

Religions de l'Iran ancien : études zoroastriennes
Histoire et philologie de l'Iran pré-islamique (section SHP)

Antonio PANAINO

Directeur d'études invité
Professeur ordinaire d'Études iraniennes à l'Alma Mater Studiorum
de l'université de Bologne (Italie)

**Le collège sacerdotal mazdéen entre tradition et innovation :
Des origines de l'organisation rituelle avestique à sa décadence**

L'installation du collège sacrificiel

(première conférence, jeudi 5 novembre 2020)

L'installation¹ des sept prêtres qui, sous la direction du *zaōtar-*, s'occupaient de la régularité liturgique des rituels mazdéens les plus solennels est une cérémonie particulièrement ésotérique, qui se déroule dans le cadre de l'intercalation du texte du *Visprad* 3,1-2 [= *VrS.* 11,9-12]. Paradoxalement ce collège sacerdotal est installé au cours du rituel (vers la conclusion du *Hōm Stōm* dans le cadre de la liturgie *haōmīque*) et non exactement en son début ou encore avant le début du *Yasna*, comme on pourrait s'y attendre. Les raisons qui ont déterminé le choix de ce moment précis dans la récitation du *Yasna* sont peu claires, mais on ne peut pas exclure l'hypothèse que le choix de ce moment est gouverné par des raisons pratiques, c'est-à-dire par la nécessité de terminer le pressurage du *haōma-* en présence du collège sacerdotal au complet avant de consommer la liqueur. Il semble en effet que, pour des raisons fondées sur une spéculation sur la nature du rituel, on avait situé l'installation dans le troisième chapitre du *Hōm Stōm* afin d'accroître l'importance de la consommation du *haōma* qui a lieu à la fin du *Yasna* 11,10 par

1. Ce séminaire sera prochainement publié dans un volume séparé intitulé *Le Collège sacerdotal avestique et ses dieux. Aux origines indo-iraniennes d'une tradition mimétique* (Mythologica Indo-Iranica II), chez Brepols (collection « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses »); je remercie ma collègue Samra Azarnouche (EPHE) de m'avoir proposé de publier dans cette collection.

l'ingestion définie comme étant d'ordre eschatologique. Il faut noter que la récitation du texte du *Visprad* 3,1 qui suit aujourd'hui (et depuis plusieurs siècles) une simple bipartition des rôles, est à présent incarnée par deux prêtres seulement, le *zōt* et le *rāspī*, quand, à l'origine, dans les rituels solennels, ils étaient sept en sus du chef (c.-à-d. le *zaōtar*-), comme nous le confirment les dessins figurant dans certains manuscrits. Bien que dans la formule présente, ce soit le *zōt* qui dirige l'installation, il est très improbable que le *zaōtar*- lui-même ait été nécessairement impliqué en tant que prêtre chargé de l'établissement du nouveau collège sacerdotal.

Le texte avestique se déroule comme suit :

(<i>zōt</i>) <i>hāuuanānəm āstāiia</i>	Je veux établir ² un <i>hāuuanān</i> - (le prêtre qui pressure le <i>haōma</i>).
(<i>rāspī</i>) <i>azəm vīsāi</i>	« Moi, je suis prêt ! » (ou « J'accepte ! »)
(<i>zōt</i>) <i>ātrauuaxšəm āstāiia</i>	Je veux établir un <i>ātrauuaxša</i> - (le prêtre qui allume le feu).
(<i>rāspī</i>) <i>azəm vīsāi</i>	« Moi, je suis prêt ! » (ou « J'accepte ! »)
(<i>zōt</i>) <i>frabərətərəm āstāiia</i>	Je veux établir un <i>frabərətər</i> - (le prêtre qui présente [l'offrande]).
(<i>rāspī</i>) <i>azəm vīsāi</i>	« Moi, je suis prêt ! » (ou « J'accepte ! »)
(<i>zōt</i>) <i>ābərətəm āstāiia</i>	Je veux établir un <i>ābərət</i> - (le prêtre qui apporte [l'eau]).
(<i>rāspī</i>) <i>azəm vīsāi</i>	« Moi, je suis prêt ! » (ou « J'accepte ! »)
(<i>zōt</i>) <i>āsnātārəm āstāiia</i>	Je veux établir un <i>āsnātār</i> - (le prêtre qui lave [les ustensiles]).
(<i>rāspī</i>) <i>azəm vīsāi</i>	« Moi, je suis prêt ! » (ou « J'accepte ! »)
(<i>zōt</i>) <i>raēθβiškarəm āstāiia</i>	Je veux établir un <i>raēθβiškara</i> - (le prêtre qui mélange).
(<i>rāspī</i>) <i>azəm vīsāi</i>	« Moi, je suis prêt ! » (ou « J'accepte ! »)
(<i>zōt</i>) <i>sraōšāuuarəzəm āstāiia</i>	Je veux établir un <i>sraōšāuuarəza</i> - (le prêtre qui exerce l'obéissance),
<i>dqhištəm aršuuacastəməm</i>	le plus savant qui connaît mieux les mots justes ».
(<i>rāspī</i>) <i>azəm vīsāi</i>	« Moi, je suis prêt ! » (ou « J'accepte ! »)

Ce passage était suivi (*Vr.* 3,2-4) d'une liste de figures d'autorité du point de vue de la hiérarchie et de la composition tribale, avec inclusion des représentants des deux sexes. Seuls les enfants étaient exclus.

