

RECENSIONES

Jean KELLENS et Céline REDARD, *Introduction à l'Avesta. Le récitatif liturgique sacré des zoroastriens*, Collège de France / Les Belles Lettres, Paris, 2021, 206 p., 9782251452128.

Dès le titre, il est précisé de quel *Avesta* il est question : il ne sera pas traité de cet ensemble de 21 livres dont le *Dēnkard* se fait l'écho. Les auteurs, avec cette *Introduction* qui est un véritable manuel, se penchent sur l'Avesta dont nous disposons, celui qui, certes tout en partageant certains de ses textes avec le grand Avesta mythique ou disparu fait de 21 livres, constitue bien plutôt la collection des textes utilisés lors des cérémonies du culte : *le récitatif liturgique sacré des zoroastriens*.

L'ouvrage a deux auteurs en ce sens que les chapitres 1, 2 et 5 ont été rédigés par Jean KELLENS tandis que Céline REDARD, avec autant d'excellence, s'est chargée de la rédaction des chapitres 3 et 4. KELLENS, avec la netteté qui lui est connue, résume et synthétise le contenu de plusieurs de ses publications concernant l'historiographie, l'histoire et le contenu des textes avestiques. REDARD, pour sa part, nous livre une première : aucune présentation générale du matériel manuscrit sur lequel se fondent les éditions de l'Avesta n'avait été entreprise jusqu'ici. Cette présentation, admirable par sa documentation, est pratique et concrète. Le chapitre suivant donne du texte de l'Avesta une présentation axée sur les rites dont il est la composante verbale, ce qui est aussi une première puisque, précédemment, nous abordions les textes en cherchant plutôt à savoir ce qu'ils apportent sémantiquement à notre connaissance des conceptions zoroastriennes anciennes. Néanmoins, il est à regretter que la langue française en soit parfois déficiente. Avec de tels chapitres, REDARD complète, d'un point de vue pratique, l'ouvrage fondamental d'Alberto CANTERA, *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne : pensées et travaux préliminaires*.

Je ne partage pas l'idée des auteurs que les parties de l'Avesta possède des titres proprement pehlevi. Pour moi, le pehlevi reproduit généralement l'avestique si bien que, par exemple, nous devons écrire *Vīdaēuu-dāt* au lieu de *Vidēvdād* à l'instant d'interpréter la translittération *yvdt|ŠDYAdʾt* si nous voulons renoncer à *Jud-dēv-dād*.

Les deux premiers chapitres, *Formation de la philologie avestique* (p. 15-24) et *La mise par écrit de l'Avesta* (p. 25-34), sont assez discrets. Les chapitres III et IV, illustrés de figures et photos, concernent respectivement *Le matériel manuscrit* (p. 36-63) et *Le texte transmis : l'Avesta* (p. 65-123). Ce dernier, de loin le plus fourni, offre une description assez détaillée des divers rituels en commençant par les différentes moutures connues de la liturgie longue, à savoir :

- le *Yasna* sans en oublier les préliminaires ;
- le *Vīsp-rat* qui est une version longue du *Yasna* ;
- le *Vīdaēuu-dāt* et le *Vīštāsp Yašt* qui consistent à augmenter le texte du *Vīsp-rat* en y intercalant les portions d'un autre texte. Contre les p. 83-5, je ne crois pas au caractère primaire de l'exégèse que les intercalations offriraient des *Staōta Yesñiia*.

Il est examiné en outre le témoignage d'autres cérémonies montrant de semblables intercalations ainsi que les variations textuelles que le *Yasna* présente en fonction des cérémonies envisagées, de la date de la célébration ou de la divinité honorée. Pour l'ancienneté des cérémonies, REDARD se réfère à la comparaison que Xavier TREMBLAY avait entreprise avec l'*Agniṣtoma* védique, mais il faut souligner que le fruit de cette comparaison est assez pauvre.

Après l'évocation des cas un peu particuliers du *Haḍaōxt Nask* et de la série des *Yašt*, l'auteure donne un aperçu des liturgies brèves et des fragments. Le chapitre est clôturé par une présentation

de textes non utilisés dans les rites, tels que l'*Ērbadestān* et le *Nērangestān*, des manuels qui furent composés à l'instigation des prêtres ; et par celle des divers fragments et citations avestiques qui purent être glanés dans les littératures pehlevie et persane.

