Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 53 (2007)

Artikel: Liturgie et dialectique des âmes
Autor: Kellens, Jean
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660934

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VIII

JEAN KELLENS

LITURGIE ET DIALECTIQUE DES ÂMES

Avant environ l'an 1000 de l'ère commune, l'Iran fut toujours avare d'écriture. On ne peut donc s'étonner que la vaste durée qui va du début de l'empire séleucide (- 330) à la fin du sassanide (651) s'inscrit dans un creux documentaire de l'histoire du mazdéisme ou zoroastrisme, qui fut la religion nationale de l'Iran préislamique. Les vieux textes de cette religion réunis dans l'*Avesta* sont probablement de très loin antérieurs à la fondation de l'empire achéménide et leurs commentaires en moyen-perse, qui ont dû avoir leur version sassanide, nous sont parvenus dans une nouvelle rédaction du IXe s., donc postérieure de deux siècles à la conquête arabe. Le seul témoignage religieux d'envergure qui émane authentiquement de l'époque sassanide sont les grandes inscriptions du mage Kirdīr.[1] Cet homme, à qui son extrême longévité a permis d'être le "pape" du mazdéisme un temps insolemment long, les a consacrées à mettre l'accent sur les doctrines concernant le sort *post mortem* de l'âme. Nous en reparlerons.

Néanmoins, à défaut d'écrits, la religion sassanide est éclairée par la nature de ses entreprises, qui font de l'*Avesta*, en dépit de sa haute antiquité, un témoin de premier plan. Sur la composition des textes avestiques, mais aussi sur leur transmission et leur utilisation liturgique antérieures à l'époque sassanide, nous ne savons strictement rien (mises à part les conjectures

[1] Ph. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr* (Paris 1991).

que veulent bien nous inspirer quelques spéculations philologiques). Les textes avestiques n'ont d'histoire qu'à partir de l'empire sassanide. Durant le règne des premiers rois, les protagonistes du clergé mazdéen, Ādurbād et son successeur Kirdīr, ont mené à bien deux entreprises peut-être entamées sous un roi arsacide Vologèse (donc entre 54 et 191).

La première a consisté à rassembler tous les textes avestiques qui étaient encore connus par les prêtres de l'époque, à les organiser en un canon bien structuré (trois divisions de sept livres) et à prendre les mesures nécessaires pour garantir leur indiscutable orthodoxie. Nous conclurions facilement qu'il y a eu volonté délibérée de constituer un livre sacré si celui-ci n'était resté pour nous lettre morte. L'opération est rapportée par un livre moyen-perse du IXe s., le *Dēnkard*. Comme ce témoignage ne comporte aucune invraisemblance, nous n'avons aucune raison de le mettre en doute, mais comme il est unique, nous n'avons non plus aucun moyen de le vérifier, et les sceptiques feront remarquer qu'il provient d'une époque où les mazdéens, sous le pouvoir musulman, avaient intérêt à se présenter comme des "gens du livre". Le *Dēnkard* s'exprime aussi de telle sorte qu'il ne permet pas de percevoir la différence entre une recension écrite et une recension cataloguée d'une manière ou d'une autre par voie orale. Si la collection sassanide fut jamais mise par écrit, ce fut au plus tôt sous Xosrō I (fin VIe s.), plus sûrement après la conquête arabe, et elle disparut soit matériellement, soit de la mémoire des prêtres, c'est selon, peu après le IXe s. (peut-être au XIe s., avec les invasions seldjuks et mongoles). Nous ne possédons donc rien de l'*Avesta* complet collecté sous les Sassanides.

La seconde entreprise, elle aussi peut-être d'origine arsacide, a consisté à assembler quelques textes avestiques pour en faire des récitatifs liturgiques. Cette opération-là, aucun témoignage ne l'a décrite, mais nous en possédons le résultat. Ces textes, dont la paléographie nous impose de situer la mise par écrit aux époques postulées plus haut, nous sont parvenus par le truchement de manuscrits dont le plus ancien a été achevé le

26 janvier 1323,[2] et l'édition en a été faite par Karl Friedrich Geldner entre 1889 et 1896.[3] C'est par référence à cette œuvre que je parlerai d'*Avesta-Ausgabe* pour désigner la bien réelle collection liturgique et la distinguer de la collection virtuelle de l'*Avesta sassanide*. Les cinq livres de l'*Avesta-Ausgabe* se distribuent en deux volets dont chaque manuscrit livre l'un ou l'autre, mais jamais les deux ensemble. Le premier volet peut être désigné comme le "récitatif de la liturgie longue", le second comme le "recueil des liturgies brèves", car il rassemble une multitude de rites saisonniers ou privés et des hymnes sacrificiels pour les dieux autres qu'Ahura Mazdā.