L'installation concerne ces prêtres dont les fonctions seront analysées avec tous les détails nécessaires dans la deuxième leçon : 1) *hāuuanān*-, 2) *ātrauuaxša*-, 3) *frabərətər*-, 4) *ābərət*-, 5) *āsnātār*-, 6) *raēθβiškara*-, 7) *sraōšāuuarəza*-.

2. J. Kellens, *Le verbe avestique*, Wiesbaden 1984, p. 142, 147, n. 40.

Pour le moment, il est important de souligner que le *zaōtar-* et ses sept assistants sont considérés comme des *ratus* dans le passage (avestique et pehlevi) du *Gāh* 3,5 (e.g. voir le cas exemplaire du *Gāh* de l'après-midi) :

<i>uzaiieirinəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide</i>	<i>uzērin ahlaw ahlāyīh rad yazam</i>
<i>zaōtārəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide</i>	<i>zōdīh ahlaw ahlāyīh rad yazam</i>
<i>hāuuanānəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide</i>	<i>hāwanān ahlaw ahlāyīh rad yazam</i>
<i>ātrauuaxšəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide</i>	<i>ātarwaxš ahlaw ahlāyīh rad yazam</i>
<i>frabərətārəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide</i>	<i>fraburdār ahlaw ahlāyīh rad yazam</i>
<i>ābərətəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide</i>	<i>āburdār ahlaw ahlāyīh rad yazam</i>
<i>āsnatārəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide</i>	<i>āsnadār ahlaw ahlāyīh rad yazam</i>
<i>raēθβiškarəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide</i>	<i>rehwiškar ahlaw ahlāyīh rad yazam</i>
<i>sraōšāuuarəzəm ašauuanəm ašahe ratūm</i> <i>yazamaide.</i>	<i>srōšāwarz ahlaw ahlāyīh rad yazam.</i>

Nous vénérons	le pieux (<i>gāh</i>)	<i>uzaiieirina-</i> (l'après-midi),	<i>ratu-</i> d'Aša.
Nous vénérons	le pieux (prêtre)	<i>zaōtar-</i> ,	<i>ratu-</i> d'Aša.
Nous vénérons	le pieux (prêtre)	<i>hāuuanān-</i> ,	<i>ratu-</i> d'Aša.
Nous vénérons	le pieux (prêtre)	<i>ātrauuaxša-</i> ,	<i>ratu-</i> d'Aša.
Nous vénérons	le pieux (prêtre)	<i>frabərətār-</i> ,	<i>ratu-</i> d'Aša.
Nous vénérons	le pieux (prêtre)	<i>ābərət-</i> ,	<i>ratu-</i> d'Aša.
Nous vénérons	le pieux (prêtre)	<i>āsnatar-</i> ,	<i>ratu-</i> d'Aša.
Nous vénérons	le pieux (prêtre)	<i>raēθβiškara-</i> ,	<i>ratu-</i> d'Aša.
Nous vénérons	le pieux (prêtre)	<i>sraōšāuuarəza-</i> ,	<i>ratu-</i> d'Aša.

Dans ce passage, la sémantique de *ratu-* (pehlevi *rad*) pourrait paraître ambiguë parce que le même mot est attesté, exactement comme ici (*uzaiieirina- gāh*), pour l'ensemble des cinq *gāh*, c'est-à-dire des différents moments du jour (mais il peut également renvoyer aux saisons de l'année, comme dans le cas du védique *ṛtú-*, m. ; indo-européen **h²ṛtu-*). À l'instar des *gāh*, les prêtres sont des « *ratus* d'Aša », des « modèles » de l'ordre cosmique ainsi que de la cadence rythmique du rituel, et par ailleurs, ils ont leurs correspondants divins parmi les Aməša Spəntas, également appelés *ratus*.