Le cinquième et dernier chapitre, dû à Jean KELLENS, *Analyse interne des textes constitutifs de l'Avesta*, est le plus considérable (p. 125-173), car il est constitué de quatre parties concernant respectivement : les *Yašt*, le *Vīdaēui-dāt*, le *Yasna*, les textes vieil-avestiques. Le chapitre est clôturé avec un *Essai de chronologie* (169-173). Et chacune des quatre parties est agrémentée d'un appendice donnant des exemples de textes (135-141, 143-147, 151-156, 165-168). Je ne commente pas ici ces traductions pour lesquelles de grandes divergences existent forcément entre les spécialistes et qui, de toute façon, ne sont données qu'à titre indicatif, en vue d'illustrer le propos. La substance des quatre parties est surtout historiographique.

À propos des différents types de *Yašt*, tout en affirmant que le grand *Yašt* de Sraōša présent dans le *Yasna* (Y 57) est l'exemple du genre *yasna* intégral et le *Yašt* d'Anāhitā (Yt 5), celui d'un *dāta*, KELLENS, alors même que la plupart mêlent les deux genres, estime que cette alternance ne prouve pas le caractère disparate du texte. Je ne suis pas de cet avis. Les différentes phraséologies basées sur le verbe √*yaz*, celle en *yazamaide*, celle en *yazaēša* et celle en *yazaiianta*, pour moi, constituaient trois variantes d'un seul et même texte primitif. Elles se justifiaient en fonction de l'emploi du texte qui pouvait être liturgique, prescriptif ou mythologique, c'est-à-dire : étimologique. À mon avis, lors de la reconstitution du corpus en vue d'intercalations dans la liturgie longue, un collage de fragments relevant des différentes variantes a été opéré avec plus ou moins de bonheur.¹

Pour moi, il est tout à fait illusoire que le *Yašt* 17 raconte le rapport sexuel de Zaratuštra avec la déesse Aši ou que le *Vīdaēui-dāt* soit un texte bien structuré dont le déroulement reproduit celui de l'histoire cosmique. En effet, je ne crois pas non plus que tous les textes avestiques aient été composés dans une perspective rituelle. Les nombreuses irrégularités que nous pouvons détecter dans la composition des textes et les anomalies grammaticales parfois ahurissantes qui les entachent me paraissent dues, d'une part, à une diascévase remontant à une époque au moins aussi ancienne que celle de la grande inscription cunéiforme de Bīsotūn et, d'autre part, à l'ignorance des restaurateurs sassanides des textes et des rites. KELLENS ne signale pas que les *Gāthā* et le *Yasna Haptañhāiti* n'ont pas complètement échappé aux errances diascévastiques : nous pouvons y repérer tout aussi bien des anomalies de composition et des irrégularités grammaticales, certes en moindre mesure et de dates difficiles à préciser.

La chronologie proposée en conclusion de l'ouvrage n'est jamais, bien évidemment, qu'une proposition, une conjecture devant le manque de données exploitables. Remarquons à ce propos que le calendrier mazdéen de Darius I^{er} est distinct de celui de l'Avesta, mais, d'une part, tous deux doivent avoir cohabité comme le suggère l'existence du fameux calendrier cappadocien et, d'autre part, leur confrontation est probablement inopportune si le zoroastrisme de Darius I^{er} est en réalité un parazoroastrisme : nombre de divinités y ont un nom différent ou n'ont pas toujours le même sexe de part et d'autre.²

Il est dommage qu'aucune page n'ait été réservée aux questions orthographiques, l'allongement des voyelles finales dans une partie du corpus et le recours à deux orthographes, l'une étant majoritaire dans les textes vieil-avestiques et l'autre l'étant dans le reste du corpus.

Une vaste bibliographie analytique referme le manuel (p. 175-195), un choix calculé de références.

