au nominatif singulier. Les deux anomalies ne sont pas isolées : derrière labiale à l'exception de *u*, la séquence *°ar° s'écrit °ər° (cf. *kamərəda-*, *pərəna-*, etc.) ; dans un couple de mots en *°ā, l'un des deux peut montrer °ō (cf. Y 42.2 *aspinācā yəuuīnō* ; Yt 10.138 *zaōtō anašauua*).

Le troisième chapitre, intitulé « La maintenance du monde », concerne surtout le Mihr Yašt (Yt 10) et le dieu Miθra. Comme de coutume, c'est dans le domaine historiographique que Jean Kellens se montre le plus performant, mais une fois de plus nous regretterons que l'information n'ait pas été mise à jour.

L'importance de Miθra dans la mythologie avestique n'est plus à démontrer. L'offrande du sacrifice installe entre les hommes et les dieux une relation de type *do ut des* sans laquelle rien ne serait possible ni pour les uns ni pour les autres dans le cadre que la théorie des millénaires a défini. Et Miθra est un dieu de première importance pour refléter cet échange de bons procédés que représente le tandem du sacrifice offert et de la faveur divine. Il n'y a pas de confusion avestique entre ce dieu et le Soleil, mais nous pouvons affirmer que le Soleil est un Yazata Gaēiθia tandis que Miθra est le Yazata Mañiauuua correspondant. Miθra est ainsi la version abstraite du Soleil du fait que seule la partie diurne du temps est apte à la célébration du sacrifice.

À mes yeux, il est abusif de parler de « contrat » à propos de la relation tout à la fois coercitive et animatrice que le sacrifice établit avec les dieux. Comme ce que l'adorateur peut attendre de l'échange dont il porte le nom est multiple et varié ou dépend de ce qui lui est demandé, il va de soi que les compétences de Miθra concernent tous les niveaux de la société ou tous les domaines. Dans le cadre de la comparaison indo-iranienne, nous solliciterons en effet de nombreuses figures védiques : Mitrá, Índra, Váruṇa, Aryamán, Savitár, etc.

Il n'est pas exact que rien dans les textes iraniens n'évoque sa fonction de μεσίτης rapportée par Plutarque. Les livres pehlevi qualifient Miθra de *mdy'ncyk*, mais Plutarque s'est sans doute fourvoyé en parlant d'un dieu situé à mi-distance des deux pôles du dualisme iranien.

Il me paraît fort risqué d'affirmer qu'il n'y a pas de filiation directe entre le Miθra avestique et le tauroctone des mystères romains. Je suis convaincu que ce dernier est à rapprocher du tauroctone avestique, le Saōšiiānt Vərəθrājan, dont toute l'activité, selon les livres pehlevi, est sacrificielle. En effet, le sacrifice est l'échange que Miθra représente.

Le dossier du taureau *Hađāiiu n'est donc pas abordé. L'auteur ne s'interroge pas non plus sur l'apparition dès l'époque achéménide du nom vieil-iranien de **miθradāta*- qui pourrait être vu comme une hérésie au vu de la masse des composés avestiques en +*dāta*- qui, presque toujours, font référence à Ahura Mazdā (*ahurađāta*-, *mazdađāta*-, *dāmiđāta*-, etc.).

Jean Kellens s'attarde à décrypter les nombreuses épithètes de Miθra, mais sans jamais tirer parti de la métrique.

Ses considérations sur la composition du Mihr Yašt me paraissent assez floues. Le texte serait tout à la fois homogène et le fruit de collages (pp. 80-81).

Le motif de la plainte, présent déjà dans l’Ahunauvaitī Gāθā, ne me paraît pas essentiel. Il s’agit d’une ressource narrative des mythes étiologiques à laquelle il pourrait être recouru pratiquement à propos de n’importe quel Yazata afin d’en justifier le culte. Pour moi, l’insertion de passages de genre frašna parmi ceux de genre yasna telle que nous pouvons l’observer dans le Mihr Yašt ou le Tištar Yašt (Yt 8) est opérée sans aucun critère perceptible.

Jean Kellens s’attache à trouver des similitudes entre Miθra et Tištriia, mais il convient de souligner que le second n’a pas de correspondant dans le Vēda si ce n’est Tiṣṣā qui précisément y porte un nom perse. Comme précédemment, il est malaisé de donner un compte rendu d’un ouvrage dans lequel l’auteur a refusé de mettre les données à jour. Le travail de Philippe Swennen concernant Tištriia⁴ ainsi est-il complètement ignoré.

Le quatrième chapitre poursuit l’examen des mythes de la production de l’eau. Tandis que les données védiques sont évoquées cette fois-ci, la version pehlevie de ces mythes n’est pas exploitée. L’étude ne mène l’auteur à aucune conclusion définitive, mais déblaie le terrain. Il est dommage que le nom de l’adversaire de Tištriia, Apaōša, reçoive une étymologie (p. 89 n. 24) dans laquelle l’exigence du sandhi est ignorée.

Avec le cinquième chapitre, l’auteur, s’intéressant aux premiers hommes et aux héros du passé mythique, passe surtout en revue les travaux d’Arthur Christensen pour les critiquer judicieusement. Notons que le chapitre est clôturé par une interprétation saisissante des dernières strophes du Yašt 5 (pp. 133-135).

Jean Kellens consacre les deux chapitres VI et VII aux Frauuaši. J’ai exposé ailleurs⁵ combien mes analyses pouvaient diverger des siennes.

Dans la description du panthéon qui referme l’ouvrage, l’auteur expose ses convictions concernant la survie d’anciens dieux et la naissance de nouveaux selon des analyses fort personnelles pour aboutir à une généalogie des mythes.

4. Philippe Swennen, *D’Indra à Tištrya. Portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iraniens anciens*, Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, Paris, 2004.

5. Éric Pirart, *Corps et âmes du mazdéen. Le lexique zoroastrien de l’eschatologie individuelle*, L’Harmattan, Paris, 2012.