Il est assurément difficile de nier que cet emploi particulier du syntagme *aṣahe ratūm* (*ahlāyīh rad*), qui malheureusement n'a pas de correspondances védiques dans un syntagme comme **ṛtásya ṛtúh* – bien que Renou ait relevé l'attestation fréquente de *ṛtá-* et *ṛtú-* à proximité – pourrait avoir de multiples implications ésotériques. En réalité, il est évident que la relation profonde entre ²*ratu-* « prêtre » et ¹*ratu-* « moment de la journée, saison » pose un problème extrêmement difficile. Apparemment, on peut supposer qu'à partir du sens établi d'« instant, moment opportun dans le cours du temps, de la saison » – signifié qui persiste dans la tradition avestique –, *ratu-* a aussi pris le sens de « modèle », trouvant ainsi une incarnation l'associant tant au monde divin qu'à celui des créatures humaines. Évidemment, l'association avec des prêtres qui oscillent entre ces deux dimensions fait tout à fait sens. Il faut néanmoins tenir compte de la comparaison directe avec le nom védique souvent donné aux membres de l'équipe sacerdotale – *ṛtvij-* –, et généralement interprété comme « aus rechten Zeit (*ṛtú-*) offernd (*yaj*) ». Si cette comparaison démontre clairement le fait que la fonction sacerdotale était strictement liée à un besoin irrésistible de contrôler et de surveiller les différents moments de la journée et des saisons dans le cadre de l'activité rituelle, ce modèle exclusivement temporel ne peut pas être considéré comme pleinement satisfaisant. De fait, certains éléments prouvent que ce phénomène était plus probablement fondé sur une évolution sémantique plus récente. Au début, les *ṛtvijas* sont « ceux qui vénèrent/adorent selon leurs fonctions », comme l'a montré Renou³, et comme l'a confirmé par la suite Minkowski⁴ en s'appuyant sur un certain nombre d'arguments convaincants. Lorsque les dieux sont invités à boire *ṛtúnā* dans les *ṛtuyājas* védiques (« les offrandes aux saisons »), *ṛtúnā* (ou parfois *ṛtúbhis*) n'implique pas simplement que chaque divinité s'avance « chacune à son tour », mais « selon la répartition », ou « selon les délais impartis par (leur) fonction (rituelle) ». Le védique *ṛtú-* servait en principe à désigner une sorte de « réflexion active de l'*ṛtá-* », ou à déterminer « la fonction correcte, exacte » ; par la suite, il a pris également la valeur de « bon moment, bonne heure, moment opportun de la saison ». Comme *nomen actionis*, dérivé de la racine **r*, *ṛtú-* se réfère à une sorte d'« articulation (correcte) » (voir aussi le latin *artus*), qui conserve également une « nuance distributive ». En outre, il pourrait avoir la force sémantique d'un thème agentif comme *yātu-* (« magicien »), etc. En sorte que, bien que ce développement exact ne soit pas attesté en védique dans le cas d'*ṛtú-*, on perçoit une racine identique dans le mot *arati-*, attribué à Agni, comme « répartiteur des fonctions ». Ainsi, *ṛtvij-* est « celui qui sacrifie » (ou : « celui qui prononce les *yājyā* ») « selon la norme répartitive ». À son tour, l'avestique *ratu-*, pour lequel nous n'avons pas de correspondances védiques exactes (**ratu-*, ou mieux **artu-*, n'est pas attesté), serait peut-être, conformément à l'hypothèse d'Émile Benveniste, un *nomen agentis* de dérivation secondaire, signifiant

3. L. Renou, « Védique *ṛtu* », *Symbolae ad Studia Orientis Pertinentes Frederico Hrozny Dedicatae*, vol. III, *Archiv Orientální* 18 (1950), p. 431-438.

4. Chr. Z. Minkowski, *Priesthood in ancient India. A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*, Vienne 1991, p. 85-89, 109.

essentiellement « ordonner ». On peut souligner l'importance de l'équivalence entre l'avestique *vīspe ratauuō* et le védique *pārthivānām ṛtūn* (*ṚV.* 1,95,3) : l'idée que les êtres vivants ont un modèle dans le monde divin, bien attesté dans le cadre de l'Iran (où nous trouvons des *ratus* animaux, humains et divins), se retrouve couramment dans le *Ṛgveda*. Si dans *Y.* 13,1, il y a un *ratu-* de la femme, en *ṚV.* 1,46,8c on trouve aussi un *ṛtúr jánīnām*, etc. Dans le cas du thème *raθβiia-*, qui signifie fondamentalement « conforme à une certaine règle, norme », et pas forcément (à l'origine) « selon le bon moment, de saison », on constate qu'il concorde avec le védique *ṛtvīya-*, dans lequel, comme l'a souligné Renou⁵, il n'y a pas de nuance exclusivement temporelle ; en témoignent les exemples de *raθβiia vaca*, *raθβiia vacaṅha*, qui couvrent le même champ sémantique que *ṛtvīya vācah*.

Il existe un passage (*Vr.* 4,1 [= *VrS.* 11,34]) dans lequel le mot *raθβiia-* pourrait déjà avoir pris le sens de « prêtre assistant » dans la mesure où il prend pour modèle le *ratu-*, en assume la fonction, et fait par ailleurs l'objet d'un éloge explicite. Ainsi à l'exception de *ratu-* « prêtre », survivant dans les mots pehlevi *rad*, *radīg*, l'avestique *raθβiia-* ainsi qu'un dérivé plus tardif comme **raθβiika-*, semblent avoir eu les caractéristiques requises pour devenir les antécédents du moyen-perse *rāspīg* et *rehīg*. Cette présentation des données avestiques et védiques démontre, malgré quelques différences minimales, l'existence d'une conception indo-iranienne commune des fonctions sacerdotales. Elle est visible également dans la dénomination des prêtres de l'Inde – *ṛtvijas* – et d'Iran – *ratus* et ses dérivés.

Prêtres et dieux. Le symbolisme du collège sacerdotal

(deuxième conférence, jeudi 12 novembre 2020)

Les fonctions et les dispositions des prêtres assistants sont bien présentées dans le *Nērangestān* :

1. le *hāuuanān-* doit pressurer le *haōma-* et manier le pilon dans un mouvement de haut en bas (*N.* 54,3)⁶ ;
2. l'*ātrauaxša-* doit attiser le feu, en purifier les trois côtés et répondre au *zāotar-* (*N.* 55,1-2) ;
3. le *frabərət-* doit purifier le côté restant du feu, apporter le *barəsmān-* et l'approcher du feu selon les exigences de la liturgie et encore prononcer le *Yasna* (*N.* 56,1-2) ;
4. l'*āsnatar-* doit laver le *haōma-* et le filtrer (*N.* 57,1-2) ;
5. le *raēθβiškara-* doit mélanger le *haōma-* avec du lait et le distribuer (*N.* 58,1) ;
6. l'*ābərət-* (appelé aussi **dānuzuuaza-* « le porteur (d'eau) de rivière » en *N.* 64,3) doit apporter l'eau (*N.* 59,1) ;
7. le *sraōšāuuarəza-* doit surveiller toutes ces activités (*N.* 59,1).