Quelques imprécisions et incohérences sont à relever dont voici quelques exemples :

1. Voir ÉRIC PIRART, *Les Adorables de Zoroastre. Textes avestiques traduits et présentés*, Max Milo, Paris, 2010.

2. Voir PIRART, dans *Journal Asiatique* 303, Paris, 2015, p. 47-58.

- p. 11-12, la notation *w* dans « Wirāz » contraste avec celle *v* dans « Vidēvdād » ;
- p. 21, le *θ* de « Zaraθuštra » contraste avec le digraphe *th* de « Gāthās » ;
- p. 13, *ch* manque dans la phrase « *c* est une affriquée sourde, comme *ch* dans l'espagnol *chico* » ;
- p. 14, il n'a pas été tenu compte de la démonstration que, contre HOFFMANN, le graphème *š* ne dérive pas uniquement du groupe ^o*rt*^o post-tonique ;
- plusieurs caractères tels que *m̄* ou *ñ*, éludés, ne sont pas employés dans le manuel ;
- p. 21, il est affirmé sans explication que, pour l'établissement de l'antiquité des textes, le nom de Phraortès ne constitue de *terminus* ni *ante quem* ni *post quem*. Quoiqu'il faille penser de ce témoignage, il est erroné de dire que les sources assyriennes attestent ce nom, que ce soit celui du père du fondateur de la dynastie mède ou celui de l'un des souverains mèdes. Suite à l'établissement de l'équation $f-r^a-va-r^a-t^a-i-š = x-š-θ-r^a-i-t^a$ sur base de l'inscription DBe qui concerne un rebelle mède de l'époque de Darius le Grand, le Φραόρτης d'Hérodote a été reconnu dans le *kaš-ta-ri-ti* des sources assyriennes. Cette déduction spéculative vaut ce qu'elle vaut, mais il convient de souligner que le Κραξάρης (*u-va-x-š-ta-ra-*) mentionné dans DBe n'est pas nécessairement celui qui détruisit Ninive. En effet, comme les sources assyriennes mentionnent deux *uk-sa-tar* / *ú-ak-sa-tar* successifs, le fondateur de la dynastie mède, comme Ctésias le confirme, se nommait probablement aussi Cyaxare, car le nom que lui donne Hérodote, Δηϊόκης, n'est jamais qu'un titre, **dahjuka-* « chef de nation », un titre certes connu également des sources assyriennes, mais apparemment à propos d'un autre personnage. Selon Hérodote, le père de ce premier Cyaxare portait un nom, Phraortès, qui allait être aussi celui du père du grand Cyaxare :³

Lignée royale mède	
Phraortès	père du fondateur de la lignée
Cyaxare I	= Déiocès, fondateur de la lignée
Phraortès	deuxième souverain
Cyaxare II	troisième souverain, destructeur de Ninive
Astyage	dernier souverain

Si Hérodote a raison, le nom zoroastrien de **fraur̥ti-* serait attesté dès la fin du VIII^e siècle avant l'ère commune. Ce serait là le plus vieux témoignage concernant l'existence du zoroastrisme ou de ses textes, mais il faut souligner que, dans les *Gāθā*, il n'est pas recouru à ce terme pour la désignation de l'engagement que l'orant prend d'offrir le sacrifice à Ahura Mazdā et de lutter contre les Daēuua en observant les recommandations de Zaraθuštra. Autre élément utile à la connaissance des premiers temps des textes avestiques et de l'antiquité de l'*Avesta*, il eût fallu rappeler que les inscriptions cunéiformes achéménides observent plusieurs normes diascévastiques identiques ;

— contrairement à l'affirmation p. 21 le donnant pour un trait peu spécifique, le *haōma* est bien présent une bonne dizaine de fois dans les *Gāθā*, mais il est vrai que ce n'est jamais sous son nom. C'est ce qui ressort d'analyses nouvelles encore sous presse.

En outre, j'ai plusieurs remarques à formuler concernant des points divers, mais laisserai de côté les traductions, inévitablement discutables, et leurs partis pris que je ne partage guère. Celles figurant dans les chapitres rédigés par REDARD sont généralement reprises à KELLENS. Aucune discussion ne les argumente.

3. Voir PIRART, dans *Aula Orientalis* 17-18, Sabadell, 1999-2000, p. 463-7.

Il faut se méfier de la constatation, exprimée p. 21, que Darius le Grand ne nomme ni l'Avesta ni Zaratoustra : comment savoir si le mot *brazman-* que son fils Xerxès emploie n'est pas le nom des textes auquel il était recouru pour rendre un culte à Ahura Mazda ? Clarisse HERRENSCHMIDT me paraît avoir correctement justifié l'absence du nom de Zaratoustra en disant que celui de Darius y en tenait lieu. De toute façon, remarquons-le, les inscriptions sassanides, notamment celles de Kirdīr, sont tout aussi muettes à ces propos.