Le récitatif de la liturgie longue a été constitué pour accompagner le grand sacrifice solennel de l'époque sassanide. Il a pour pivot le livre appelé *Yasna*, titre qui signifie simplement "sacrifice". Ses 72 chapitres se disposent en double écrin. Des textes rédigés dans une langue plus récente (l'avestique récent) servent d'écrin à des textes rédigés dans une langue plus ancienne (le vieil-avestique). D'entre ceux-ci, les textes en vers, les *Gāthās* ou "chants", qui occupent les chapitres 28 à 34 et 43 à 53, servent d'écrin à un texte en prose, le *Yasna Haptaŋhāiti* "sacrifice en sept chapitres" (35 à 41), qui apparaît comme le noyau du rite.[4] En effet, il semble bien que, dans le rituel d'époque sassanide, la récitation du corpus vieil-avestique correspondait aux opérations de l'immolation animale (laquelle est aujourd'hui rare ou réduite à d'humbles victimes).[5] Une telle structure suscite d'emblée une question: à quoi correspondent les 27 chapitres précédant l'*Avesta* ancien et qui représentent plus du tiers du *Yasna*?

[2] Avec une possible exception à situer entre 1257 et 1287. La mémoire des copistes échoue sur un modèle perdu dont l'auteur était actif aux environs de 1020.

[3] K.F. GELDNER, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, 3 vols. (Stuttgart 1889-1896).

[4] Y35.1, 42 et 52 sont des intercalations récentes. Par contre, Y27.13 et 54.1 sont vieil-avestiques.

[5] M. BOYCE, "Haoma, priest of the sacrifice", in *W.B. Henning Memorial Volume* (London 1970), 68-69.

Des recherches en gestation, et dont j'ignore par conséquent le sort qui leur sera réservé, laissent à présent soupçonner que le *Yasna* ne compose pas un double, mais un triple écrin. Les chapitres 11 partim à 15 et 55 à 60 sont rédigés dans une langue intermédiaire entre le vieil-avestique et l'avestique récent et pratiquent la traduction-adaptation de textes anciens, deux traits qui invitent à les définir comme "moyen-avestiques".[6] Or, la "liturgie longue" est un rite à géométrie variable. Le livre *Yasna* peut être allongé des intercalations de deux autres livres, le *Visprad* "(énumération de) toutes les normes" et le *Vidēvdād* "loi de rupture avec les démons". Il se fait que les intercalations du *Visprad* permettent de comprendre le processus rituel qui se déroule dans la zone moyen-avestique, de Y11.16 à 15, et de percevoir que les 27 premiers chapitres du *Yasna* constituent massivement les préliminaires du sacrifice. Nous pouvons donc formuler notre question d'une manière plus précise: pourquoi le rituel sassanide exige-t-il des préliminaires aussi longs et que signifient ces préliminaires?

Les chapitres 1 à 7 du *Yasna* consistent à énumérer les dieux (*yazatas*) auxquels le sacrifice va être rendu, et cela de deux manières successives. La première énumération les associe aux temps rituels qui leur sont réservés et la seconde au titre des textes sacrificiels qui leur sont consacrés. Cette double opération est fondée sur le fait que les temps rituels et les textes sacrés sont pareillement désignés par le mot *ratu*. Celui-ci donne d'ailleurs son titre à la section: "Tous les *ratus*". Chaque chapitre applique à la double énumération un procès rituel spécifique en une succession qui introduit progressivement dans l'univers sacré du sacrifice.[7]

(Y1) Le sacrifice est annoncé (*ni* + *vid*) et la volonté de l'organiser affirmée (*haṇ* + *kar*). Il importe de noter que l'acte

[6] X. TREMBLAY, "Le pseudo-gâthique", à paraître dans les Actes du Ve Congrès de la *Societas Iranologica Europaea*, 221-269.

[7] J. KELLENS, "Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna", in *Journal Asiatique* 284, 1 (1996), 37-108.

initial, l'invitation préalable au sacrifice, prolonge un très vieux concept rituel indo-iranien, la *nivíd*.

(Y2) L'énumération est associée à deux éléments fondamentaux de la cérémonie, le *barəsman*, faisceau de baguettes que l'officiant tient à la main et déploie, et la *zaoϑrā*, l'offrande liquide (sans doute l'eau et le beurre fondu des libations).

(Y3) L'énumération est établie avec d'autres éléments du rite: le *draonah*, l'offrande solide (dont sans doute la ou les victime(s) animale(s)), le haoma, sous forme de plante et sous forme de liqueur, et les ingrédients qui contribuent à sa préparation (l'eau pour laver la plante, le lait qui sera mêlé à son suc et le jus de grenade qui fera cailler l'ensemble), le bois pour entretenir le feu rituel et le parfum qui lui sera donné à brûler, enfin, dans l'ordre de l'abstrait, l'art de la récitation et le souci de respecter les normes.

(Y4) Les offrandes qui ont été introduites sont consacrées (*ā* + *vid*) aux divinités qui ont été introduites.

(Y6) Après la récitation d'un texte repris à l'*Avesta* ancien et qui sert à légitimer tant l'opération en cours que la sélection des divinités (Y5), la réalité du sacrifice est constituée. L'officiant peut placer ses énumérations sous la déclaration *yazamaide*, "nous sacrifions".

(Y7) De même, la réalité du don des offrandes est affirmée par la déclaration *daδąmi*, "je donne".

