

De lo sintético a lo analítico:
Sobre la historia cultural de la lengua y las escrituras egipcias*

From synthetic to analytic:
On the cultural history of the Egyptian language and writing systems

Antonio J. Morales – Freie Universität Berlin
Fabeckstr. 23-25, 14195, Berlin

La colección *El espejo y la lámpara* nos presenta, en su decimoprimer volumen, una obra sin precedentes en la literatura egiptológica en español. Sin duda alguna, el público general, universitario y especializado encontrará en esta obra un estudio excelente, minucioso y ameno que contribuye a llenar un vacío en el tratamiento de la historia cultural de la lengua y las escrituras egipcias. El mérito reside, entre otras razones, en la erudición de su autor y en su capacidad para presentar los contenidos desde una “«perspectiva hispánica», es decir, en nuestra lengua y para un público de cultura hispana [...] comparados, para su mejor ilustración, con realidades paralelas de la historia cultural de la lengua española y de la gramática española” (p. 19). Mediante el uso del latín, el árabe e incluso de ciertas afinidades tipológicas –no de parentesco– entre el egipcio y el español o el catalán (de origen indoeuropeos), el autor consigue facilitar al lector la comprensión de fenómenos complejos en la lengua egipcia y, con ello, clarificar los principales rasgos por cercanía a su propia lengua. Además, debido a la naturalidad y claridad de su narrativa, el volumen constituye un ejemplo notable del equilibrio al que este tipo de obras deben aspirar entre la divulgación y el rigor científico, beneficiando por igual a los lectores de uno y otro ámbito.

El antiguo egipcio es una lengua con cinco milenios de evolución lingüística documentada de manera ininterrumpida entre el 3300 a.C. y el siglo XVII d.C. con las últimas atestiguaciones del copto como lengua hablada. Es por ello que difícilmente se encuentran trabajos globales que examinen los aspectos diacrónicos y más pormenorizados del habla y la escritura faraónicas en español o en cualquier otro idioma. Probablemente el proceso de evolución lingüística de lo sintético a lo analítico¹ es el factor más determinante en el desarrollo de la lengua y los sistemas de escritura egipcios y Cervelló se ocupa de acercar este fenómeno al lector con sencillez y maestría. Además, su análisis de la lengua y la escritura no se limita a los aspectos esenciales de estos dos fenómenos sino que también se adentra en la comprensión de los procesos culturales, sociales e intelectuales que los gestaron y sostuvieron. Dotado de un conocimiento amplio y nítido de la historia faraónica y grecorromana, Cervelló también reconstruye las circunstancias históricas que impactaron en el desarrollo de la lengua y la escritura y hace uso de modelos más cercanos al lector para explicar el pasado remoto del valle del Nilo. Así, por ejemplo, el autor utiliza

* J. Cervelló Autuori, *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto (El espejo y la lámpara 11)* Bellaterra, Edicions UAB, 2015. 549 pp. en español, ilustraciones y mapas en blanco y negro, apéndice, bibliografía e índice onomástico. ISBN: 978-84-941904-4-5.

1. Para una aproximación a este aspecto del desarrollo lingüístico y escriturario, véase J.P. Allen, “Synthetic and analytic tenses in the Pyramid Texts”, en J. Leclant (ed.), *L’Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches* (Paris: Éditions CNRS, 1982), pp. 19-27.

la situación de las poblaciones autóctonas hispánicas que hablaban el árabe y la aljamía (lengua romance de Al-Andalus) para ilustrar la tesitura similar vivida por la población copta tras la conquista de Egipto por el Islam a finales del siglo VII d.C. (pp. 222-224). Este tipo de locuciones son realmente novedosas en la literatura de la disciplina en español y resultan ser muy útiles para conseguir con éxito que el público general pueda realmente percibir las condiciones y consecuencias de ciertos fenómenos de complicada comprensión y antigüedad milenaria.

En el presente volumen se distinguen cinco secciones de diversa extensión y naturaleza: 1) la introducción (pp. 15-31), preámbulo en el que Cervelló introduce al lector en la perspectiva cultural con la que su obra explora la lengua y escrituras del Egipto faraónico, grecorromano y copto; 2) una segunda parte de dos capítulos (caps. 1 y 2) donde se explica el origen afroasiático de la lengua egipcia, sus formas y variaciones en el tiempo así como los cuatro sistemas de escritura egipcios (pp. 33-209); 3) una sección con tintes historiográficos (cap. 3) en la que se discuten los antecedentes del desciframiento de la escritura jeroglífica por Champollion, desde la Antigüedad hasta la época napoleónica y las contribuciones de David Åkerblad y Thomas Young (pp. 211-289); 4) la sección más amplia del libro (caps. 4-6), que examina en detalle el funcionamiento de la lengua y los sistemas de escritura (fundamentalmente el jeroglífico) así como sus orígenes en el III milenio a.C., su expansión al reino de Napata-Meroe en el s. II a.C. y su transformación a través de varias etapas de evolución y adaptación lingüística (*i.a.* protosinaítico, ugarítico, fenicio) hasta los alfabetos griego y latino (pp. 291-504); y 5) finalmente, una sección suplementaria con apéndice (teónimos, antropónimos y topónimos egipcios transcritos al español), bibliografía e índice onomástico y de textos antiguos (pp. 505-549).

En la introducción (pp. 15ss.) Cervelló no solamente expone el foco principal de atención en su obra, una historia cultural de los procesos lingüísticos y escriturarios del antiguo Egipto, sino que paralelamente reflexiona sobre dos aspectos esenciales que atañen a la Egiptología española. Por un lado, como disciplina académica, la Egiptología es de implantación muy reciente en nuestro país, dice el autor, quien aprovecha para apuntar razones histórico-culturales (*i.e.* fenómeno colonial moderno y contemporáneo) y académicas (*i.e.* prevención hacia lo foráneo en el ámbito científico) como factores fundamentales en esta demora con respecto a otros países occidentales. Por otro lado, Cervelló apela a los esfuerzos recientes por transformar esa realidad y presenta al lector una imagen renovada de los círculos egiptológicos españoles de los últimos quince años, con una docencia reglada más efectiva, cursos especializados y un número creciente de reuniones científicas y de producción investigadora de rango internacional (pp. 17-18). Si bien el avance que describe Cervelló es auténtico y favorable, no creo que nuestros especialistas y estudiantes deban entender que la Egiptología se ha consolidado definitivamente en nuestra academia, donde aún destacan por su ausencia (o deficiencia) el desarrollo de áreas y programas formales de estudios del Próximo Oriente, estudios de posgrado de calidad, personal consolidado en nuestras instituciones, una formación adecuada y completa para futuros profesionales, bibliotecas especializadas para la investigación y la docencia y proyectos estables de investigación.

En el primer capítulo (pp. 33-128) el autor describe el origen y adscripción de la lengua egipcia al tronco lingüístico afroasiático, entendida como una lengua africana modificada por la intervención de las lenguas semíticas (p. 39, §6). Según Cervelló, el afroasiático era una rama aparecida “entre el sureste del Sahara, el este del Sahel, y el alto valle del Nilo y Etiopía”, hacia el 13.000 a.C. aproximadamente (p. 48). Entre los rasgos lingüísticos más característicos de la familia afroasiática se deben tener en cuenta: la lengua flexiva (en contraposición a lenguas aglutinantes y aislantes), las raíces bi- o triconsonánticas (*e.g.* dos tercios de los verbos en los *Textos de las Pirámides* son trilíteros), la formación de un léxico común en egipcio, chádico, líbico-beréber y semítico (causativos con prefijo *s-* [*ʕnh* – *sʕnh*], intensificador o reflexivo con *n-* [*k3* – *nk3*], reduplicación completa o parcial de ciertos verbos para intensificar su

significado [*hn* – *hnhn*, *snb* – *snbb*]), presencia de un sistema articulado consonántico con fonemas faríngeos y glotales, existencia de un sistema vocálico de tres vocales usadas de modo largo o breve [*a*, *i*, y *u*], terminación en *-t* para las formas nominales en femenino [*sn* – *snt*], formación de adjetivos nisbe en *-i* [*niwt* – *niwty*], paradigmas similares en los pronombres sufijos e independientes [*pr=k*, *bit=ka*, *baitu=ka*, *beit=ka*, *bet=ka*, *taddart=k*], existencia de una doble conjugación opuesta de acción o de estado en egipcio, acadio, árabe clásico, árabe egipcio, hebreo y beréber, y anotación exclusiva de las consonantes a nivel de la escritura. El autor continúa con la evolución de la lengua egipcia en el ámbito diacrónico (en el tiempo), diatópico (en el espacio = dialectos) y diastrático (en lo referente a los distintos estratos sociales), distinguiendo dos fases (tabla 1.1, p. 67): en la primera fase se incluyen los tres estados iniciales de la lengua, el egipcio antiguo, el egipcio clásico y el egipcio “de tradición”, mientras que en la segunda fase se incorporan el neoegipcio, el demótico y el copto. El principal elemento diferenciador entre una y otra fase es el paso de una lengua sintética a una lengua analítica, es decir, de una lengua que expresa las nociones gramaticales mediante complementos añadidos a la palabra, a una lengua que necesita de más palabras para expresar estas mismas nociones gramaticales (pp. 66-67).