5. L. Renou, « Védique *ṛtu* », p. 439-440.

6. F. M. Kotwal et Ph. G. Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*, vol. III, Paris 2003, p. 262-263.

L'ordre de présentation que nous trouvons dans le *Nērangestān* est un peu différent de la séquence donnée en *Visprad* 3,1 : l'*ābərət-* passe de la quatrième à la sixième position⁷, l'*āsnatar-* avance de la cinquième à la quatrième place de même que le *raēθβiškara-*. Seules trois des dénominations techniques attribuées aux assistants (*zaōtar-*, *frabərətār-*, *āsnatar-*) se construisent avec le suffixe *-tar-* des *nomina agentis*. Dans le contexte védique, cette construction est apparemment plus répandue. En fait, dans une série de seize termes attestée dans l'*Agniṣṭoma*, au moins huit d'entre eux sont des thèmes en *-tṛ-*. D'autre part, on trouve de nombreuses occurrences de ce modèle en avestique, surtout si l'on prend en considération d'autres termes utilisés pour les fonctions sacerdotales, par exemple⁸ :

āfrītar- « le donneur de bénédictions », du verbe *ā-frī-* « bénir » (cf. véd. *pretār-*);

aibi.jarətār- [v.av. et av.r.] « le louangeur », « qui souhaite la bienvenue », « qui chante », du verbe ²*gar-/jar-* « louer » (véd. *jaritār-*);

upa.sraōtar- « Beibeter, Beirezitirer » (véd. *upaśrotār-*);

framarətār- « qui récite (par cœur les prières) » du verbe *fra-²mar-* « mémoriser », ou encore « lanceur ».

staōtar- [v.av. et av.r.] « chantre d'éloges et prières »⁹ (véd. *stotār-*);

yaštār- « sacrificateur, prêtre » du verbe *yaz-* « sacrifier, célébrer un sacrifice, vénérer » (véd. *yaštār-*, mais aussi *yāštār-*);

yaōždatār- « purificateur »;

fradaxštār- « enseignant »;

paitiiāštār- [seulement v.av.] « qui répète (un enseignement) »;

zbātār- « qui appelle, invoque ou interpelle » du verbe *zav-* (cf. *hvātār-*).

N'ont été exclus de cette liste que les prêtres suivants (à l'exclusion des sept assistants déjà mentionnés plusieurs fois), qu'il faut évoquer ici afin de présenter un catalogue complet, avant de leur consacrer une analyse plus détaillée :

haši- « ami, compagnon » (véd. *sakháy-*); uniquement mentionné dans la liste de *Y.* 65,7, son rôle n'est pas clair ; Lecoq¹⁰ propose la traduction conventionnelle de

7. Ce problème a été souligné par Kotwal et Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*, vol. III, p. 25, n. 7, n. 8, qui inclut aussi le *zōt*.

8. Voir aussi P. Lecoq, *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens*, Paris 2016, p. 190-192.

9. Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904, col. 1589; J. Kellens et É. Pirart, *Les Textes vieil-avestiques*, vol. II, Paris 2007, p. 316; A. Hintze, *A Zoroastrian Liturgy : The Worship in Seven Chapters (Yasna 35–41)*, Wiesbaden 2007, p. 354.

10. Voir Lecoq, *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens*, p. 191.

« pontife », mais suggère une connexion vraisemblable avec la dimension scolaire ou la formation des novices ;

mąθran- [v.av. et av.r.] « le prêtre qui entonne le mantra » (véd. *mantrīn-*), désignation du chantre d'Ahura Mazdā, terme utilisé aussi pour Zaratuštra ;

moyu-^o, uniquement attesté dans le composé *moyu.tbiš-* (hapax¹¹) et parfois considéré comme le correspondant avestique du vieux-perse/mède *magu-*, mais les avis divergent sur ce point ;

nāfiia-, m. « parent, membre de la famille, *sodalis*, associé », dérivé de *nāfiiah-* « famille, parenté » et de *nāfa-* « nombril » ; Lecoq¹² propose « diacre », mais je préférerais le latin « *sodalis* » pour éviter une terminologie trop étroitement liée à une fonction sacerdotale assez caractérisée ;

varəzāna-, titre uniquement utilisé dans la liste de *Y. 65,7*, dans le cas du composé *varəzāna.tbiš-* ; sa fonction spécifique n'est pas claire, Lecoq¹³ propose « évêque ». La relation avec l'av. *varəzāna-/vərəzāna-*, « communauté », comme classe sociale est évidente, mais il est très difficile d'en déduire quoi que ce soit sur son rôle liturgique.

Il faut ajouter à cette liste le v.av. *arədra-*, « celui qui obtient le succès rituel¹⁴ », à mettre en relation avec *rādah-*, n. « succès (rituel) » et le verbe *rād* « réussir » (cf. véd. *rād-*).