Après l'énumération des *yazatas* et des *ratus*, objets de l'invitation, puis de l'offrande, le moment est venu de boire la liqueur sacrée *haoma* (le *sóma* indien). Le texte qui y correspond (Y9 à 11 partim) est peut-être le plus beau et sans doute l'un des plus anciens de l'*Avesta* récent.[8] Il semble qu'il ait été primitivement un hymne destiné à accompagner le rituel du pressurage, depuis la cueillette de la plante jusqu'à la consommation de son colostrum. Mais, intégré au rituel du *Yasna*, nous ne pouvons plus le prendre tel quel. Le temps imparti à la

[8] J. KELLENS, "L'éloge mazdéen de l'ivresse", in *Annuaire du Collège de France 2002-2003* (2004), 815-845.

récitation de ces 63 strophes est trop bref pour qu'on se livre aux opérations décrites (dans le rite d'aujourd'hui, il y a suspension des manipulations, comme lors de la récitation de l'*Avesta* ancien, qui correspond aux diverses phases de l'immolation). Le haoma consommé a été préparé préalablement, hors cérémonie. Restent les deux ingestions par les prêtres officiants (il n'y en a plus qu'une aujourd'hui). La première a lieu tandis que le texte (Y10.14) célèbre l'exaltation de la pensée qui en est le résultat. La première gorgée confère à l'officiant une connaissance ésotérique qui l'introduit au plus secret des textes sacrés. Elle est la mise en condition de la pensée pour le sacrifice. La pensée (*manah-*), de banale pensée d'homme, est transcendée en l'allégorie divine Vohu Manah, la Bonne Pensée, qui constitue le premier niveau du comportement sacrificiel avant de se réaliser dans le mot (*vacah-*) des récitations et le geste (*šiiaoϑna-*) des manipulations. La triade du comportement rituel est à présent opératoire. La seconde gorgée, qui clôture le texte (Y11.10), a une fonction eschatologique. Il est demandé à Haoma qu'il accorde l'état de ceux qui méritent le paradis. C'est à ce moment que le but essentiel du sacrifice est dévoilé: il doit garantir à son commanditaire et à ceux qu'il représente socialement l'accès *post mortem* à l'au-delà.

À ce stade déjà avancé des préliminaires (10 chapitres sur 27), quelque chose manque à l'évidence. Les personnalités humaines, à savoir les officiants et le cercle social du commanditaire, n'ont pas été introduites dans l'univers sacrificiel. L'opération va maintenant avoir lieu, mais le *Yasna* proprement dit n'y fait qu'une allusion discrète, qui nous serait incompréhensible sans les intercalations du *Visprad* (Vr3-4).

Bien entendu, le philologue de l'*Avesta* que je suis doit se poser la question de savoir si le *Yasna* n'est pas l'assemblage de deux préliminaires à l'origine distincts, mais non nécessairement concurrents, car le *Yasna*, qui est en soi une entreprise d'unification du rituel, a pu juxtaposer les préliminaires de deux rites particuliers, l'un centré sur *ni* + *vid*, l'autre sur *fra* + *var*. L'intronisation tardive des officiants est un indice de collage parmi

quelques autres, dont certains sont plus probants. Mais ce n'est pas le lieu d'en discuter, car notre propos est de rendre compte du rituel du *Yasna* tel que l'ont conçu ses arrangeurs.

Les officiants reçoivent, en préliminaire des préliminaires (il y a un chapitre O du *Yasna*), une investiture provisoire qui leur permet d'entamer la cérémonie. C'est la première gorgée de haoma, avec son effet transcendant sur la pensée, qui leur donne la dignité d'être pleinement investis de la charge sacrificielle. L'opération a lieu juste avant la seconde gorgée, car la prière eschatologique à quoi elle correspond exige que le collège des officiants et le cercle du commanditaire soient parfaitement organisés pour en recueillir le bénéfice.[9]

Le processus est le suivant. Un locuteur indéterminé "installe" (*ā* + *stā*) le collège sacrificiel: successivement le prêtre "qui actionne le pressoir", celui "qui fait grandir le feu", celui "qui présente (l'offrande)", celui "qui apporte l'eau", celui "qui nettoie (les ustensiles)", celui "qui fait les mélanges" et celui "qui assure l'écoute". Chacun "accepte" (*vis*) la charge qui lui est confiée, mais il n'est encore rien dit du prêtre principal, le "libateur" (*zaotar*). L'importance finale accordée à celui "qui assure l'écoute" semble indiquer que c'est lui qui va maintenant parler. Il stratifie l'assistance selon les critères de la fonction spécialisée (prêtre, guerrier, paysan), du cercle de l'appartenance sociale (famille, clan, tribu, nation) et du sexe (homme, femme). Puis il "installe" le sacrifiant commanditaire avec son épouse et assigne des "modèles" (*ratus*) aux membres de l'ensemble ainsi constitué. Il passe alors la parole à celui "qui fait grandir le feu". Celui-ci investit officiellement le *zaotar*, qui l'accepte, de la charge de récitation. Le collège sacerdotal réuni prononce une formule propitiatoire pour la pensée du *zaotar* et "consacre" (*ā* + *vid*) celui-ci au monde sacrificiel tout en annonçant la suite de la récitation. Les dépositaires du pouvoir de parler sont donc successivement un inconnu (mais qui n'est probablement autre que le *zaotar* potentiel), le responsable de

[9] Bien vu par J. DARMESTETER, *Le Zend – Avesta* I (Paris 1892), 452.

la récitation, le responsable des préparatifs et le *zaotar* officiellement investi, patron définitif de la cérémonie. Ce petit jeu de relais, voire de cache-cache, entre trois ou quatre personnes exprime évidemment la complexité méticuleuse du processus d'entrée dans l'univers sacré du rite.