Je ne puis retenir l'étymologie d'*abestāg* par le vieil-iranien **upastāyaka-* : elle devrait permettre un rapprochement avec *agniṣtoma-*, la désignation de la cérémonie védique à laquelle le *Yasna* a été comparé, mais il n'est tenu aucun compte ni du yod de certaines attestations d'*abestāg*, *ṣp̄(y)stʰk*, lequel est confirmé par Niriosaṅha qui donne *avistā*, ni de l'emploi que les livres pehleviens font de ce mot : *abestāg* n'y est jamais donné pour le titre ni d'un chapitre ni d'un livre ni d'un corpus de textes, mais y désigne toujours un texte original par opposition à sa traduction moyen-iranienne. L'absence sporadique du yod dans *ṣp̄(y)stʰk* s'explique aisément comme un fait d'haplographie puisque, devant *t*, le ductus du *s* coïncide avec celui d'un double yod. La bonne lecture ainsi doit-elle être même *abēstāg* ou *abīstāg*. Nous pourrions alors y reconnaître un composé dans lequel le premier terme serait *abē+* (*ṣp̄y(y)*) « sans », mais je n'ai aucune idée claire et précise concernant le second terme *+stāg*. La présence sporadique du yod dans *ṣp̄(y)stʰk* resterait injustifiable si nous adoptions un étymon tel que **upastāyaka-* auquel Jean KELLENS donne pourtant encore sa préférence. Céline REDARD, p. 65, a tout à fait raison de présenter les étymologies proposées du mot *avesta* comme de simples conjectures.

Il faut savoir que la pratique consistant à les traduire et à les commenter est mentionnée dans les textes avestiques eux-mêmes, avec les mots avestiques *ā.zaiṅti-*⁴ (> phl. *zand*) et *paiti.paršti-*, ce qui montre qu'elle est plus ancienne que la propre langue pehlevienne, mais cela nous pose un problème : dans quelle langue les textes de l'*Avesta* furent-ils donc traduits avant de l'être en pehlevi ?

Certes, le nom du *Yasna* comme désignation d'une partie du corpus édité n'est fourni par aucun manuscrit (p. 65), mais sa forme avestique est bel et bien attestée tant en pehlevi qu'en avestique (*yasna-* > *ysn* [*yasn*]) où il désigne une séquence liturgique tandis que *yašta-* > phl. *yšt* (*yašt*) est le nom du texte correspondant à cette séquence et *īšti-*, sa célébration. Alberto CANTERA a d'ailleurs repéré que les mots **darəyō.īštīmca* **hqm.parštīmca* (H 2.14.2c = Vyt 8.8.2c)⁵ se réfèrent à la liturgie longue, celle que nous connaissons sous le nom de *Vīsp-rat*, avec les intercalations d'un texte tel que le *Vīdaēuu-dāt*, reproduisant une série d'entretiens que le grand dieu avait accordés à Zaratoustra. À la p. 74, précisons que le *Vīsp-rat* est en réalité la version longue du *Yasna* ou le *Yasna*, la version abrégée du *Vīsp-rat*.

Je proteste une fois de plus concernant le sens du mot *ratu-* : il est déduit, p. 92-3, de celui du védique *ṛtú-* et réduit, de ce fait, à être une désignation des articulations ou des moments temporels alors que c'est bien plutôt le nom donné à chacun des éléments appartenant à un ensemble structuré. Les différents membres du personnel sacerdotal ainsi sont-ils des *ratu* tout comme les divers niveaux de pouvoir au sein d'un organigramme ou comme les mois et les saisons au sein de l'année. La cérémonie sacrificielle porte d'ailleurs le nom d'« agencement » (*aṣa-* = védique *ṛtá-*) précisément pour rassembler, de façon requise et ordonnée, les nombreux *ratu* que sont ses ingrédients, ses ustensiles, ses séquences, ses victimes, ses prêtres, etc.