Les données présentées plus haut mettent en évidence une symétrie patente entre les niveaux divins et la dimension humaine des prêtres dans les littératures avestique récente et pehlevie. Cette doctrine est largement corroborée par un *conspectus* de sources anciennes, qui à cet égard sont pratiquement explicites. Le collège sacerdotal invite Ahura Mazdā et son cortège divin à descendre dans l'espace sacrificiel, de même les sept *ratus* sont des hôtes que l'on attend. Cette correspondance, bien sûr, n'exclut pas que, dans certaines circonstances solennelles ou pour des raisons pratiques, on ait pu aussi utiliser d'autres sous-assistants prêts à coopérer à la liturgie, comme cela s'est passé dans un bon nombre des rites védiques particulièrement prestigieux¹⁵. La symétrie dont nous parlons¹⁶ est explicitement présente dans l'*Anthologie* de Zādspram XXXV,16-17¹⁷ par exemple où s'exprime cette doctrine mimétique :

11. Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, col. 1379.

12. Voir Lecoq, *Les livres de l'Avesta*, p. 191.

13. Voir *ibid.*, p. 192.

14. Voir J. Kellens et É. Pirart, *Les Textes vieil-avestiques*, vol. II, Wiesbaden 1990, p. 206.

15. Voir W. Caland et V. Henry, *L'Agnīstoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, t. I, Paris 1906, p. 3.

16. M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris 1963, p. 92-95, *passim*, souligne cette correspondance symbolique.

17. Ph. Gignoux et A. Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, Paris 1993, p. 130-131.

16) *sōšans pad xwanīrah nišīnēd pad zōtān gāh ān-iz saš frašgird-⁺kardār ī pad saš kišwar pad handāzag hāwanān ātarwaxš fraburdār āburd āsnadār <ud> rehwiškar.*

17) *ud haftān amahraspandān pad wārom ī haftān frašgird-kardārān gāh girēnd ohrmazd zōt abāg sōšāns*

wahman hāwanān abāg rōšn-čašm

ardwahišt ātarwaxš kē-š daxšag ātaxš abāg xwar-čašm

⁺šahrewar ⁺fraburdār abāg frādat-xwarrah

spandarmad ⁺āburd abāg ⁺wīdat-xwarrah

hordad āsnadār abāg wōrunēm

amurdad rehwiškar abāg wōrusūd

harw ēk pad kišwar ī xwēš ud ham-kāmagīh ī haftān amahraspandān rāy ān čē ēk

⁺handēšēd ēg hamāgān dānēnd

ān ī ēk gōwēd ⁺hamāgān ⁺xwānēnd

ān ī ēk kunēd hamāgān wēnēnd.

16) Sōšans s'établira dans le Xwanirah sur le siège du *zōt*, de même les six agents de la Rénovation dans les six régions, comme le *hāwanān*, l'*ātarwaxš*, le *fraburdār*, l'*āburd*, l'*āsnadār* et le *rehwiškar*.

17) Et les sept Amahraspandān prendront place dans l'esprit des sept agents de la Rénovation,

Ohrmazd le *zōt* avec Sōšans,

Wahman, le *hāwanān*, avec Rōšn-čašm,

Ardwahišt, l'*ātarwaxš*, dont le signe est le feu avec Xwar-čašm,

Šahrewar, le *fraburdār*, avec Frādat-xwarrah,

Spandarmad, l'*āburd*, avec Wīdat-xwarrah,

Hordād, l'*āsnadār*, avec Worunēm,

Amurdad, le *rehwiškar*, avec Worusūd,

chacun dans sa région, à cause de la volonté commune des sept Amahraspandān,

ce que l'un pense, alors tous le sauront,

ce que l'un dit, tous le réciteront,

ce que l'un fait, tous le verront.

On a indéniablement affaire ici à une sorte de miroir rituel. Aux prêtres acteurs de la rénovation correspondent les six Amahraspandān, situés chacun dans l'un des six continents, Ohrmazd étant dans le *kišwar* central (Xwanirah) avec Sōšans. Le rôle prééminent du *zōtar*- renforce symboliquement non seulement la position supérieure d'Ohrmazd, mais aussi le rôle eschatologique des Saōšiiants/Sōšans, montrant un autre aspect du caractère spéculatif du rituel comme instrument de prévision de la dernière Rénovation, qui peut être obtenu au moyen de la *cišti*- et du *mēnōg-wēnišnīh* « la vision mentale ». Ce texte est apparemment défectif uniquement

dans le cas de l'omission du septième prêtre, le *srōšāwarz* (av. *sraōšāuuarəza-*), qui devrait correspondre à *Sraōša* ; cette absence s'explique par le désir d'obtenir un parallélisme direct entre les lieux sacerdotaux au sein de l'aire sacrificielle et la répartition divine sur les sept climats du monde, sans exclure Ohrmazd (qui est le *zōt* suprême). La présence d'un compagnon humain, qui accompagne chaque prêtre divin, confirme l'hypothèse que d'autres assistants pouvaient également être impliqués dans le rituel, en relation avec d'autres divinités, comme on le voit aussi pour les *upa-sraōtar-s*. Ainsi, le microcosme rituel correspond à un macrocosme céleste, tandis que le monde divin et le monde humain coexistent, voire deviennent une seule et même réalité. Dans le cadre de la liturgie, les humains et les dieux non seulement correspondent les uns aux autres, mais jouent les mêmes fonctions, comme si les deux dimensions avaient été unifiées. C'est la métaphysique de la mimésis liturgique.