C'est à ce moment-ci que nous atteignons la couche moyen-avestique, que je proposerai d'intituler "zone des déclarations" (Y11.16 – Y15). Elle se présente en bloc comme une succession de formules brèves à la 1ère du singulier, où l'on distingue: 1) des déclarations d'organisation du rite (j'installe, je désigne, j'accepte) parallèles à celles du *Visprad*; 2) des déclarations de bonne disposition mentale; 3) des déclarations d'allégeance sacrificielle aux dieux.

Puis tout, semble-t-il, recommence. L'officiant répète les opérations menées avant son investiture officielle: litanie énumérative des dieux invités (Y16-17), illustration de sa compréhension ésotérique des textes sacrés (Y18-21) et pressurage de haoma (Y22-27 partim). Inversement au premier pressurage, le collège sacerdotal prépare du haoma et ne le boit pas. Celui-ci est destiné à être absorbé par la nature, lorsque le reste des offrandes liquides est restitué après la cérémonie.[10] Le récitatif de ce pressurage est mêlé de longs développements apparemment hétérogènes consacrés aux *frauuaṣis*, disons provisoirement les âmes des ancêtres. C'est la clé de voûte conceptuelle des préliminaires.

Il faut savoir que, selon le mazdéisme, l'homme a cinq âmes.[11] La faculté de perception (*baoδah*) et celle de mouvement autonome (*uštana*) disparaissent avec la vie. Restent trois principes. Il y a l'*uruuan*, l'âme intra-corporelle qui produit le sentiment du moi et que la mort expulse du corps, et la *frauuaṣi*, l'âme céleste et préexistante, qui demeure éternellement auprès des dieux. Entre les deux, un trait d'union: la

[10] J. DARMESTETER, *op.cit.*, LXXXI.

[11] Sur la psychologie avestique, voir J. KELLENS, "L'âme entre le cadavre et le paradis", in *Journal Asiatique* 283. 1 (1995), 19-56.

daēnā, qui est l'âme voyante et pérégrinante, l'âme du chemin. Un fragment avestique hors *Avesta-Ausgabe*, le *Hādōxt Nask 2*, raconte les événements qui se situent entre la mort et l'accès au paradis. L'*uruuan* reste trois nuits auprès de la tête du défunt, incapable de percevoir, d'être perçu et de se mouvoir. À l'aube du troisième jour, la *daēnā* lui apparaît, partage avec lui ses facultés de vision et de mouvement et le guide vers l'au-delà. Ahura Mazdā adresse d'emblée au nouveau venu le vocatif de *ašauuan* ou *druuaṇt*. Ce jugement succinct, fondé sur l'attitude que l'homme vivant eut envers l'ordre du monde, identifie l'âme, officiellement et définitivement, comme hôte du paradis ou hôte de l'enfer. Le processus d'accès à l'au-delà a pu être enclenché parce que l'*uruuan* a pu exercer sa faculté résiduelle, la pensée, et la piété acquise lui a suggéré, au moment de la plus absolue déshérence, de réciter le texte adéquat, la première strophe du premier chapitre de la deuxième *Gāthā* (Y43). À partir de ce moment, l'âme jouit de la même "sérénité" (*šāiti*) que la piété avait procurée à l'homme vivant. Ce sentiment comporte trois aspects: la paix du sommeil pendant les trois nuits de la mort, la confiance absolue en ce qui va advenir et aussi les plaisirs de l'amour. La *daēnā* est une jeune fille qui vient d'atteindre l'âge de la nubilité (15 ans) et l'*uruuan* un jeune homme que la mort vient d'y ramener. La terminologie par laquelle ils s'identifient et se saluent révèle discrètement et sûrement le caractère matrimonial de leur rencontre. La mort mazdéenne apparaît ainsi comme un mariage avec soi-même. Ce mythe du sort de l'âme a dû revêtir une importance considérable à l'époque sassanide. Le grand-prêtre Kirdīr raconte, dans ses inscriptions, comment lui, vivant, a pu assister à ce processus d'accès à l'au-delà et certifie sa réalité. Ce souci de proclamation officielle, dans une civilisation si avare d'écrits, révèle à coup sûr la vigueur du schème eschatologique dans la religion du temps.

Par ailleurs, la cérémonie du *Yasna*, comme tout sacrifice indo-iranien, repose sur le rapport triangulaire entre les dieux cibles, le commanditaire du sacrifice et l'officiant technicien.

En raison de difficultés terminologiques, ces différents acteurs ne sont pas toujours faciles à identifier dans les différents secteurs de l'*Avesta*. Par contre, dans la zone des déclarations et les préliminaires qui la prolongent, les choses sont limpides. Les dieux sont désignés comme *amaṣ̌as spəṇtas* ("immortels bienfaisants", mais "bienfaisant" est une approximation), le commanditaire comme *nar aṣ̌auuan* ("homme partisan de l'Ordre") et l'officiant comme *saošiiaṇt* (littéralement, "celui qui va gonfler", évocation métaphorique de la propagation irrésistible de l'aurore). Non seulement les acteurs sont identifiés, mais aussi l'effet que produit sur chacun le processus des préliminaires est aisément intelligible.