Èric Víctor Pirart, IPOA, Universitat de Barcelona

4. C'est le substantif en *-ti-* tiré du thème de présent du kryādi *ā+√ xšnā*.

5. Le *zand* en est le suivant : *dgl ycšnyh V hmpvrskyh*.

Zsuzsanna Végh, „*Feste der Ewigkeit*“, *Untersuchungen zu den abydenischen Kulturen während des Alten und Mittleren Reiches*, ORA 43 (Tübingen, 2021), V-XIV, 1-497, ISBN: 978-3-16-159638-4.

Die hier zu besprechende Publikation bildet die überarbeitete Fassung der Doktorarbeit der Autorin, die 2016 an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht wurde. Das Ziel der Studie besteht aus der textbasierten Analyse der Osirisfestlichkeiten während des ägyptischen Alten und Mittleren Reiches. Der Inhalt des Werkes lässt sich folgendermaßen charakterisieren:

In 1 werden Formalia abgeklärt. Die Anfänge der Beschäftigung mit den abydenischen Osirisfesten des Mittleren Reiches reichen ins Jahr 1904 zurück (1). Im Mittleren Reich wurde ein Zivilkalender und ein dem Zivilkalender untergeordneter Mondkalender gebraucht (8). Die abydenischen Osirisfeste richteten sich nach dem Zivilkalender aus (8). Das „Fest“ wird als Bezeichnung einer längeren Zeitspanne verstanden, während das „Ritual“ als Handlung mit klarem Anfang und Ende definiert wird (11). Der Osirismythos in Abydos geht auf lokale Ursprünge zurück (12). Der Osirismythos ist in größerem Zusammenhang erst im 1. Jhdt. v. und n. Chr. schriftlich überliefert (12). Die längste pharaonische Wiedergabe kann in die 18. Dynastie datiert werden (12).

In 2 wird die Geschichte von Abydos im Alten Reich nachgezeichnet. Das königliche Interesse an den Provinztempeln hielt sich während des frühen Alten Reiches in Grenzen, während es ab der 5. Dyn. zunimmt (27). Die Festprozessionen setzten ab der 6. Dyn. ein (28). Die frühesten Belege für Osiris sind in der 5. Dyn. zu beobachten (28). Die Darstellung des Osiris als Mumie taucht erst in der 11. Dyn. auf (29). Der Ursprung des Osiriskultes scheint in Busiris zu liegen (29). Die Stadt Abydos diente in prä- und frühdynastischer Zeit als königliche Begräbnisstätte (34). Die königlichen Motivobjekte treten in Abydos ab der zweiten Hälfte der 5. Dyn. auf (42). Im Alten Reich wurde zunächst der Mittlere Friedhof als Nekropole genutzt, während der Nordfriedhof ca. ab Merenre/Pepi II. belegt wurde (54). Das erste sichere Indiz für das Toponym Abydos stammt aus der 4. Dyn. (55). Der erste Beleg für den abydenischen Tempel ist in der 5. Dynastie nachzuweisen (56). Der Hauptgott des Tempels in Abydos in den Inschriften des Alten Reiches wird durch Chontamenti repräsentiert (79). Die Beziehung zwischen Osiris und Abydos basiert vor der 6. Dyn. nur auf nichtabydenischen Quellen (108). Die abydenischen Stelen greifen am häufigsten auf die Ausdrücke „Osiris, Herr von Abydos“ und „Osiris-Chontamenti (Herr von Abydos)“ als Name des Osiris zurück (113). Der Gott Chontamenti wurde in der 11. Dyn. als eigenständiges Wesen verehrt (115). Die Einführung des Osiriskultes in den thinitischen Gau lässt sich der 5. Dyn. zuordnen (119). Im Alten Reich ist eine enge Beziehung zwischen Osiris und Schakalgottheiten festzustellen (142). Der Bau von Motiv-Kapellen fing in der Nördlichen Nekropole vielleicht in der 6. Dyn. an (152). Die abydenischen Feste gingen aus den Festen des Upuaut und der Prozession des Chontamenti hervor (157).