Il faut observer qu'Ohrmazd et Sōšans sont placés dans le *kišwar* central, X'aniraθa (pehlevi *Xwanirah*) et que leur disposition, vraisemblablement sur un axe nord-sud, inclut la participation objective du *zaōtar-* et du *sraōšāuuarəza-*. Cette équivalence implique que *Srōš* et le Sōšans puissent se trouver assimilés dans la dynamique de la mimésis rituelle. Implicitement le collège sacerdotal de huit prêtres est au complet. Si nous voulons traduire cette image métaphysique sur le plan d'une géographie cosmique, il faudrait utiliser le schéma de subdivision de *kišwars* évoqué, par exemple, dans le *Rašn Yašt*, 9-15,¹⁸ où les sept *karšuuar-s* avestiques sont mentionnés. Chapitre après chapitre, le dieu Rašnu, dans son ascension vers le paradis, passe d'un continent à l'autre, selon l'ordre suivant :

<i>arəzahi-</i>	(<i>arzah</i>)	[ouest]
<i>sauuahi-</i>	(<i>sawah</i>)	[est]
<i>fradaḍafšu-</i>	(<i>fradadafš</i>)	[sud-est]
<i>vīdaḍafšu-</i>	(<i>wīdadafš</i>)	[sud-ouest]
<i>vouru.barəšti-</i>	(<i>wōrūbaršt</i>)	[nord-ouest]
<i>vouru.jarəšti-</i>	(<i>wōrūjaršt</i>)	[nord-est]
<i>x'aniraθa-</i>	(<i>xwanirah</i>)	[centre]

Ce système géographique est mentionné ailleurs, surtout dans les sources pehlevies (voir, par exemple, *Bundahišn indien* 6,8-9¹⁹) à partir desquelles nous pouvons déduire certaines coordonnées astronomiques (concernant les solstices et les équinoxes). Mais on ne peut analyser ce passage sans tenir compte du chapitre XXXV, 14²⁰ des *Wizīdagīhā* de Zādspram :

-
18. Voir L. Goldman, *Rašn Yašt. The Avestan Hymn to 'Justice'*, Wiesbaden 2015, p. 140-156.
 19. Voir Goldman, *Rašn Yašt*, p. 37-38 et la note 213. Le texte du *Bundahišn* iranien est très différent ; voir F. Pakzad, *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, vol. I, Téhéran 2005, p. 122-123.
 20. Gignoux et Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, p. 130-131.

14) *ān-iz ī wuzurg hamīh ī frašgird-kardārān ham pad haft mard, kē-šān xwarrah az haftān amahraspandān pēšōbāy zardušt sōšāns andar xwanirah, rōšn-čašm ud xwar-čašm pad arzah ud sawah kē-šān xwaršēd čašm ī gēhān pad-iš āyēd ud šawēd frādat-xwarrah <ud wīdat-xwarrah> pad fradadafš <ud> wīdadafš, worunem <ud> +worusūd pad worūbaršt <ud> worūjaršt.*

14) Voici la grande assemblée des agents de la Rénovation (qui se fera) par sept hommes, dont le *xwarrah* (vient) des sept Amahraspandān, d’abord Sōšāns, fils de Zardušt dans le Xwanirah, Rōšn-čašm et Xwar-čašm dans Arzah et Sawah, (les continents) par lesquels le soleil, l’œil du monde, va et vient. Frādat-xwarrah <et Wīdat-xwarrah> dans Fradadafš et Wīdadafš, Worunem et Worusūd dans Worubaršt et Worūjaršt.

Si nous combinons les informations contenues dans ces trois paragraphes, il est donc possible de placer les prêtres (et les Amahraspandān correspondant) dans l’espace géo-symbolique de la résurrection mazdéenne, selon le schéma suivant qui combine les données sur la disposition des prêtres avec la répartition des continents :

Ohrmazd le <i>zōt</i> avec Sōšāns	Xwanirah (Centre, axe Nord-Sud)
Wahman le <i>hāwanān</i> avec Rōšn-čašm	Arzah (Ouest)
Ardwahišt l’ <i>ātarwaxš</i> avec Xwar-čašm	Sawah (Est)
Šahrewar le <i>fraburdār</i> avec Frādat-xwarrah	Fradadafš (Sud-Est)
Spandarmad l’ <i>āburd</i> avec Wīdat-xwarrah	Wīdadafš (Sud-Ouest)
Hordād l’ <i>āsnadār</i> avec Worunēm	Wōrūbaršt (Nord-Est)
Amurdad le <i>rehwiškar</i> avec Worusūd	Wōrūjaršt (Nord-Est)

Selon les *Wizīdagīhā* de Zādspram, XXXV,39, l’ordre d’association (auquel nous avons ajouté la référence au prêtre correspondant) entre les Amahraspandān et les éléments de la nature est le suivant :