El capítulo segundo presenta los cuatro sistemas de escritura egipcios, jeroglífico, hierático, demótico y copto (pp. 129-209), anotando tres diferencias fundamentales entre los tres sistemas iniciales y el copto. En este apartado, Cervelló se preocupa no sólo por describir los usos de los sistemas de escritura sino también los tipos de soporte y los aspectos más técnicos de su evolución: e.g. la disposición de los signos en la *caja de escritura*, más desahogada hasta la XVIII Dinastía y un tanto abigarrada desde la época ramésida en adelante (cf. figs. en pp. 151-152). Asimismo, el autor discute en profundidad la función y forma de la variedad cursiva del jeroglífico (pp. 154-155) así como los dos tipos de escritura hierática, el uncial y el documental, cuya distinción depende del cuidado en la ejecución y el contexto (literario o administrativo) al que perteneciese el texto (p. 167). Además, el capítulo incluye un tratamiento de las fases del hierático y del proceso por el cual, en la fase reciente (desde época ramésida hasta finales del Tercer Período Intermedio) se acentúan las diferencias entre el hierático del área tebana, que desembocaría en el hierático anormal, y el hierático del Delta, que terminaría por evolucionar hacia el demótico (ca. s. VII a.C.).

El tercer capítulo (pp. 211-289) describe los intentos de interpretación de la escritura jeroglífica después de que desapareciese a mediados del s. VI a.C., informando al lector de los intentos –en algunos casos bastante inexactos– que autores grecolatinos, coptos, árabes, renacentistas y posteriores realizaron por descifrar las escrituras egipcias.² Cervelló presenta a Diodoro Sículo (s. I a.C.) como el verdadero iniciador de la tradición simbólica del valor de los signos jeroglíficos (pp. 212-213). En su análisis de la visión de los autores clásicos y coptos, el autor acierta a destacar que Clemente de Alejandría (s. II-III d.C.) ya había reconocido la existencia de signos fonéticos y “simbólicos” (pp. 213-215), pero a finales de la Era Antigua se terminó por imponer la percepción simbólica de Diodoro y no la lingüística. Un evento determinante en la historia inicial del olvido de los jeroglíficos fue la desaparición de los últimos sacerdotes de Isis en Filae con conocimientos de esta escritura, al ser enviados a prisión en Constantinopla por culto pagano en el 553 a.C. A continuación Cervelló describe el descubrimiento de la piedra de Rosetta y la labor de orientalistas, principalmente David Åkerblad, Thomas Young y el determinante Jean-François Champollion, para la comprensión del sistema de escritura jeroglífico. En el apartado final sobre los trabajos hasta la fecha Cervelló indica que las únicas dos gramáticas diacrónicas escritas hasta hoy son las obras de Antonio Loprieno, *Ancient Egyptian. A linguistic introduction*, 1995, y James P. Allen, *The*

2. En la bibliografía final de este capítulo podría incluirse el reciente libro de J. Thompson, *Wonderful Things. A History of Egyptology I: From Antiquity to 1881* (Cairo/New York: AUC Press, 2015).

Ancient Egyptian Language. An Historical Study, 2013. El especialista debería tener en cuenta también la obra sin citar de Bruno Stricker, “De indeeling der Egyptische taalgeschiedenis”, *OMRO* 25 (1944), que si bien se presenta en forma de artículo, exhibe importantes planteamientos sobre la división de las etapas del lenguaje egipcio, aunque el hecho de que estuviese escrito en holandés no ayudó a su difusión entre los círculos académicos.

En el capítulo cuarto (pp. 291-366) el autor describe el sistema fonológico de la lengua egipcia y el código de transliteración de los textos egipcios a nuestro alfabeto. Además, presenta las distintas categorías de signos jeroglíficos, tanto los fonogramas (monolíteros, bilíteros y trilíteros: tablas 4.3-4.5) como los semagramas (logogramas y clasificadores: tablas 4.6-4.7), cuyo funcionamiento debe conocer el lector que desee profundizar en el estudio de la gramática y las fuentes originales egipcias. Un factor importante en el análisis que Cervelló presenta de los sistemas egipcios de escritura es la ausencia de tendencias hacia la simplificación o economía de un sistema alfabético. Por ello, el autor reflexiona sobre las razones sociológico-culturales por las que los antiguos egipcios nunca optaron por un sistema de escritura alfabética a pesar de conocer los principios que regulaban dicho sistema (pp. 361-366).

Para el capítulo quinto (pp. 367-430) Cervelló retoma un trabajo anterior sobre el origen de las escrituras egipcias que actualiza y discute en mayor detalle en este volumen.³ El capítulo se divide en dos partes bien diferenciadas: en una primera parte, más descriptiva, Cervelló analiza la aparición de los sistemas de escritura en Egipto, principalmente el sistema jeroglífico, y define su eclosión como una respuesta a necesidades culturales y áulicas. Entre otros precedentes el autor reflexiona sobre el posible origen de la escritura a través de los *dipinti* (inscripciones pintadas sobre vasos), inscripciones sobre etiquetas de hueso, y los *serekhs* más antiguos conocidos hasta la fecha (marcas reales aún sin un signo-referente particular de un rey), un tema que ha causado un debate muy intenso en los últimos años. En la segunda parte –particularmente interesante por las preguntas fundamentales que se plantea el autor– Cervelló intenta responder a tres cuestiones críticas en el debate: a) si la primera escritura es autóctona o responde a un estímulo exterior del Próximo Oriente; b) si el móvil de la primera escritura fue administrativo o cultural/mágico; y c) si su invención se produjo como resultado de un proceso gradual o como una iniciativa *ad hoc*.

El sexto y último capítulo (pp. 431-504) añade un valor excepcional al volumen y representa a modo de reflexión un estudio de las relaciones entre la lengua egipcia, sus sistemas de escritura y la invención de los alfabetos fenicio y griego, que luego desembocaron en el etrusco y latino. Como indica el propio Cervelló, “aunque esto pueda sorprender de entrada al lector no especialista al ser cosa poca conocida y divulgada, nuestras letras alfabéticas derivan, en última instancia, de una selección de jeroglíficos egipcios” (en p. 23). El autor describe cómo, por contacto y estímulo directo con el sistema egipcio, se crearon dos sistemas de escritura, el meroítico-sudanes entre los siglos II a.C. y V d.C., por un lado, y la escritura alfabética protosinaítica, surgida hacia mediados del II milenio a.C. entre los semitas en contacto con los egipcios de la zona de Serabit el-Khadim. Especialmente singular es la adopción del sistema alfabético griego por los coptos ya que, como destaca Cervelló, “[c]on la adopción del alfabeto griego por los coptos se cerraba un círculo abierto casi veinte siglos antes en el Sinaí y en el propio Egipto [...] y que había llevado el invento del alfabeto, en sentido antihorario, del Sinaí al sur de Canaán, a las costas fenicias, a las costas egeas y de nuevo a Egipto” (p. 498). Las palabras concluyentes citando al conocido egiptólogo británico Alan Gardiner, quien dijo que “los jeroglíficos siguen vivos, aunque en forma transmutada, dentro de nuestro propio alfabeto” (p. 504), reflejan no sólo el tono general del análisis

3. J. Cervelló Autuori, “Los orígenes de la escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos”, en G. Carrasco Serrano y J.C. Oliva Mompeán (eds.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la Antigüedad* (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), pp. 191-239.

diacrónico usado en el capítulo sino también la inspiración que el trabajo de Cervelló producirá en el lector interesado por la lengua, la escritura y los textos en el antiguo Egipto.

A continuación se incluye una serie de anotaciones complementarias que he considerado pertinente y que, en general, ofrecen información adicional en temas concretos. En el menor de los casos estas notas se deben a mi desacuerdo con el autor.

- p. 29, mapa 0: A pie de página se anota que la letra cursiva en el mapa indica el nombre egipcio antiguo. Sin embargo, sorprende que se use solamente en dos ocasiones, con Buhen (en egipcio antiguo, *Bhn*) y Qustul (en antiguo meroítico, *Amod*). El nombre antiguo podría haberse usado con más frecuencia en este mapa para que el lector conociera algunos de los sitios más emblemáticos en su lengua original.

- p. 31, tabla 0: El pie de la tabla debería indicar “Cronología y periodización de la historia del Egipto faraónico y grecorromano”.

- pp. 49-57: A pesar de que el autor advierte en la introducción sobre los apartados que deberían leerse con mayor o menor atención dependiendo de la profundidad de lectura que se desee (p. 24), hubiera sido más beneficioso para el lector contar con el apartado §7 como una nota introductoria al sistema egipcio de escritura al principio de la obra.

- pp. 50-51: En el análisis del funcionamiento de construcción léxica basado en las raíces bi- y triconsonánticas el autor podría haber mencionado no sólo el árabe sino también el acadio, más cercano históricamente e igualmente significativo en la definición cultural y lingüística de la entidad histórica egipcia.

- p. 51: Para los verbos causativos (formados con prefijo *s-*) el autor destaca su significado “hacer hacer” que, aunque correcto, resulta difuso. Se podrían haber señalado alternativamente los significados “causar hacer” o “lograr que una cosa se haga”.

- p. 53: Además del turco, como ejemplo de lengua aglutinante, el autor podría haber añadido el sumerio.

- p. 57: El autor debería alertar al lector que en los estudios gramaticales la conjugación de estado perfecto o perfecto antiguo también recibe los nombres de “estativo” y “pseudoparticipio”.

- p. 57: Siguiendo la distinción realizada por el propio autor se debería haber incluido el acadio como lengua con parte ideográfica y parte fonética.