L'officiant applique aux dieux le triple procès d'annonce (Y1: *ni* + *vid*), de sélection (Y12: *fra* + *var*) et d'invitation (Y15: *ā* + *zbā*, suivi d'énumérations litaniques). Dès le deuxième procès, les dieux consentent alors à se placer sous le "pouvoir" (*xšaϑra*) du sacrifiant, ce que j'appelle l'emprise rituelle, et à accéder à ses demandes. C'est le sens de Y13.4: dès lors que la sélection a été effectuée, les dieux peuvent être qualifiés de *huxšaϑrā hudāŋhō*, c'est-à-dire qu'ils concèdent la bonne emprise rituelle et sont enclins à se montrer généreux.

Le cercle du commanditaire n'apparaît que tardivement dans le processus des préliminaires. Son intronisation par le prêtre "qui assure l'écoute" (Vr 3.2-5) a lieu entre celle du collège sacerdotal et celle du *zaotar*. Avec elle, nous rejoignons la configuration des âmes et la fonction eschatologique du sacrifice est évoquée pour la première fois, juste avant d'être concrétisée par la seconde gorgée de *haoma*. Lorsque l'assemblée est stratifiée en fonction du sexe (Vr 3.3), les hommes et les femmes, ramenés à un exemplaire unique, sont représentés, dans le formulaire exact de *Hādōxt Nask 2*, respectivement comme l'*uruuan*- jeune homme que la mort a séparé du corps et la *daēnā* – jeune fille qui va lui apparaître, l'épouser et le guider vers le paradis.

Mais, surtout, les préliminaires sont consacrés à la mise en condition sacrificielle de l'officiant, en une succession complexe de phases que je numéroterai pour la clarté du propos.

1) La première gorgée de *haoma* (Y10.14) transcende sa pensée et la rend opératoire dans le cadre de la triade rituelle pensée-mot-geste. Quant à son corps, l'officiant l'offre à Haoma qui, pressuré, n'a plus de corps. Le corps est aliéné et l'être réduit à la seule pensée. Or, la dissociation du corps et de la pensée est, selon le mazdéisme, la définition même de la mort. La première gorgée de *haoma* fait de l'officiant un mort symbolique et, dans l'ordre du symbole, il y a sacrifice humain. En abandonnant son corps au dieu, l'officiant s'est immolé lui-même.

2) L'état de mort symbolique rend l'officiant digne de recevoir l'investiture officielle (Vr 3 – Vr 4) et, en une seconde immolation de lui-même, d'avaler une seconde gorgée de *haoma* en formulant la demande eschatologique collective. Ainsi, à chaque immolation correspond une résurrection. La première ressuscite le dieu tué par le pressurage et la seconde vise à obtenir de lui la résurrection finale du genre humain.

3) L'officiant peut alors propitier la triade rituelle qu'il va exercer (Y11.17) et l'applique à l'offrande aux dieux de ses âmes mortelles (Y11.18). La bonne pensée, le bon mot et le bon geste sont les caractéristiques mêmes qui, selon le *Hādōxt Nask 2*, identifient l'*uruuan* comme quelqu'un qui mérite le paradis. L'officiant n'est plus seulement un mort, il est un bon mort qui a réussi l'examen d'entrée devant les portes de l'au-delà.

4) Ce niveau supérieur de dignité rituelle lui permet de procéder à la sélection des divinités cibles (Y12.1-7). Il est permis de penser qu'à l'origine, l'officiant configurait le panthéon du sacrifice en cours. Mais, dans le rite du *Yasna*, il est bien sûr que l'officiant n'est plus libre de choisir son panthéon. Celui-ci est définitivement figé dans les litanies énumératrices de Y1-Y7 ou de Y16-Y17. Il ne s'agit plus que d'affirmer, dans le style *praise and blame*[12] le plus ferme, que le sacrifice est réservé aux dieux et refusé aux démons. Quoi qu'il en soit, l'opération

[12] Sur la rhétorique *praise and blame*, voir P.O. SKJAERVØ, "Praise and blame in the Avesta: the poet-sacrificer and his duties", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (2002), 29-67.

confère un nouveau surcroît de dignité rituelle qui se traduit par l'adjectif *frauuarəta*, "en l'état de celui qui a prononcé la sélection" (Y12.8).

5) L'officiant a maintenant constitué son pouvoir sacrificiel et est en mesure de l'exercer envers les commanditaires, dont il propitie la rencontre future de l'*uruuan* et de la *daēnā* (Y12.9), et envers les dieux, avec qui il entame l'échange verbal (Y13.4 sqq.).

6) À présent que l'univers sacrificiel a trouvé son état de perfection, il faut tout recommencer, afin de donner à chaque phase du processus la légitimité de la perfection: il faut énumérer les dieux invités, démontrer le pouvoir ésotérique de sa pensée et pressurer du *haoma*, cette fois destiné aux dieux.