Ohrmazd et Sōšāns à tous les hommes	=	<i>zōt</i>
Wahman est mêlé ou lié au bétail	=	<i>hāwanān</i>
Ardwahišt aux feux	=	<i>ātarwaxš</i>
Šahrewar aux métaux	=	<i>fraburdār</i>
Spandarmad aux terres	=	<i>āburd</i>
Hordād aux eaux	=	<i>āsnadār</i>
Amurdad aux plantes	=	<i>rehwiškar</i>

Malgré quelques points discutables, les correspondances suivent une logique ordonnée selon des critères précis. La plus grande difficulté tient surtout au couplage avec le continent de référence, à propos duquel le principe ordonnateur nous échappe. La symétrie délibérée entre d’une part, Ohrmazd et les Amahraspandān (tandis que Srōš n’est pas mentionné pour garder la connexion directe avec les sept continents) et d’autre part, les six *kišwar* (plus la région centrale), a par ailleurs

été mise en rapport avec les six assistants d'Ohrmazd (en qualité de *zaōtar-*, mais en l'absence du *sraōšāuuarəza-* et du dieu *Srōš* en même temps). Quand le collège divin célébrera le *yasna-* de la résurrection, les prêtres terrestres, mentionnés par leur nom (bien que leur orthographe ait été fortement altérée dans le *rivāyat* persane de Kāmdin Šāpur [A.Y. 928/1558] consacrée au thème de la Résurrection et qui continue la même tradition mimétique²¹), feront leur devoir et chacun de ces prêtres extraordinaires sacrifiera, une fois revenu à la vie, à l'endroit-même où il est né ou bien où il est mort. Il faut aussi souligner que, selon les *Wizīdagīhā ī Zādspram* XXXV,20,²² ce sacrifice (*yašt*) « serait célébré à la ressemblance de ce (que fit) Jam, quand il fit tourner (les gens) avec l'instrument en or, la trompette » (*kard yašt pad homānāgīh ī jam ka-š pad sūrāgōmand ī +zarrēn ān gādumb be wardēnīd*). L'idée que le sacrifice final correspond à celui où officiait Yima alors qu'il était sur le point de tripler la taille de la terre (comme le raconte le deuxième chapitre du *Vidēvdād*) crée un lien entre l'extension terrestre maximale et les sept continents habités par le monde humain. De plus, ce rite établit une continuité directe entre l'humanité primitive et celle de la fin du monde, même si Yima figure comme un pécheur dans certaines traditions. On se souvient cependant que selon la version du *Vidēvdād*, Yima ne commet aucun péché, mais refuse de rejoindre immédiatement sa *daēnā-*, comme l'indique un passage à l'interprétation controversée. Le lien entre le rite de Yima et celui de *Srōš* jette aussi un éclairage nouveau sur ce problème et renforce l'image d'une chaîne sacrificielle ininterrompue.

Il faut noter que certains des prêtres avestiques présentent des caractéristiques qui trouvent des parallèles significatifs dans la tradition védique : par exemple l'*ātrauuaxša-* correspond au védique *āgnīdhra-* ou *aghnīdh-*, qui est en fait responsable de l'allumage du feu. Victor Henry²³ a comparé l'office du *frabərətar-* (ainsi que celui de l'*ābərət-*) à celui du *néštr-* védique et Hermann Oldenberg²⁴ les fonctions du cinquième assistant, l'*āsnatar-*, à celles du *pótr-* védique, « le purificateur ». Martin Haug²⁵ a pour sa part comparé le *sraōšāuuarəza-* au *pratīprasthātar-* védique, un collaborateur de l'*adhvaryú-* : le vieux *pratīprasthātar-* indien tenait à la main une épée en bois, arme principalement attribuée au dieu avestique de l'obéissance, *Sraōša*. Les comparaisons indo-iraniennes sont importantes et nombreuses. Ce qui semble particulièrement intéressant, cependant, c'est l'idée d'une corrélation directe entre le collège sacerdotal et le panthéon. Cette corrélation est également présente dans le *Ṛgveda*. Rappelons que dans le rituel de l'*Agniṣṭoma*, les

21. Voir *Yt.* 13, p. 128-129. Cf. B. N. Dhabhar, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others. Their Version with Introduction and Notes*, Bombay 1932, p. 424, n. 7.

22. Gignoux et Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, p. 132-133.

23. V. Henry dans W. Caland et V. Henry, *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, t. II, Paris 1907, p. 479.

24. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*. 2^e éd., Stuttgart-Berlin 1917, p. 386.

25. M. Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, Londres 1884 (Bombay 1862¹), p. 280.

prêtres sont individuellement et directement liés à un être divin, comme le montre Thomas Oberlies²⁶ en soulignant que les sept prêtres védiques entretiennent une relation très spécifique avec les divinités les plus importantes :

Hóṭṛ-	Indra,
Póṭṛ-	Marut,
Néṣṭṛ-	Tvaṣṭṛ- (et les femmes divines)
Agnīdh-	Agni,
Praśāstr- / Upavakṭṛ-	Mitra et Varuṇa,
Adhvaryú-	Aśvin,
+ Brahman-	Indra (et/ou Bṛhaspati)