- p. 58-62: En el análisis de la evolución de la lengua egipcia se podría añadir que la evidencia ha dejado trazas de la conjunción de los tres factores (diacrónico, diatópico y diastrático/diafásico) mencionados por Cervelló en ciertas fuentes, como en el caso de los *Textos de las Pirámides*: véanse A.J. Morales, “Vestigios de los Textos de las Pirámides desde la II Dinastía”, en A.P. Largacha (ed.), *Actas del V Congreso de Egiptología. Cuenca, 9-12 de marzo 2015* (online; en preparación); id., “Iteration, Innovation und Dekorurn in Opferlisten des Alten Reichs”, *ZÄS* 142.1 (2015), pp. 55-69; y C. Reintges, “The oral-compositional form of Pyramid Text discourse”, en F. Hagen *et alii* (eds.),

Narratives of Egypt and the Ancient Near East. Literary and Linguistic Approaches (Leuven: Peeters, 2011), OLA 189, pp. 3-54. Esta composición demuestra haber surgido en un ámbito diacrónico distinto (probablemente hacia la II-IV Dinastías) de la fecha de su inscripción en la pirámide de Unas (finales de la V Dinastía), combina textos de diversos orígenes y dialectos y revela un lenguaje diferente al atestiguado en obras coetáneas de finales del Reino Antiguo como las biografías funerarias y las cartas oficiales.

- p. 60: En contraste con el planteamiento indicado por Cervelló para la evolución de los dialectos y su impacto en el Egipto faraónico, sobre todo desde el Reino Antiguo hasta el Reino Nuevo, los últimos años han sido testigos de una re-evaluación de los dialectos de más prominencia en la época. En concreto, se cree que el egipcio antiguo correspondería a un dialecto del norte, obviamente prominente sobre el resto de dialectos del país por el origen septentrional de la cultura prevaleciente en su capital, Menfis. Sin embargo, el registro principal que dio lugar a la lengua de corte clásico usada ininterrumpidamente para textos oficiales y religiosos desde finales del Primer Período Intermedio hasta época ptolemaica y romana fue un dialecto sureño. Éste, tras finalizar el período clásico, cayó en desuso como habla y dio paso otra vez a un dialecto norteño que constituyó la base del neoegipcio. Es por ello que Cervelló indica una relación notable entre el egipcio antiguo y el neoegipcio en p. 106: “es interesante señalar que algunos rasgos gramaticales propios del egipcio antiguo pero de uso muy limitado en egipcio medio reaparecen con fuerza en neoegipcio”.⁴ Sin embargo, el autor se contradice en el apartado §8b (p. 60) al indicar que el neoegipcio pertenece a una variante dialectal meridional o sureña.
- p. 62: A pesar de las referencias al impacto de la escuela o “casa de la vida” (*per-ankh*) en el desarrollo de la escritura, se echa en falta un análisis detallado –más allá del tratamiento en las pp. 189-209– de la institución, sus especialistas (escribas, sacerdotes y pupilos) y de los mecanismos principales en la formación escribana y la difusión de la escritura y literatura egipcias.
- p. 64: El apartado §10, en el que se advierte al lector de la distinción entre lengua y escritura egipcias, sería más provechoso para el lector probablemente si se hubiera presentado antes del apartado §9 (pp. 62-64).
- p. 69: Cuando el autor discute la conjugación sufija y la unión del pronombre sufijo al verbo en función de sujeto (con el signo =) podría haber hecho referencia al fenómeno asociado a las formas nominales, ya mencionado en la p. 56.
- p. 73: Cuando el autor se refiere al futuro *sdm=f* obtenido con la anexión de -w, debería indicar al lector que también recibe el apelativo de “futuro prospectivo” en algunas gramáticas y relacionarlo a las notas sobre el aspecto en egipcio de la misma página (*i.a.* perfectivo, imperfectivo, prospectivo).

4. En 1951 William Edgerton ya relacionó la fase de egipcio antiguo con la de neoegipcio: véase W.F. Edgerton, “Early Egyptian dialect interrelationships”, *BASOR* 122 (1951), pp. 9-12. Evidencia de esta relación entre el egipcio antiguo y el neoegipcio puede detectarse también en el uso del artículo (*p3*, *t3*, *n3*), característico del dialecto del Bajo Egipto (véase M. Kupreyev, “The origins and development of the definite article in Egyptian-Coptic”, en *Studies in Ancient Art and Civilization* 18 (2014), pp. 223-237).

- p. 74: En esta página se inicia la discusión de los materiales incluidos en la tabla 1.1 (“Fases y estados de lengua y sistemas de escritura”), aunque la tabla aparece ciertamente descontextualizada de los comentarios que se refieren a ella mucho antes en la p. 67.
- p. 76: En cuanto a la complejización de los textos biográficos de la que nos habla Cervelló, caracterizada por la incorporación de pasajes más originales y personalizados, téngase en cuenta el análisis de este tipo de “relatos únicos” en J.M. Serrano Delgado, “Two notes on the biography of Ka-em-Chenenet (Vth Dynasty)”, *GM* 204 (2005), pp. 37-45, donde el autor discute la inclusión de un relato único y peculiar que distingue la vida y méritos del difunto en su biografía funeraria; y también M. Baud, “Le format de l’histoire. Annales royales et biographies de particuliers dans l’Égypte du IIIe millénaire”, en N. Grimal y M. Baud (eds.), *Événement, récit, histoire officielle. L’écriture de l’histoire dans les monarchies antiques* (Paris: Cybele, 2003), *Études d’Égyptologie* 3, pp. 271-302.
- p. 76: En cuanto a las fuentes de los *Textos de las Pirámides* en el Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio, el autor debería haber indicado que en base a la existencia de una copia transcrita en un ataúd del Reino Medio (*i.e.* ataúd de Nefer: B16C – CG 28088) se confirma que debió existir una copia adicional, preparada para un rey llamado Khety perteneciente a una de las dos dinastías heracleopolitanas (IX-X Dinastías): véase J.P. Allen, “The funerary texts of king Wahkare Akhtoy on a Middle Kingdom coffin”, en J.H. Johnson y E.F. Wente (eds.), *Studies in Honor of G.R. Hughes, January 12, 1977* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), pp. 1-29.
- p. 78: Los fragmentos de papiro que Cervelló data entre la VI y XI Dinastías fueron recientemente fechados por los investigadores franceses de la *Maʿf* en la XII Dinastía (Reino Medio). Véase C. Berger-El Naggar, “Des Textes des Pyramides sur papyrus dans les archives du temple funéraire de Pépy I^{er}”, en S. Bickel y B. Mathieu (eds.), *D’un monde à l’autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages* (Caire: IFAO Press, 2004), *BdE* 139, pp. 85-88, esp. 88. Sin embargo, este hecho no impide que materiales similares hubieran existido en una época anterior, no sólo como copias del corpus para ser inscritas o “monumentalizadas” en la pirámide de un monarca sino también como papiros operativos o guías de recitación para los rituales: *cf.* A.J. Morales, “From voice to papyrus to wall: *Verschriftung* and *Verschriftlichung* in the Old Kingdom Pyramid Texts”, en M. Hilgert (ed.), *Understanding Material Text Cultures. A Multidisciplinary View* (Berlin: De Gruyter, en prensa), *Materiale Textkulturen* 9, pp. 57-126.
- pp. 94-95: Sobre las oraciones no-verbales de tipo adjetival, el autor podría haber añadido que los adjetivos calificativos también pueden aparecer como formas verbales y constituir una oración verbal VSO como, por ejemplo, *ʿ3 ib=k* “tu corazón se hace grande”.
- p. 110: Según el autor, el demótico podía adaptar a su sistema textos que habían sido escritos originalmente en egipcio clásico. El autor podría haberse referido a textos del Reino Antiguo que llegaron a anotarse en demótico, como los *Textos de las Pirámides*, lo que demuestra que los escribas del primer milenio a.C. tenían un conocimiento correcto de la lengua del tercer milenio a.C. Véase M. Smith, “Orthographies of Middle Egyptian verbal forms in Demotic, with particular reference to the *sdm.n=f*”, en S.P. Vleeming (ed.), *Aspects of Demotic Orthography. Acts of an International*

Colloquium held in Trier, 8 November 2010 (Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2013), *StDem* 11, pp. 117-126.

- p. 131: Cervelló comenta que los escribas demóticos no asociaban los signos de su sistema con imágenes concretas ni con los jeroglíficos correspondientes (en caso de que conociesen la escritura jeroglífica). Una idea similar que defiende la falta de conocimiento de los textos jeroglíficos anteriores se presenta en A. von Lieven, *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch* (Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2007), *CNIP* 31, p. 245, n. 1350, donde comenta que la transmisión de textos de la primera fase hasta la época ptolemaica se basaba en “Patchworkverfahren” o simple bricolaje textual. Véanse *contra*: S. Uljas, “Linguistic consciousness”, en J. Stauder-Porchet, A. Stauder y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles: UCLA online, 2013), pp. 1-13: esp. 3-4; D. Klotz, “A new edition of the “Book of Nut””, *BiOr* 58.5-6 (2011), pp. 476-492: esp. 489; D. Kurth, “Zur Definition des Ptolemäischen”, *GM* 229 (2011), pp. 65-79; y K. Jansen-Winkel, “Sprachgeschichte und Textdatierung”, *SAK* 40 (2011), pp. 155-179, quienes critican la idea de que los sacerdotes de Época Baja y Ptolemaica no supiesen leer egipcio clásico o reconocer sus jeroglíficos. En cierta medida esta discusión contradice las palabras del autor en el apartado §49 (p. 152) sobre la labor de los escribas con el sistema de escritura jeroglífico –limitado a “restringidos círculos sacerdotales de los templos”–, el conocimiento profundo de los textos y la especulación constante que caracterizaron las épocas ptolemaica y romana. Asimismo, Cervelló comenta en p. 158 que “los escribas fueron plenamente conscientes de la correspondencia signo por signo de las dos escrituras”, lo que de nuevo nos lleva a pensar que el especialista en demótico conocía la escritura jeroglífica. Como Richard Parker ya había demostrado en los años cincuenta, los escribas egipcios supieron transmitir la gramática del egipcio clásico –en textos probablemente escritos en jeroglíficos– correctamente al demótico: R.A. Parker, “The function of the imperfective *sḏm=f* in Middle Egyptian”, *RdE* 10 (1955), pp. 49-59. Se puede añadir, además, la referencia que el propio Cervelló hace en la p. 213 (§84) a Clemente de Alejandría, quien ya recogía que los escribas recibían formación primero en demótico e hierático y posteriormente en jeroglíficos.
- pp. 151-152: No está claro por qué las figuras de estas páginas no han sido incluidas en la lista de figuras como en el resto del libro.
- pp. 160-161: Las tablas con los signos monoconsonánticos y las ligaduras de estas dos páginas deberían haber recibido –como los signos de la tabla 2.1 en pp. 175-176– sus números correspondientes de tabla. La misma situación se puede observar en las pp. 181-182 con los componentes demóticos y griegos del alfabeto copto.
- pp. 193-195: Sobre la instrucción elemental de los escribas, el autor comenta que empezaba hacia los seis o siete años y duraba unos cuatro años, período tras el que los escribas se iniciaban en tareas como aprendices hasta que podían ocupar cargos de responsabilidad. Cf. la descripción de la carrera de un escriba según el *Libro de Thoth*, l. 537, en la que se especifica que “el camino de la escritura” asciende a veinte años (véase R. Jasnow y K.-T. Zauzich, *Conversations in the house of life: a new translation of the ancient Egyptian Book of Thoth* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2014), pp. 150-151).
- p. 205: De la palabra *papyrus* deriva el catalán *paper* y, por préstamo del catalán, el español “papel”. La evolución del término “papiro” desde la posible expresión egipcia *p3-pr-ʿ3* hasta el catalán y el