7) L'évocation, à la fin des préliminaires, de la troupe des âmes célestes des hommes passés, présents et à venir tient au fait que le nom qui désigne ces entités, *frauuaṣi*, est le nom d'action dérivé de la même racine *fra* + *var* qui exprime la sélection sacrificielle des dieux. La troisième âme immortelle est l'allégorie du choix rituel. En procédant à celui-ci, l'officiant a renouvelé le choix du principe mental des hommes à venir qui ont soutenu les bonnes divinités en sacrifiant tandis qu'elles ordonnaient le monde contre les forces du chaos, de la même manière que par son titre de *saošiiaṇt*, il préfigure la troupe des bienheureux revenant au monde pour la résurrection finale. Cérémonie après cérémonie, l'officiant tisse la permanence rituelle qui va du sacrifice des origines à celui de la fin. Maintenant qu'il est connecté à son âme céleste et a pris place dans la durée ininterrompue du rite, la récitation de l'*Avesta* ancien et les actes de l'immolation peuvent commencer.

DISCUSSION

J. Scheid: Les prières que tu nous as présentées traduisent une pensée du rite, qui fait rêver le spécialiste des prêtres et jurisprudents romains, dont la pensée est presque entièrement perdue. Ton exposé confirme ce que tous ceux qui étudient les sources sur la pratique rituelle découvrent: l'extrême complexité des processus rituels. Dans le cas des frères arvales, par exemple, ce qu'on appelle sacrifice à Dea Dia s'étend sur trois jours et comprend quatre sacrifices, un commencement, une expiation, un sommet rituel, et une sortie. Je voudrais te demander à ce propos si ces prières ont été prises par les spécialistes du mazdéisme comme les preuves que celui-ci était une religion sans rites; de même qu'ils considéraient cette religion comme polythéiste.

J. Kellens: Le rejet des rites, principalement l'usage du haoma et l'immolation animale, et le dilemme "polythéisme ou monothéisme" sont des questions qui ne sont agitées que pour l'*Avesta* ancien en tant que tel. Le *Yasna* constitué est de toute évidence un récitatif liturgique adressé à un panthéon hiérarchisé et qui accorde une importance considérable au haoma. L'immolation animale n'est pas directement détectable parce qu'elle est cryptée par une rhétorique d'antiphrase ("travailler à la pâture de la vache" veut probablement dire "saigner l'animal"). Mais les textes de prescriptions rituelles (*Nirangistān*) ne laissent planer aucun doute sur son existence.

J. Scheid: Est-ce qu'il existe des images représentant des actes actuels?

J. Kellens: Des reliefs d'époque achéménide montrent des mages (les officiants) ou le roi (le commanditaire) en train de

sacrifier. Ils attestent clairement le rôle central de l'autel du feu, l'usage du *barəsman* et la réalité de l'immolation, mais ils sont anachroniques, plus récents que la composition des textes et plus anciens que la liturgie du *Yasna*.

C. Bonnet: S'agissant d'un corpus documentaire se référant à un grand sacrifice solennel, y trouve-t-on des références mythiques, c'est-à-dire des passages où le rituel est fondé sur des épisodes en rapport avec l'*illo tempore* du mythe comme moment fondateur des pratiques cultuelles? Si la réponse est négative, comment expliquez-vous cette apparente autonomie du rite par rapport au mythe? Les mythes, à leur tour, font-ils allusion aux pratiques rituelles?

Par ailleurs, j'aimerais connaître votre avis sur la vision des mages chaldéens de Cumont, ces opérateurs rituels d'origine iranienne, vecteurs du mazdéisme, teintés de culture religieuse babylonienne, qui auraient été un vecteur primordial de la prétendue nouvelle spiritualité religieuse exportée en Occident. Ce scénario vous semble-t-il encore défendable?

Ph. Borgeaud: Rencontre-t-on en Iran ancien un discours sur le sacrifice, un commentaire d'ordre mythique? Les mythes ont-ils pour fonction de commenter les rites?

J. Kellens: Le seul point de connexion entre le mythe et le rite que l'on observe dans l'*Avesta* se situe dans les hymnes aux dieux autres qu' Ahura Mazdā (*Yašts*). Quatre de ces textes sont partiellement consacrés à dresser la liste des héros du passé qui ont sacrifié à la divinité titulaire, un schème rhétorique qui a été défini comme "catalogue des sacrifiants". Chaque catalogue comporte la même teneur informative: il dit qui a sacrifié (la liste est variable), dans quel ordre chronologique (il est immuable), en quel lieu (généralement mythique ou fantasmagorique), comment (avec ou sans immolation), dans quel but (spécifique) et avec quel résultat (positif si le héros est positif). Il n'y a rien de tel dans le *Yasna*, mis à part le bref catalogue des

pressureurs au début de Y9. La différence tient probablement à la nature des sacrifices. Les sacrifices des *Yašts* sont des sacrifices de demande et ils donnent en exemple ceux par lesquels les héros du passé ont obtenu d'accomplir l'exploit qui fonde leur importance respective dans l'histoire du monde. La succession des exploits héroïques de maintenance et la permanence rituelle, du début à la fin des temps, où s'inscrit le grand sacrifice eschatologique du *Yasna* correspondent à deux perceptions distinctes, mais complémentaires, de l'histoire mythique.