In 3 wird Abydos in der Ersten Zwischenzeit und der 11. Dyn. behandelt. Die frühesten sicheren Belege für die Erste und Große Prozession gehören in die 11. Dyn. (159). Die Erwähnung des Osiris-Chontamenti dauert auf den sicheren abydenischen Belegen der Ersten Zwischenzeit an (168). Die Neschemetbarke kommt spätestens ab der Ersten Zwischenzeit als Prozessionsbarke des Osiris vor (168). In der Zeit von Antef II./III. begegnet einer der frühesten Belege für die Große Prozession (168). In den Opferformeln ist nur ein Beleg für Osiris-Chontamenti zu erkennen (182). Die Abydos-Formel hat zwischen der 11. und 12. Dyn. eine Entwicklung durchgemacht (185). In der zweiten Hälfte der 11. Dyn. ist das „Tor des Haker“ auf der Stele Louvre C 15 dokumentiert (196). Die abydenischen Osirisfeierlichkeiten sind wohl in der Ersten Zwischenzeit entstanden (203).

In 4 wird Abydos in der 12. und 13. Dynastie thematisiert. Das königliche Interesse an Abydos stieg während der 13. Dynastie rapide an (203). In der ersten Zwischenzeit und dem Mittleren Reich wurde in Abydos offenbar ein gewisser Idi als Lokalheiliger verehrt (219). Das natürliche

Wadi zwischen dem Osiris-Chontamenti-Tempel und Umm el-Qaab wurde als Weg für die zentralen Prozessionen der jährlichen Osirisfeste gebraucht (220). Die längste Version der Abydos-Formel aus der 12. Dynastie setzt sich aus 21 Wünschen zusammen (262). Die „*wn-ḥr*“-Formel erscheint auf den Stelen ab der Zeit von Sesostri III. (274). Die Osirishymnen auf den Stelen der 12. Dyn. besitzen einen lokalen Ursprung (289). Die „*mḥ.t*“- und Abydos-Formel laufen nach der Zeit von Sesostri III. aus (291). Die abydenischen Osirisfeste des Mittleren Reiches hängen nicht mit den späteren Choiakriten zusammen (297). Das Hakerfest kommt 19 Mal auf den abydenischen Stelen der 12. Dyn. vor (323). Die Große Prozession wird 13 mal in abydenischen Festlisten erwähnt (339). Die Rechtfertigung des Osiris hat einen immanenten Bestandteil der Riten bei den abydenischen Festlichkeiten gebildet (357). Das Wagfest lässt sich im Mittleren Reich nur einmal auf der Stele Louvre C 35 belegen (359). In Abydos hat Osiris vielleicht solare Züge getragen (369).

In 5 werden die Ergebnisse zusammengefasst.

Im Anhang werden Tabellen mit beschrifteten abydenischen Objekten aus dem Alten Reich (390-395), Denkmälern aus dem Alten Reich von anderer Herkunft (395), Denkmälern aus der späten Ersten Zwischenzeit und 11. Dyn. (396-397), abydenischen Denkmälern der 12. und 13. Dyn. (398-414), sowie Karten (1-9) und Abbildungen (1-3) dargeboten.

Die Bibliographie (428-479) informiert über die verwendete Literatur.

Das Buch endet mit den Indices (481-497).

Die folgenden Details seien der Vollständigkeit halber genannt:

224: „Stadt der Ewigkeit“ ist in „Platz der Ewigkeit“ zu ändern.

232: „Feinde des Osiris niedergeschlagen“ ist in „Feinde des Osiris zu Fall gebracht“ zu korrigieren.

271: „Opfertisch der Verklärten“ muss in „Opfertisch der Edlen“ geändert werden.

331: „große Pforte“ muss in „hohe Pforte“ verbessert werden.

Das Buch hat durchaus überzeugt. Die Übersetzungen verfügen über eine gute Qualität. Die Argumentation wird von einem roten Faden durchzogen. Die Angaben wirken in zumindest einem Fall leicht widersprüchlich, was das Verhältnis zwischen dem Tag und der Nacht des Hakerfestes auf der einen Seite und der Ersten Prozession auf der anderen Seite (322-337) anbelangt. Die Autorin gleitet z. T. auf die romanhafte Ebene ab, z. B. was das Liegen im Schatten und Plaudern mit dem Nachbarn (11) betrifft. Die Bedeutung der geographischen Interpretation des vorangestellten Falkendeterminativs (137) ist Rez. verborgen geblieben.

Stefan Bojowald, Bonn