español se produce a través de la integración en la familia de lenguas indoeuropeas por el latín hasta el inglés medieval (*papir*), el francés antiguo (*papier*) y el anglofrancés (*papier*). Véase T.F. Hoad (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology* (Oxford: Oxford University Press, 2003), online; y J. Corominas y J.A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Madrid: Gredos, 1980-1991), vol. 4, pp. 386-387. La producción de papel, introducida en España en el siglo X por los árabes, está fechada hacia el 1036 en la zona de Córdoba y el 1144 en Játiva.

- pp. 302-303: Según le evidencia, el aleph 3 se pronunciaba /r/ o /l/ en el Reino Medio y, a veces, como /y/ al final de palabra. Véase Allen, *The Ancient Egyptian Language*, p. 31.
- p. 307: La lista de transliteraciones podría haber sido más beneficiosa para el lector si hubiera aparecido al principio de la obra.
- p. 313: En acuerdo con la selección de los nombres más internacionales seleccionados por el autor, habría sido mejor usar “Intef” en vez de “Antef”.
- p. 332, tabla 4.6: El logograma para la cabeza  debe leerse como *dp* y no como *tp* según un reciente estudio que ha sido plenamente aceptado: D.A. Werning, “The Sound Values of the Signs Gardiner D1 (Head) and T8 (Dagger)”, *LingAeg* 12 (2004), pp. 183-204.
- p. 334: Para una mejor comprensión del lector, la discusión del apartado §156a debería estar vinculada con la del apartado §150.
- p. 353: En el ejemplo de la p. 353 (arriba) el autor usa “y” como traducción para *hn^c*. Sin embargo, en el apartado §142 de la p. 320 se sugiere como única traducción del término “junto a”. El autor debería haber añadido “y” a las posibles traducciones del término egipcio.
- p. 401: Se debería tener en cuenta que “la egiptóloga neerlandesa Ilona Regulski” es en realidad belga.
- p. 413: Léase “tipo de datos” en vez de “tipo datos”.
- p. 457: Léase “33 inscripciones” y no 32 como el autor comenta en esta página ya que se refiere a las treinta inscripciones de Serabit el-Khadim, las dos de Wadi el-Hol, y la atestiguación aislada de El-Lahun.
- p. 465 (d): Considerando que el protosinaítico se trata de una lengua semítica noroccidental y que no conocemos las razones por las que se eligieron ciertos jeroglíficos egipcios para representar ciertos sonidos, se podrían plantear algunas opciones alternativas a la teoría de Orly Goldwasser como, por ejemplo, el fonema *h* y el signo del hombre con los brazos en alto  utilizado para ese sonido. Cervelló se refiere al signo como la representación de un supervisor o capataz cuyas órdenes (“¡hoy! ¡hey!”) podrían haber servido de referente a los obreros semíticos para representar ese sonido particular. Sin embargo, se podría añadir la idea de “regocijo” o “celebración”, expresada en egipcio con el término *h^ci*, que también tiene como clasificador el hombre con los brazos en alto y que, a los

ojos de estos obreros, podría haberse vinculado con el grito festivo “¡hey!”. Para examinar alternativas a la teoría de Goldwasser, véase G.J. Hamilton, *The Origins of the West Semitic Alphabet in Egyptian Scripts* (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2006), *The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series* 40, esp. pp. 76-86 para *hê*.

- p. 469: Un aspecto significativo de la transmisión de ciertos signos jeroglíficos al alfabeto protosinaítico es el hecho de que no sólo se toma un signo para representar un sonido, como por ejemplo el signo /ʕ/  (ayin), sino que existe cierta cohesión semántica referencial entre el signo jeroglífico y el nombre semítico de la letra usada para ello (yôd, *yôd- “mano, antebrazo”).
- pp. 470-471: En algunos casos los obreros podrían haber usado objetos cotidianos usados en su trabajo de construcción de edificios y minería en la zona de Serabit el-Khadim como referentes reales para crear su propio alfabeto. Por ejemplo, el signo para el fonema /p/ (fig. 6.8, l. 14) es semejante a las escuadras usadas por carpinteros egipcios en la construcción; véase como ejemplo la escuadra de carpintero de la XII Dinastía hallada en la tumba de Meqetre (TT 280 = MMA 1101) en el sur de Asasif (MMA 20.3.90).
- p. 474: El autor señala que la disolución del Reino Medio ocurrió hacia el año 1720 a.C., una fecha que no se acomoda bien con las dataciones alta y baja ofrecidas para este periodo por otros especialistas: cf. A. Lloyd, *A Companion to Ancient Egypt* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2014), vol. 1, p. xxxv (ca. 1674 a.C./1650 a.C.).
- p. 486: Léase “entre los siglos VIII y IV aC” en vez de “entre los siglos IV y VIII aC”.
- p. 507: Se debería haber añadido “Nephthys/Nebhut”.
- p. 510: La entrada “Meritetis⁴⁹” podría incluir la referencia en superíndice para la VI Dinastía (“Meritetis^{4,69}”) ya que una segunda reina con el mismo nombre, Meritetis II, ha sido identificada a través del descubrimiento de su tumba y restos de ajuar funerario en el complejo mortuario de Pepi I: véanse A. Labrousse, “Recent Discoveries at the Necropolis of King Pepy I”, en L. Evans (ed.), *Ancient Memphis ‘Enduring is the Perfection’. Proceedings of the International Conference held at Macquarie University, Sydney, on August 14-15, 2008* (Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2012), *OLA* 214, pp. 299-308; J. Leclant y A. Labrousse, “Découvertes récentes de la mission archéologique française à Saqqâra (campagnes 2001-2005)”, *CRAIBL* 150.1 (2006), pp. 105-120; y J. Leclant y A. Labrousse, “Les reines Ankhnesépépy II et III (fin de l’Ancien Empire): campagnes 1999 et 2000 de la MAFS”, *CRAIBL* 145.1 (2001), pp. 367-384.
- p. 510: Se debe corregir la entrada “Ahmes Neferari” por “Ahmes Nefertari” (transcripción del egipcio *Tḥ-ms nfrt-iri*: véase *Lexikon der Ägyptologie* I, cols. 102-109).
- p. 518: En la bibliografía para neoegipcio debe añadirse la reciente traducción de la obra de F. Neveu, *The language of Ramesses: Late Egyptian Grammar* (Oxford: Oxbow Books, 2015), que probablemente no es mencionada por el autor al haber sido publicada sólo recientemente.

- p. 519: El autor podría haber apuntado que la obra de J.H. Johnson, *Thus Wrote 'Onchsheshonqy. An Introductory Grammar of Demotic* (Chicago: The Oriental Institute, 1986¹, 1991²) puede ser descargada gratuitamente online: <https://oi.uchicago.edu/pdf/saoc45.pdf>
- pp. 522-525: En la bibliografía del segundo capítulo se podría haber incluido una obra reciente de sumo interés para los temas tratados en esta parte del volumen: C.J. Eyre, *The use of documents in pharaonic Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- pp. 525-529: A la bibliografía del capítulo tercero yo añadiría dos obras relacionadas con la discusión: J. Cervelló Autuori, “La década 1893-1903 y el nacimiento de la historiografía sobre los orígenes de Egipto”, en R. da Riva y J. Vidal (eds.), *Descubriendo el Antiguo Oriente: estudiosos de Mesopotamia y Egipto a finales del s. XIX y principios del s. XX* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2014), pp. 69-102; y J.C. Moreno García, “Un mito tenaz: el Egipto antiguo o el paraíso perdido en la obra de los egiptólogos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX”, en *idem*, pp. 103-122.