Pour ce qui est des mages chaldéens, je ne sais pas. Je ne suis pas compétent.

N. Belayche: Depuis F. Cumont, *TMM* II, p. 33-34, on a souvent convoqué pour le mithraïsme un passage de Plutarque mentionnant l'haoma (*De Is.* 46, 369EF: "Zoroastre a aussi enseigné aux hommes comment faire les offrandes votives et les offrandes de remerciements à Horomazès (=Ahura Mazdā) et comment faire les offrandes apotropaïques et de lamentations à Ahriman. Dans un mortier, ils pilent une certaine plante qu'ils appellent *omomi* (= haoma) et en même temps, ils invoquent Hadès et les ténèbres; ensuite ils la mélangent avec le sang d'un loup qu'ils ont sacrifié et emportent cette préparation qu'ils placent dans un lieu où le soleil ne brille jamais"). Qu'est-ce que l'historien des religions de Rome peut en penser?

Est-ce que la "volonté de bien faire de l'officiant", sa "bonne disposition mentale", cette "pensée" qui est l'une des trois composantes du rite recouvre un état de pureté rituelle de l'ordre de celui de l'opérateur cultuel romain, ou s'agit-il d'une disposition morale révélatrice d'une intentionnalité?

Le processus de sélection des dieux que vous avez présenté conduit-il à mettre en avant — à sortir du lot — une divinité?

J. Kellens: Les rites sataniques, apotropaïques ou autres, ou ne sont pas attestés, ou sont fermement condamnés dans les textes mazdéens. On pense généralement que Plutarque a indûment

attribué aux mazdéens des pratiques qu'ils rejetaient lorsqu'ils se mettaient à polémiquer contre les rites imaginaires de sectes imaginaires. Voir, en dernier lieu, A. De Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Leiden 1997), 177-180.

La triade pensée-mot-geste et le caractère primordial de la pensée sont des représentations qui dépassent le cadre du rite. C'est une spéculation globale sur la caractéristique commune exclusive aux dieux et aux hommes, et qu'ils convient de manifester avec éclat lors du moment d'échange entre les uns et les autres qu'est le sacrifice. Il faut aussi rendre compte de l'ambiguïté de la pensée et l'utiliser dans le rite. La pensée peut se manifester en passant au niveau du mot, puis du geste, mais elle peut aussi être tue ou sombrer dans le sommeil. Malheureusement, nous n'avons, sur la fonction rituelle de la pensée silencieuse ou endormie, que quelques allusions peu compréhensibles de l'*Avesta* ancien.

L'acte de sélection consistait primitivement à configurer le panthéon des bénéficiaires du sacrifice, mais il est fossile dans les textes que nous possédons. Toutes les sources mazdéennes dont nous disposons font d'Ahura Mazdā le dieu dominant. Les préliminaires du *Yasna* placent toujours son nom en tête des énumérations litaniques. Tout cela ne tient plus au processus du rite, c'est une structure acquise du panthéon.

D. Stökl: Ich möchte drei Fragen stellen. Ist die Ritualsprache nur avestisch und wenn ja warum? Ist es etwa die Sprache Ahura Mazdas?

Sind alle drei Elemente der Triade Gedanke, Wort, Geste immer notwendig, oder kann notfalls das eine auch das andere ersetzen, — beispielsweise wie in einer Rezitation der Opfervorschriften, oder wie in der mentalen Konzentration auf Jerusalem anstelle der realen Wendung des Körpers in Richtung der Stadt?

Gibt es gar keine Verbindung zwischen Mythen und Riten, auch nicht z.B. im Festkalender?

J. Kellens: La question de savoir pourquoi et selon quel processus l'avestique est devenu la koinè religieuse des peuples iraniens est inaccessible pour nous, parce que le point de départ du processus se situe en des temps non documentés. L'adoption du corpus avestique par le pouvoir achéménide est bien sûr un fait essentiel, mais les raisons de cette adoption ne peuvent même pas faire l'objet de conjectures. Du moins n'est-il dit nulle part que l'avestique est la langue d'Ahura Mazdā.

La triade du comportement opère comme un schème conceptuel figé. Voir ma réponse à N. Belayche.

Les récitatifs des festivals calendaires sont des textes courts et peu informatifs. Ils consistent essentiellement à établir le lien avec les travaux agricoles.

Ph. Borgeaud: Si les dieux (*yazatas*) sont désignés comme ceux qui sont dignes du sacrifice (*yasna*), que peut-on dire d'autre à leur sujet? Existent-ils en dehors du sacrifice, où, et comment interviennent-ils?

J. Kellens: Les dieux mazdéens n'interviennent pas directement dans les affaires terrestres. Les divinités qui résident au-delà de la voûte céleste se comportent en *dei otiosi*. Les divinités terrestres, comme Haoma ou les déesses rivières, se situent au point de contact du ciel et de la terre, et à ce titre, font plutôt partie des dieux de l'espace situé entre la terre et la voûte céleste, celui qui requiert l'intervention divine parce qu'il est accessible aux démons et inaccessible aux hommes. L'atmosphère est le lieu dont Mithra et l'étoile Tištriia assurent l'ordre harmonieux, le premier en veillant sur les phases de la lumière, le second en organisant le cycle de la pluie.