Estos comentarios se completan con dos apuntes adicionales que creo conveniente reflejar. Por un lado, Cervelló nos invita a reflexionar sobre la cultura escrita y la lengua en el antiguo Egipto desde el mismo inicio del libro. De su referencia en el título de su obra a la cohabitación de diversos sistemas de escrituras se desprende que en Egipto convivieron diversos sistemas y que el volumen los presenta en detalle, como es el caso. Si bien los sistemas hierático, demótico y copto no son tratados con la misma profundidad que el jeroglífico, el lector quedará satisfecho con las introducciones a los mismos y las referencias constantes a sus peculiaridades. Sin embargo, siguiendo este enfoque del autor podría haberse hecho lo mismo con “las lenguas” (i.e. dialectos) o “las culturas” (i.e. regionalismos/localismos) coetáneas y sucesivas del Egipto faraónico y grecorromano. Por otro lado, se echa en falta un índice general o conceptual para que el lector pueda realizar búsquedas concretas sobre nociones tratadas en detalle en el libro, como, por ejemplo, “dialecto”, “escuela”, “escriba”, “*ductus*”, “alfabetismo”, “ritual”, “áulico”, “oralidad”, “*grammatika hieratika*”, “ostrakon”, “*abdjad*”, “caja de escritura”, etc. En cuanto a la edición, sin duda alguna es un trabajo muy cuidado (apenas con un par de errores tipográficos), con mapas, tablas y figuras que apoyan la lectura y con una bibliografía muy bien seleccionada.

La lista de comentarios, discrepancias o evidencias adicionales que se ofrece anteriormente no debe, de ninguna manera, restar valor a este excelente trabajo. En su conjunto la obra de Cervelló trasciende el análisis pormenorizado de los usos lingüísticos o de los elementos gramaticales del antiguo egipcio. El libro ofrece al lector un análisis de los procesos intelectuales, sociales y culturales que generaron en el Egipto antiguo las bases de un sistema de escritura y un legado del conocimiento que ha llegado hasta nuestros días. En definitiva, se debe felicitar al autor por la exploración magistral de los mecanismos culturales que propiciaron la invención de la escritura en Egipto y por su espléndida y perspicaz exposición de los principios que rigieron su habla y literatura. Es también de recibo felicitar a la colección *El espejo y la lámpara* por su apuesta con esta monografía sobre aspectos culturales de la civilización egipcia que será muy útil para el especialista y el público general.

Pour éditer la liturgie longue des mazdéens

For an Edition of the Long Liturgy of the Mazdeans

Éric Pirart – Université de Liège
epirart@ulg.ac.be

L'ouvrage fondamental de A. Cantera¹ aurait dû bénéficier d'un service de correction linguistique. L'éditeur ou le diffuseur qui n'en ont offert aucun ainsi sont-ils à blâmer. Et les collègues et amis qui ont conseillé l'auteur, tout aussi bien. Les déficiences nées de pareille négligence, aggravées par la fréquence des coquilles ou des instabilités orthographiques², contrastent avec la qualité du contenu. En effet, Alberto Cantera, avec ce livre, ouvre une nouvelle ère dans l'histoire des études du zoroastrisme et de l'Avesta. Somme de connaissances et de réflexions accumulées au cours de recherches et de voyages, l'ouvrage est l'œuvre d'un pionnier. Manuel de référence concernant les manuscrits de l'Avesta, il reflète aussi une trajectoire qui a mené l'auteur à la création de *ada.usal.es*, ce site internet qui, devenu indispensable, est aujourd'hui fréquenté par tous les spécialistes. Nous y trouvons non seulement une histoire des manuscrits de l'Avesta et de leurs scribes, mais aussi une histoire de l'usage qu'en firent les spécialistes européens et une évaluation critique minutieuse des éditions qu'ils produisirent ou des travaux qu'ils ont menés jusqu'ici en vue d'éditer les textes avestiques. Il s'agit donc aussi d'un énorme et remarquable travail d'historiographie, mais le but poursuivi est de répondre aux questions de savoir, dans le cas du récitatif de la liturgie longue, ce que nous devons éditer et comment nous pouvons le faire.

Il convient d'avertir le lecteur du sens du signe « x » employé surtout dans des notes de bas de page, mais parfois aussi dans le texte : « pour, au lieu de ».

0. L'avant-propos situe l'ouvrage dans l'histoire des études avestiques et dans le parcours de l'auteur. Nous y apprenons que les manuscrits n'étaient pas aussi difficiles à trouver qu'on le pensait, que les nouvelles technologies ont permis de cinglantes avancées, que l'édition de K. F. Geldner n'est pas tout à fait fiable et que ce grand philologue allemand commit l'erreur de prendre les manuscrits exégétiques pour base de départ dans son travail. Pour l'édition des textes avestiques arrivés entre nos mains, nous devons partir des manuscrits liturgiques. Nous devons éditer ce que nous avons : des collections liturgiques à géométrie variable, et nous devons les éditer en tant que telles, c'est-à-dire avec et selon les indications de la pratique rituelle. Celles-ci, fournies non seulement par le Nērangestān mais aussi par certains manuscrits eux-mêmes, pour donner un contexte, permettent de mieux comprendre les passages ou leur opportunité. En effet, ce que nous avons n'est pas le grand Avesta. Il s'agit de collections liturgiques qui durent exister parallèlement à ce dernier dès le début de l'époque sassanide et qui n'en constituent donc pas à proprement parler une collection de fragments.

La table des matières et la bibliographie figurent au terme de l'Avant-propos.

1. Intitulé « Parcours historico-critique des éditions », le premier chapitre de l'ouvrage est une analyse historiographique approfondie et fort technique. L'auteur corrige notamment les idées que le travail de K. F. Geldner serait définitif ou que l'Iran serait plus pauvre que l'Inde en manuscrits

1. Alberto Cantera, *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne : pensées et travaux préliminaires* (Studia Iranica. Cahier 51), Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris (diffusion : Peeters Press, Leuven), 2014, 429 pp. - ISSN 0993-8699 — ISBN 978-2-910640-37-8.

2. Nous trouvons par exemple sur la seule et même page 109 Ardešīr, Erdešīr et Irdešīr pour le nom d'un seul et même copiste.

avestiques. Non seulement, c'est clairement le contraire, mais, de surcroît, la transmission iranienne est nettement plus soigneuse que l'indienne.

L'auteur met également en doute les théories de K. Hoffmann concernant l'archétype sassanide ou les hyparchétypes. Il rappelle que le savant allemand avait trouvé une faute de transmission commune à tous les manuscrits du Yasna. Le fait est bien connu. Il s'agit d'une erreur de copie rencontrée dans le Y 12.3 : au lieu de **zīienīm*, le scribe, pratiquant l'univerbation avec la postposition *ā* précédant ce mot, avait commencé d'écrire *āzīiā* (ou *āzīiā*), puis continué avec *īienīm* après avoir biffé *iā*. Dans les manuscrits, nous trouvons *āzīiāīienīm* (*āzīiā.īienīm*, *āzīiā.yēnīm*, *āzīiāīienīm*, etc.) du fait qu'un scribe ne vit pas que les signes *iā* avaient été biffés. Cette seule faute commune à tous les manuscrits démontrait que tous les manuscrits liturgiques du Yasna, du Vīsp-rat, du Vīdāēuu-dat ou du Vīštāsp Yašt ainsi que les exégétiques du Yasna dérivent tous du même original. Ceci n'est pas tout à fait exact : le scribe du manuscrit dont tous dérivent, par erreur, avait biffé *iie* au lieu de *iā*, comme le fit encore, à la fin du XIXe siècle, le scribe de ML15285 (*āzīiāīienīm*), si bien que certains manuscrits donnent *āzīiānīm* (J2.K5, la leçon que K. F. Geldner a retenue), *āzīiā.nīm* (K6) ou *ājīiā.nīm* (B3)³. En réalité, les manuscrits ne sont jamais de simples copies faites à partir d'un plus ancien puisque, de l'aveu même des scribes dans les colophons, la connaissance orale du texte et la consultation de maîtres intervenaient tout aussi bien dans la confection des manuscrits.

Dans cette revue des pratiques éditoriales, l'auteur souligne l'erreur que K. F. Geldner commit de prendre les manuscrits exégétiques comme point de départ. Son édition du Vīsp-rat pourrait donner l'impression d'un texte originellement indépendant, et celle du Vīdāēuu-dāt donne l'illusion que nous sommes en présence de l'un des nasks du grand Avesta. En réalité, le Vīsp-rat est la recension longue du Yasna. Pour le dire autrement, la recension brève, appelée communément Yasna, est une forme abrégée du Vīsp-rat. Quant au Vīdāēuu-dāt que K. F. Geldner édite, c'est la collection, certes en principe parallèle au nask du même nom, des passages qui doivent être intercalés dans la recension longue du Yasna pour une cérémonie portant ce même nom de Vīdāēuu-dāt.

Le grand apport d'Alberto Cantera est de démontrer la nécessité que nous éditions les textes comme ils sont, en tant que récitatifs mouvants des cérémonies, sans décomposer ces dernières, et que nous le fassions avec les instructions rituelles pehlevies ou goujateries qui en précisent les contextes.

2. Le deuxième chapitre présente les manuscrits de la liturgie longue. L'Avestan Digital Archive en a déjà numérisé plus d'une centaine alors que K. F. Geldner en avait consulté moins de cent pour son édition. Alberto Cantera a fait voler en éclats le présupposé que personne ne serait capable de réunir autant de manuscrits de la liturgie longue que K. F. Geldner. Certes, l'auteur et son équipe n'ont pu localiser 22 manuscrits de ceux que le grand philologue allemand put consulter, mais aucun de ceux-ci ne semblent vraiment importants ou irremplaçables, d'autant que de nombreux nouveaux manuscrits ont été découverts tant en Iran qu'en Inde.

La distinction est parfois bien difficile à opérer entre les manuscrits iraniens et indiens, mais, pour l'époque la plus ancienne, nous ne disposons que de manuscrits copiés en Inde. Les recherches de l'auteur et de son équipe nous ont permis de connaître de nombreux manuscrits liturgiques indiens et iraniens inconnus de K. F. Geldner avec lesquels se trouvera corrigée la faible représentation des iraniens dans l'édition des textes de la liturgie longue. L'auteur dément l'idée que peu de manuscrits pourraient être

3. Je suis d'avis que la leçon *āzīiā.īienīm* est la meilleure : il s'agit de l'indication diascévastique que la forme appartient au même thème *zīiāni-* (= védique *jyāni-*) que celle de datif *zīiānaiiāēcā* « et du pillage » présente dans le paragraphe antérieur (Y 12.2). En écrivant *zīiā* avant de plier le mot aux exigences de l'infection palatale, le diascévaste voulut montrer clairement que le mot dérivait de la racine *zīiā* (= védique *JYĀ*). Par la suite se produisirent l'univerbation de **zīiā.īienīm* avec la postposition *ā* qui précédait et l'altération de **iā* en **iā* (S1 en arrive même à donner *āzīiāuiiēnīm*).

découverts en Iran. De surcroît, certains des nouveaux découverts en Iran sont parmi les plus vénérables. Les acteurs principaux de ces découvertes sont Katayoun Mazdāpour et Alberto Cantera lui-même.

L'auteur souligne l'importance de la famille de Marzbān Frēdōn, originaire du Xorāsān, dans la production de manuscrits avestiques à l'époque séfévide (XVI^e et XVII^e s.). L'arc Xorāsān-Sīstān-Kermān-Yazd-Fārs d'où proviennent les manuscrits de l'époque séfévide est aussi la région la plus proche de l'Inde, celle où s'était amorcée l'éphémère renaissance zoroastrienne des IX^e et X^e siècles et où, de nos jours, survivent les dernières communautés zoroastriennes d'Iran. De surcroît, il est clair que les producteurs des manuscrits avestiques sont aussi ceux qui copièrent les livres pehlevi et que les manuscrits de l'époque séfévide sont souvent sinon toujours à la source la tradition manuscrite indienne. L'exiguïté de la tradition ainsi est-elle évidente, et l'auteur le confirme en remontant dans le passé préséfévide des manuscrits liturgiques du Vīdāēuu-dāt qui s'avèrent dériver tous d'un même original du XVI^e siècle. L'auteur parvient à remonter plus haut dans le temps avec les colophons du Dēnkard et des manuscrits liturgiques du Vīštāsp Yašt : jusqu'au début du XIV^e siècle.

Si, quant à eux, les manuscrits liturgiques iraniens du Yasna ne sont pas aussi anciens que les indiens, l'un des plus anciens de ces derniers s'avère pourtant avoir été copié ou influencé par un manuscrit iranien. Par ailleurs, l'auteur démontre que certains Yasna liturgiques iraniens dérivent de manuscrits liturgiques du Vīsp-rat et, de ce fait, doivent avoir des relations avec des Vīdāēuu-dāt et des Vīštāsp Yašt. Le Yasna étant une recension brève du Vīsp-rat et ce dernier faisant l'épine dorsale des liturgies du Vīdāēuu-dāt et du Vīštāsp Yašt, cela me semble assez naturel.

Importantes pour la description de l'évolution des manuscrits indiens comparée à celle des iraniens, les recherches sur la valeur originelle et les usages des signes viennent compléter celles concernant les orthographes.

Comme cela pourra entraîner des confusions, nous pouvons regretter que l'auteur chamboule la convention de transcription des signes 𐬨 et 𐬩 même si c'est avec de bonnes raisons : ẏ et y au lieu de y et ẏ. Il est dommage aussi, dans le même ordre d'idées, que ā et η remplacent respectivement ā̇ et η̇.

Dans la transmission manuscrite, l'absence de l'Iran occidental ou nord-occidental, due à la disparition des communautés zoroastriennes, paraît irrémédiable. Par contre, l'obscurité des siècles se situant entre la renaissance zoroastrienne des siècles IX-X et la bienveillance séfévide des siècles XVI-XVII peut être éclaircie grâce aux recherches d'Alberto Cantera qui parvient à remonter jusqu'au début du XIII^e et retrace l'histoire des contacts entre prêtres indiens et iraniens. L'auteur s'intéresse alors à l'importance des voyages en Inde de Rōstām Mihrābān, à la fin du XIII^e siècle, et de Mihrābān Kayxōsrō, au cours du XIV^e siècle. Le second, à l'invitation d'un mécène, y amena et copia de nombreux manuscrits, mais il est peu vraisemblable que ce fût jamais pour en ramener en Iran ou qu'il existât en Inde une tradition distincte ou indépendante de l'iranienne. Par contre, il dut exister plusieurs traditions iraniennes puisque les nombreux Vīsp-rat liturgiques iraniens du XVII^e siècle n'ont aucun rapport avec celui de Rōstām. Tandis que les raisons du voyage de Rōstām restent inconnues, il est clair que les intérêts du mécène qui avait invité Mihrābān étaient éloignés de la pratique rituelle puisque son invité produisit surtout des manuscrits exégétiques.

L'auteur se penche aussi sur la date et l'origine des traductions sanscrites : les XIV^e et XV^e siècles, mais il s'agit d'une tradition différente de celle de Rōstām et Mihrābān, antérieure à la venue de ces prêtres iraniens en Inde. Il est d'ailleurs bien connu que le zand pehlevi arrivé entre nos mains diverge çà et là de la traduction sanscrite et que celle-ci est sans doute basée sur un zand pehlevi de meilleure qualité. Les

documents nés de l'habitude, certes fort ancienne⁴, de traduire ou de commenter les textes sans doute obéissaient-ils à une tradition mouvante ou imparfaitement fixée.

L'auteur termine le deuxième chapitre de son ouvrage avec l'histoire détaillée des relations entre les communautés zoroastriennes de l'Inde et de l'Iran consécutives aux venues de Rōstām ou Mihrābān et l'histoire du développement ultérieur de la tradition indienne avec la période des Rivāyats durant les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles ou des conséquences du schisme qui, vers le milieu du XVIIIe siècle, se produisit en Inde entre partisans et adversaires des modèles iraniens. L'interruption des contacts avec les zoroastriens d'Iran à la fin du XVIIIe siècle est due au déclin de ces derniers sous les Qajars ainsi qu'à l'émergence d'une élite pārsie composée majoritairement de ceux qui ne reconnaissaient plus l'autorité religieuse iranienne. Il ressort de cette histoire détaillée que la tradition manuscrite indienne fut pendant des siècles sous la coupe de l'iranienne et que, dès lors, son caractère est mixte tandis que l'iranienne restait plus conservatrice.

3. Le troisième chapitre traite de l'antiquité et du dynamisme de la liturgie longue. L'auteur qui, jusqu'ici, n'avait rien dit des époques antérieures au Xe siècle de notre ère, se penche d'abord sur les indices démontrant l'antiquité des cérémonies reflétées par la tradition manuscrite. Il ne s'agit plus de siècles plus ou moins obscurs, mais d'une longue protohistoire, une suite d'époques pour lesquelles les témoignages directs font défaut. Jean Kellens et Xavier Tremblay ont souligné le caractère présassanide de la liturgie longue, le premier en repérant, parmi les textes avestiques récents, la description de cérémonies sacrificielles rappelant clairement la liturgie longue des manuscrits avestiques, le second en mettant en lumière de nombreux parallélismes précis entre l'Agniṣtoma védique et la liturgie longue avestique. Alberto Cantera fait très judicieusement remarquer que James Darmesteter, il y a plus d'un siècle, avait déjà donné d'incontestables arguments allant dans ce sens. Parmi ceux-ci figure la présence dans les manuscrits d'indications rituelles pehlevies ou goujeraties parallèles à celles que nous pouvons trouver dans le Nērangestān, un traité de rituel rédigé fondamentalement en avestique. Ceci nous montre que le récitatif de la liturgie longue et le rituel qui en forme le contexte remontent à une époque où l'avestique récent était encore une langue en usage.

Les parallélismes vont plus loin que James Darmesteter le pensait, et l'auteur qui donne des exemples saisissants de coïncidence entre les indications des manuscrits liturgiques, celles présentes dans le Nērangestān et celles ressortant de passages descriptifs repérés dans divers livres pehlevis souligne que les manuscrits liturgiques appartiennent à un genre littéraire qui plonge ses racines dans une littérature métrarituelle en langue avestique qui, ensuite, à partir de l'époque sassanide, connut d'importants développements en langue pehlevie. Parmi ces instructions rituelles, l'auteur en repère même concernant des faits de rituel tombés en désuétude ou des cérémonies disparues et pratiquement oubliées.

Je trouve intéressant que ces indications rituelles concernent souvent la question de savoir quel est le passage vieil-avestique qu'il convient de réciter à tel ou tel instant de la cérémonie. Les exemples que l'auteur nous produit me font penser qu'une recherche concernant la raison du choix de ces passages devrait être entreprise de façon systématique. En effet, le mot *padāiš* « avec les pas » de Y 50.8 justifie que le *zaotar* dise le passage en faisant un premier pas ; le mot *uxšiiā* « je grandis » du Y 33.10 évoque le matin, les mots *raocā barəzištəm* « lumières, le plus haut » du Y 36.6, la présence du Soleil ou zénith et le syntagme *uruuāēsē jasō* « tu vas au point de retour » du Y 43.6, l'après-midi, or le premier de ces trois passages ne doit précisément être récité que si la cérémonie est célébrée le matin, le second, que si c'est à

4. Voir l'exemple du zand de *frataire* dans H 2.14 que j'ai analysé dans *Corps et âmes du mazdéen*, Paris, 2012, 232-243 et qui permet de remonter à l'époque achéménide.

midi et le troisième, que si c'est l'après-midi. Ceci rappelle les cérémonies védiques où il est parfois aussi fait feu de tout bois : la simple présence d'un mot dans une strophe en justifie l'emploi.

L'auteur compare, de façon détaillée et d'un point de vue très technique, la liturgie longue telle que les manuscrits la reflètent avec la description qu'en donne le Nērangestān pehlevi, puis avec celle qu'en donne le Nērangestān avestique.