F. Marco Simón: I too was impressed by the subtlety and holistic nature of ritual in Mazdeism, and I believe very few examples do more to show how a sacrificial ritual connected all the instances of the cosmos as well as all the instances of time (past, present and future).

I was particulary interested in the idea of death as a "marriage with oneself", based on the union in almost mystical terms of two of the spiritual principles of man: the male soul (*uruuan*), which remains static beside the corpse in the tomb, and the female soul (*daēnā*), migratory and mobile. Could you explain this idea further, or mention some parallel in other religious systems?

One of the great enigmas of ancient religions and, in general, the history of religions, is the process whereby Mithraism was recreated as a mystery cult in the Roman world based on the old Indo-Iranian divine personage. Mithras appeared as a mediator in the *Avesta*. What is your opinion on the relationship of Mithras with one of the *Amesha Spenta* of Zarathustrism, *Vohu Manah*, and its identification with the ox, as certain authors maintain?

J. Kellens: Je commencerai par faire deux réserves de détail sur cette question. Le mot "mystique" m'embarrasse lorsqu'il s'agit du mazdéisme avestique, car l'*Avesta* a l'art d'exposer des phénomènes que nous pouvons effectivement juger mystiques dans les termes du réalisme le plus plat. Dans cette question comme dans bien d'autres, il nous contraint à une confrontation délicate entre les faits de croyance et le fait littéraire. En second lieu, il faut biffer le mot "tombe". Le mazdéen n'enterre pas, mais expose les cadavres et les trois nuits de déréliction sont celles qui séparent l'exposition du trépas, si bien que les deux âmes se réunissent lorsque le corps entame sa disparition. Pour le reste, cette doctrine des âmes paraît singulière et l'Inde, toute apparentée qu'elle est, ne connaît rien de tel. J'ai quelque peu "grattouillé" autour de la déesse Aurore, mais sans résultat probant.

Ma réponse est entièrement négative: le caractère médiateur de Mithra est une donnée inconnue de l'*Avesta* et, me semble-t-il, hétérogène à son univers conceptuel (sinon à comprendre que Mithra est le dieu de l'espace intermédiaire, entre le ciel divin et la terre humaine). L'identification de Mithra avec l'Immortel bienfaisant Vohu Manah et l'identification de celui-ci

avec le bovin ne repose que sur l'analyse menée par Georges Dumézil dans *Naissance d'archanges* (Paris 1946), qui vise à établir deux catégories trifonctionnelles parallèles et qui est, à mon avis, erronée de fond en comble. Si on s'en remet à la littéralité de l'*Avesta*, les dieux *amə̊šas spāṇtas*, comme vohu Manah, et les dieux *yazatas*, comme Mithra, constituent deux catégories divines distinctes, et l'entité Vohu Manah est clairement identifiée au genre humain (*Vidēvdād* 19.20-25).

J. Dillon: I learned many things of interest from your exposition of Iranian cult, but I will confine my queries to two matters. The first is *haoma*. I note within interest how much more explicit in general the Iranian (like the Indian) tradition is about spelling out the details of sacrifice and ritual procedure than in the Greek or even the Roman, but I note that the texts seem to remain somewhat vague about the precise nature of *haoma* — presumably because they don't want the *profanum vulgus* to be manufacturing it in their garden sheds, or buying it over the counter. I presume that we may take it, though, that it was a psychedelic substance, rather like the *peyote* of the American Indian tradition. At any rate, after one draught of it, one appears to be in a state of non-ordinary reality, while after the second one is more or less 'away with the fairies', as we say. Would I be right in assuming that it is in this latter state that one perceives oneself in an idealised form, in one's "resurrection body"? Does it also involve a sense of contact with one's *frauuaṣ̌i* or higher soul? The concept of a higher, undescended soul interests me very much, as it is a distinctive doctrine of Plotinus, who realises that it is not traditional Platonism, but still wishes to maintain it, on the basis of his personal experience. Plotinus, we may note, early in his career, before he made his way to Rome, had a great desire to visit Persia and India, to commune with the Magi and the Naked Sophists. That this project fell through does not diminish the significance of his wishing to make the journey.

A last question: do I understand correctly that Old Iranian religion does not envisage reincarnation, but rather a Christian-style once-off resurrection?

J. Kellens: Je n'ai pas voulu évoquer la question si débattue et si vaine de la nature de la plante *haoma* (dans le rite d'aujourd'hui, c'est l'*ephedra*). Les textes décrivent son effet dans les termes de l'intoxication alcoolique, impossible dès lors qu'il n'y a pas fermentation. Il faut aussi se méfier de la réalité de cet effet. Quel qu'il soit, il n'empêche ni récitation exacte, ni diction impeccable (et les règles de diction sont, semble-t-il, rigides et complexes).

Les textes ne permettent pas de définir le rapport entre la *frauuaṣi* et les deux autres âmes, mais je ne désespère pas. Le fait que les préliminaires mettent en contact le commanditaire et sa *daēnā* d'une part, l'officiant et sa *frauuaṣi* d'autre part, semble fonder une différence significative et offrir une amorce d'analyse. Pour l'instant, les choses en sont là.

Quant à votre dernière question, il y a en effet résurrection et non réincarnation.