Il est ainsi touché à la préhistoire de la tradition manuscrite, mais, pour ce qui est de la transmission des récitatifs de la liturgie longue, qu'elle fût écrite ou orale, il est toujours et forcément question de quelqu'un quelque part. Je me permets ici une digression : ce dernier paramètre qui est celui du lieu est aussi celui de l'école ou de la lignée. Le Yasna arrivé entre nos mains, consubstantiel du calendrier avestique, ne peut en aucune façon venir du cœur de la Perside achéménide puisque le calendrier de Darius le Grand est tout autre alors même que sa nature religieuse ne fait aucun doute. En plus des patrons des mois du calendrier de Darius, les archives persépolitaines ont révélé l'existence de plusieurs divinités zoroastriennes inconnues des textes avestiques arrivés jusqu'à nous. Néanmoins, il n'est pas exclu que le récitatif de la liturgie longue présent dans les manuscrits remonte à l'époque achéménide pour autant que sa source soit à localiser ailleurs qu'en pays perse. Avec l'extension de l'Empire achéménide, nous avons l'embarras du choix. L'imagination fera le reste.

Le mépris grec pour la culture iranienne prévalut durant de nombreux siècles si bien que le monde zoroastrien dut avoir bien du mal à survivre entre, d'un côté, une Mésopotamie ouverte à de multiples influences religieuses et, de l'autre, les abords d'un Orient où le bouddhisme devenait florissant. Il est extraordinaire que le zoroastrisme pût surmonter tant de contrariétés et dût attendre le jour où les Parthes cessèrent d'être des philhellènes pour reprendre haleine. Les Sassanides héritèrent d'un sursaut favorable à la culture iranienne qui aurait marqué le règne de certains des derniers Arsacides avant de succomber, certes de façon éphémère, aux appels de Mani ou de Mazdak. Le zoroastrisme sassanide qui pourtant put surmonter ces nouvelles épreuves était déjà le survivant d'un autre âge. L'Avesta ou le récitatif de la liturgie longue de leur époque ne peuvent que difficilement en être sortis indemnes. Et, à la lecture des textes des inscriptions qu'il fit graver, il m'est assez clair que l'Avesta de Kirdīr ou sa liturgie longue devaient se différencier de ce que nous connaissons. Il me paraît impossible d'établir un lien génétique ou scolaire entre le zoroastrisme de Kirdīr et celui des frères Gušnjamān : ni leurs Avesta ni leurs récitatifs ne pouvaient coïncider parfaitement, ni de toute façon leurs traditions se raccrocher au même rameau.

Comme beaucoup, je partage l'idée de Darmesteter que le Yasna est un conglomerat de textes. Alberto Cantera ne nie pas cette évidence, mais, pour lui, l'artifice de la composition remonterait bien plus haut qu'on ne l'a pensé. Les instructions rituelles données en langue avestique dans le Nērangestān concernant la liturgie longue n'impliquent pas qu'il ait été recouru toujours aux mêmes conglomerats pour la confection des récitatifs, mais bien aux mêmes grandes structures générales et aux grandes articulations liées aux parties du jour ou du mois. Je soulignerais que ni le Bayān Yašt ni aucun des grands textes de type yašt (Ābān, Sraōš, Haōm) présents dans le Yasna ne peut être repérés clairement parmi les instructions métrarituelles qui ressortent de la comparaison du Nērangestān avec les indications que nous livrent les manuscrits de la liturgie longue ou des passages des livres pehlevis. L'antiquité de la cérémonie longue n'est pas pour autant à mettre en doute. C'est la présence de certains de ses détails tels que le Bayān Yašt qui peuvent choquer une certaine logique. Que fait donc là ce commentaire de l'Ahuna Vairiia ? Et je suis convaincu que cette antiquité est régionale : l'emploi de la langue avestique pour les instructions rituelles ou pour la liturgie elle-même suggère certes une date antérieure à celle de la grande inscription que Darius le Grand fit graver sur le rocher de Bīsotūn, mais le contenu de cette inscription qui fait usage d'un calendrier religieux distinct s'oppose à ce que la liturgie longue que nous connaissons par les manuscrits soit héritière de celle que ce grand roi achéménide connut. Le calendrier avestique et la

diascévase des textes vieil-avestiques sont intimement liés de façon congénitale à l'élaboration de la liturgie longue que nous connaissons.

L'auteur a pu repérer dans les indications des manuscrits de la liturgie longue comme dans le Nērangestān ou dans d'autres livres pehlevi l'existence de plusieurs cérémonies qui étaient inconnues jusqu'ici. Il fait état de la sorte d'une diminution perceptible de la variété rituelle. Les variations textuelles sont nécessairement anciennes, mais toutes celles que l'auteur recense, à nouveau, ne concernent que les articulations du temps.

L'auteur qui jongle avec les intercalations des différentes cérémonies et en découvre d'inédites, rappelle fort à propos que, très probablement, le syntagme *darəγō.yašti*-⁵ °ca *hqm.paršti*- °ca de H 2.14 = Vyt 8.8 est une façon de nommer en langue avestique le procédé des intercalations, mais je reste très sceptique devant ses affirmations que l'on n'a pas intercalé de textes qui avaient une existence indépendante de la liturgie ou que de tels textes ont plutôt précisément été composés pour être récités dans la liturgie. Cependant, je pense que le système des intercalations peut se trouver à l'origine d'intercalations qui n'apparaissent plus comme telles. Cette idée permettrait de mieux justifier la présence de certains Yašt à l'intérieur du Yasna.

Concernant l'Ahuna Vairiia dont l'auteur signale l'isolement en tête du corpus vieil-avestique, je voudrais ici souligner une divergence entre la liturgie longue et le grand Avesta. Le neuvième livre du Dēnkard, dans sa description de trois des livres gāthiques du grand Avesta, ne donne pas le titre de hāiti aux quatre premiers chapitres de ces livres et les intitule respectivement Ahunō Vairiō, Ašəm Vohū, Yeḡhē.hāta et Yānīmanō tandis que les manuscrits de la liturgie longue rassemble les trois premiers textes dans la hāiti 27 et donne le titre d'Ahiiāsa Hāitiš à la hāiti 28 sans en détacher les phrases du Y 28.0.

Autre remarque : l'Ahuna Vairiia a été séparé de l'Ahunauuaitī Gāθā en fonction de critères de choix qui s'avèrent être identiques à ceux qui permirent d'isoler la Gāyatrī Sāvitrī du Véda. La strophe vieil-avestique et la védique devaient présenter notamment les caractéristiques suivantes :

- ne comprendre que trois vers ;
- contenir une forme de l'adjectif verbal d'obligation du verbe « choisir » ;
- contenir l'idée de propulser la pensée.

Les raisons de ce choix remontent à l'époque proto-indo-iranienne, mais, à l'évidence, la Gāyatrī Sāvitrī n'est pas l'Ahuna Vairiia. Les principes et structures ainsi sont-ils parfois plus anciens que les textes affectés. Ce serait un coup de chance extraordinaire que la strophe devant répondre à de tels critères figurât originellement en tête de la première Gāθā. Par ailleurs, divers arguments existent qui mettent en doute l'authenticité de cette place primitive de l'Ahuna Vairiia à l'ouverture de l'Ahunauuaitī Gāθā. Pour moi, cette place est artificielle, due à la confection du récitatif de la liturgie longue. Si la diascévase des textes vieil-avestiques telle que nous la trouvons dans les manuscrits de la liturgie longue est indissociable de l'arrangement de cette liturgie et du calendrier avestique, nous pouvons affirmer que Darius ne disposait pas du même récitatif ou que l'arrangement du récitatif existant à Persépolis sous son règne était autre. Il n'est même pas certain que la strophe devant faire le germe de son Avesta fût chez lui nécessairement l'Ahuna Vairiia même si Xerxès, dans la fameuse inscription dite « des Daiva », pourrait bien parler d'un « brazman » contenant les mots « ṛtāt haca » et faisant ainsi référence à une strophe similaire à l'Ahuna Vairiia. En outre, l'ordre dans lequel les Gāθā étaient récitées pouvait parfaitement différer à l'origine de celui que nous connaissons. Alberto Cantera a découvert dans le Nērangestān un cas où la Spəntāmainiiu précédait l'Uštāuuaitī. Ceci montre que, primitivement, la succession des pièces du corpus

5. Ou *darəγō.īšti* - ?

vieil-avestique était mouvante. Si Darius connut les Gāθā, ce fut peut-être dans un ordre tout à fait différent.

L’auteur poursuit avec une description des principes régissant les cérémonies connues et, autant que faire se peut, avec l’évocation des cérémonies disparues ou obsolètes pour lesquelles des instructions ont survécu çà ou là, en accordant une attention spéciale et justifiée au très vénérable manuscrit K7b. Alberto Cantera est devenu le spécialiste incontestable des variantes du rituel ou de la liturgie avestique.

La dispute entre Qadimis et Iranis s’avère avoir été une aubaine pour cet historien du zoroastrisme qu’est devenu l’auteur en ce qu’elle a permis la conservation de divergences utiles à notre connaissance des mécanismes de l’évolution des textes dans le récitatif de la liturgie longue, mais il y avait eu déjà des évolutions importantes auparavant comme nous pouvons le constater en comparant les instructions présentes dans le Nērangestān avec celles que contiennent les plus vieux manuscrits. Les divergences de détail sont assez abondantes. Il y a notamment celle qui concerne le collège sacerdotal et sa chorégraphie. L’auteur s’intéresse alors tout naturellement aux offrandes animales existant au cours de la liturgie longue puisqu’elles ne figurent que dans le Nērangestān et sont absentes tant de la pratique moderne que des indications figurant dans les manuscrits liturgiques. Ici aurait pu être évoqué ou signalé que, parallèle à divers textes pehlevi et védiques, le Haōm Staōt avestique donne une répartition des parts de la victime animale dépecée entre les dieux.

La substitution du Haōm Staōt par le Veh Yašt que l’auteur signale à la page 257 me paraît très instructive. Elle est présente dans une variante du Yasna décrite dans le Nērangestān. La liturgie longue ainsi pouvait-elle accueillir d’autres textes que ceux que nous y voyons habituellement inclus. Les divers textes de la littérature religieuse pouvaient trouver une place à l’intérieur du cursus rituel en fonction des circonstances ou des buts poursuivis par la célébration. La remarque que l’auteur fait au bas de la page 258 ainsi doit-elle être soulignée : cette variante de la cérémonie nous montre un contexte possible pour l’emploi liturgique des Yašt.

Les différences rituelles et liturgiques existant entre Qadimis et Iranis retiennent ensuite l’attention de l’auteur pour des considérations extrêmement techniques. Vers la fin du chapitre, l’auteur égrène de nombreuses remarques importantes. Je n’en donne ici qu’une sélection :

- la liturgie longue n’est pas une construction artificielle datant d’une époque post-avestique ;
- elle est antérieure à la production de la littérature métarituelle en langue avestique ;
- elle s’adapte aux conditions et aux buts de la performance ;
- la variété rituelle attestée dans le Nērangestān est plus grande que celle des manuscrits de la liturgie longue ;
- il serait opportun que l’édition critique de la liturgie longue indiquât les variations que nous connaissons à partir d’autres sources que les manuscrits liturgiques (Nērangestān, livres pehlevi) ;
- l’éditeur de la liturgie longue devra définir le cadre géographique et chronologique qu’il choisit pour son édition.

4. Avec le quatrième chapitre, l’auteur aborde les changements et la continuité de la forme linguistique du récitatif avestique. Il fait tout d’abord remarquer que nous ne connaissons que deux types de récitation des textes de la liturgie longue, le type sogdien grâce à cet ašəm vohū manuscrit de Dunhuang au Xe siècle de notre ère et le type standard, encore en vigueur de nos jours, à Yazd comme à Navsārī, reflété par les manuscrits iraniens et indiens. Nous ignorons tout des prononciations qui devaient exister ailleurs au Xe siècle ou avant. À mes yeux, nous ne pouvons être sûrs que la prononciation standard reproduise ou dérive de celle que le clergé sassanide inventeur de l’alphabet avestique aurait sanctionnée comme étant la bonne.

L'auteur, qui reste prudent, trouve dans les dialectes en usage dans les régions de production des manuscrits la cause de certains traits de prononciation reflétés par les manuscrits et enregistrés par Šahmardān en 1388 ou par Jackson en 1903. Il y a notamment l'exemple de *ū* qui, dans les manuscrits iraniens, devient *ī* à l'instar de ce que le mot *dāri* pour « cheveux » *mīd* montre en face du persan *mūy*.

L'auteur souligne aussi l'influence que le texte récité exerce sur les manuscrits. En Inde, l'influence du goujerati peut tout aussi bien être détectée. Les récitations modernes indiennes ne se différencient pourtant guère profondément des iraniennes même si une instabilité plus grande s'y détecte. Cette instabilité est aussi celle des manuscrits. La mémoire que le scribe possède du texte pèse sur son travail de copie faite à partir de l'écrit. L'analyse qu'en donne l'auteur permet de mieux comprendre les variations manuscrites : souvent, au lieu de fautes, ce sont des variations dans la prononciation du texte du récitatif de la liturgie longue ou dans la valeur que le scribe attribue aux caractères. L'exemple extrême est donné d'un copiste reproduisant par erreur deux fois une même phrase à partir d'un seul et même manuscrit sans être capable de le faire les deux fois de façon identique.

L'auteur recourt souvent à l'outil très objectif des indices de coïncidence entre manuscrits. Cet indice est souvent moindre entre des manuscrits indiens de la liturgie longue tandis que les manuscrits iraniens, à la lumière de ces indices, forment un groupe plus cohérent. Les textes récités le plus souvent et mieux connus de ce fait, logiquement les plus exposés à l'influence de la mémoire ou de la récitation, sont évidemment ceux qui montrent le degré de variation le plus élevé. Les variations des indices de coïncidence permettent à l'auteur de démontrer le caractère éminemment phonétique des variantes des manuscrits avestiques. L'analyse de nombreuses variations ou confusions comme des diphtongues *aō* et *ōi* amène l'auteur à réfuter, par exemple, la thèse de Johanna Narten concernant le génitif *rašnōiš* de *rašnu-*.

À l'occasion de la variation entre *pa* et *f* dont il est question à la page 304, le lecteur et l'auteur voudront bien me permettre de rappeler, même si elle est excessive et concerne un passage des liturgies brèves, la correction **pairiš.haēkəm vā *pairiš.hiṇcaiṇti* que j'ai proposée⁶ du Yt 14.54 où K. F. Geldner édite *frašaēkəm vā frašicaiṇti* sur base des manuscrits.

L'auteur s'attache plus loin à rechercher les quelques variations les plus anciennes, à définir les rapports existant entre prononciation et orthographe, précisant même la valeur de certains signes dans la devanāgarī zoroastrienne, et donne un exemple de faute manuscrite dont la praxis rituelle a aidé la diffusion. Il fait encore remarquer que certains manuscrits semblent bien être des copies faites à partir de la seule récitation liturgique que le prêtre exécutait sans l'aide d'aucun texte écrit.

La critique des idées de Karl Hoffmann est sans doute l'une des grandes avancées du travail d'Alberto Cantera. Le philologue allemand a introduit dans l'histoire de la transmission une série de jalons décisifs (l'archétype sassanide, les hyparchétypes). L'auteur démontre que, malheureusement, la plupart de ces jalons sont illusoires. Quant à l'alphabet avestique, il détermine la valeur de plusieurs lettres « mortes » et amendent ou complètent les séries de signes répertoriés par Karl Hoffmann. Parmi les conclusions de tels examens, je relève l'importance de celle que les manuscrits, au moins partiellement, permettent de reconstruire l'histoire de l'écriture avestique, mais qu'ils ne rendent pas possible la reconstruction exacte de l'alphabet avestique original.

L'examen de la distribution de diverses variations comme celle des finales *°ōiium* / *°ōim* / etc. dans les manuscrits de la liturgie longue permet à l'auteur de préciser certaines lois orthographiques et de montrer que *daēum* est une exception. La confrontation des traditions textuelles indienne et iranienne permet à l'auteur de mettre en lumière de rares divergences bien significatives, mais l'idée que *āscā* au Y 30.3 qui

6. *L'Aphrodite iranienne*, Paris, 2006, p. 32.

serait fautif pour **aiiāscā*, une leçon dont témoigneraient les manuscrits indiens qui montrent par exemple *yāscā*, me paraît incertaine.

L'auteur épingle encore certaines variations qui ne s'expliquent pas dans le cadre d'une divergence entre manuscrits indiens et iraniens. Parmi les variations complexes, il y a celle de *paouruiia-* sur laquelle Jean Kellens s'était penché en semant le doute sur certaines thèses hoffmanniennes. Alberto Cantera ainsi prolonge-t-il ou développe-t-il certaines idées du philologue sérésien.

Là où le Y 65.1 donne *āpām*, la graphie *him* de l'Ābān Yašt 5.1 ou de l'Ābān Niyāyišn 4.2 qui⁷, en réalité, est plutôt à lire *'pym* est un exemple qui pourrait être ajouté à ceux de la p. 360 où l'auteur parle de l'emploi des signes de l'écriture pehlevie pour des mots avestiques qui sont bien connus et dont la prononciation incorrecte reste impossible.

5. Le dernier chapitre, intitulé «Vers une nouvelle édition de la liturgie longue», ne remplit que quatre pages : c'est la conclusion d'un ouvrage qui d'ores et déjà fait date dans les études avestiques. Voici un florilège des affirmations qui s'y trouvent et dont la portée ou l'importance sont incontestables :

— nous devons admettre que le texte auquel nous avons accès à travers les manuscrits n'est pas le texte sassanide ;

— l'éditeur devra choisir une période historique dont nous avons des témoignages directs par les manuscrits et éditer le récitatif de la liturgie longue sous la forme qu'il avait à ce moment-là ;

— la reconstruction linguistique nous permet de fort nous éloigner des manuscrits, mais le problème fondamental est l'incohérence chronologique que pourra présenter le texte produit de la sorte. Par contre, la proximité de la récitation, dont témoignent les manuscrits, nous assure de la cohérence chronologique, mais la cohérence interne du texte en sera diminuée ;

— la version la plus ancienne qu'il nous soit possible de reconstruire de la liturgie est celle qui était célébrée dans le Fārs ou le Sīstān entre les XIII^e et XVII^e siècles.

6. L'ouvrage se referme avec 14 planches photographiques de pages de manuscrits permettant d'illustrer le propos et avec une suite d'annexes donnant tantôt des exemples des éditions passées, tantôt des exemples de ce qu'il faudrait faire ou encore des exemples de comparaison entre le Nērangestān et les manuscrits liturgiques. Parmi ces annexes, relevons aussi de véritables outils pratiques tels que des tableaux raisonnés ou des listes des manuscrits de la liturgie longue.

Les index ne sont guère généreux. J'aurais aimé un index dans lequel, par exemple, serait signalé qu'un emploi du mot *ratu-* est évoqué à la page 249.

7. Contrairement à ce que j'avais écrit dans *Syntaxe des langues indo-iraniennes anciennes* (Aula Orientalis-Supplementa, 6), Sabadell, 1997, 156 sqq.