L'analyse de l'installation sacerdotale mazdéenne ouvre sur la dimension méta-temporelle et spéculative de la mimésis liturgique grâce à laquelle le collègue non seulement assume un rôle technique mais acquiert un statut sacré et spirituel dont la structure profonde se retrouve dans le rituel védique. Dans des travaux de toute première importance, Hertha Krick²⁷ observait à juste titre que les prêtres ṛgvédiques (sept plus un) trouvent un parallèle direct dans les Ādityas avec l'inclusion de Vivasvant-/Mṛtāṇḍa au niveau cosmologique. Nous pouvons donc conclure cette partie de notre enquête en insistant sur le fait que la cérémonie sacrificielle crée temporairement une nouvelle réalité, dans laquelle prêtres et divinités se reflètent et se fondent dans une synthèse imaginaire qui trouve son explication dans la théologie zoroastrienne, en particulier dans l'anticipation de la *frašō.kərəti-*, à travers une transposition temporaire dans le temps à venir de la résurrection, laquelle s'achèvera par un double rituel solennel, célébré à la fois par les hommes et les dieux dans les cieux et sur terre. Les données que nous avons collectées jusqu'à présent semblent indiquer que nous sommes face à une tradition enracinée dans un passé indo-iranien commun.

La chaîne ininterrompue de la liturgie du sacrifice

(troisième conférence, jeudi 19 novembre 2020)

Cette troisième partie fut consacrée à la relation entre temps et rituel. À cette fin, on prendra une fois de plus en considération la question de la complexité sémantique du mot *ratu-* et de ses différents emplois. Nous avons aussi analysé les procédures de clôture (partielle) du rituel et surtout la cérémonie de *Yasna* 58, où une sorte de désengagement sacerdotal s'opère au sein du théâtre liturgique. Cette séance du séminaire ne prétendait pas reprendre la question du « temps » dans toute sa complexité philosophique et théologique, question qui a donné lieu

26. Th. Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda*, 1^{re} partie, *Das religiöse System des Ṛgveda*, Vienne 1998, p. 275, n. 603 ; Chr. Z. Minkowski, *Priesthood in ancient India. A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*, Vienne 1992, p. 82.

27. H. Krick, *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*, Vienne 1982, p. 417, n. 1126.

à l'une des innovations les plus importantes de la pensée iranienne dans l'Antiquité. Nous nous sommes contenté de rappeler l'existence d'analyses très fines sur le sujet, qui nous montrent non seulement l'originalité mazdéenne, mais surtout la cohérence d'un système dans lequel le temps est un instrument divin strictement encadré dans le plan divin de la bataille. L'ordre du temps avec sa limite, dans le cadre du temps limité, constitue l'une des prémisses fondamentales de la victoire finale d'Ohrmazd, tandis que l'harmonie de sa structure et de son architecture représente le témoignage de la force du dieu et sa victoire triomphante sur le mal. Les forces des ténèbres ont tout intérêt à détruire l'ordre du temps et sa marche inexorable vers la fin, pour retarder ou éventuellement interdire leur défaite finale. La complexité de cette doctrine est bien visible dans l'innovation de l'Avesta récent, où l'on trouve l'idée des millénaires (dont celle du cycle de 12 000 années) et la doctrine selon laquelle les dieux ont le pouvoir d'entrer et de sortir du temps fini. À l'inverse, Ahreman et ses démons seront emprisonnés dans la création et son temps fini jusqu'au terme de la guerre cosmique. Cette asymétrie ontologique souligne l'importance de la doctrine du temps et avec elle le signifié plus profond du rituel, qui n'est pas seulement pris dans le temps, mais en constitue la structure, le squelette, et dont la protection est nécessaire. C'est la raison pour laquelle tous les moments de l'année, les mois, les jours, etc. sont vénérés comme *ratus* et considérés dignes de vénération et de protection. Dans sa progression ininterrompue, le sacrifice soutient l'ordre du monde et l'empêche de sombrer dans les ténèbres.

Or, il faut signaler qu'il y a dans la liturgie avestique une bizarrerie inexplicable : si « l'installation » du collège sacerdotal dans toute sa complexité n'apparaît que dans la tradition du *Visprad*, la « désinstallation » correspondante s'insère pour sa part dans le *Yasna* régulier. En d'autres termes, il faudrait trouver une correspondance entre une « installation » solennelle contenue dans le *Visprad* et sa « désinstallation » dans la même source, et surtout dans la même liturgie. L'absence d'une chorégraphie parallèle pour le cérémonial de clôture soulève beaucoup des questions. La partie du *Yasna* correspondant à la « désinstallation » appartenait-elle à un rituel différent qui à l'origine appartenait à une autre source, comme le *Visprad*? Comment expliquer cette évidente asymétrie? Pourquoi cette formule (adoptée par les sept prêtres et le *zaōtar-*), préservée dans le texte du *Yasna*, où la participation du collège sacerdotal au complet n'est ni prévue ni nécessaire pour les liturgies plus simples? Cette asymétrie manifeste nous pousse à douter de l'antiquité de cette cérémonie (dans sa forme attestée). Il importe avant tout de prendre en considération, comme le propose Alberto Cantera²⁸, l'idée que la « désinstallation », telle qu'elle se présente, n'implique aucunement que les sept assistants quittent immédiatement le théâtre rituel, mais indique simplement qu'ils sont à partir de là relevés de leurs fonctions performatives individuelles, distinguées et séparées. Par ailleurs, tant le *Nērangestān* que certains manuscrits rituels donnent l'impression qu'avant leur « installation » officielle, les assistants sont en nombre

28. A. Cantera, *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne : pensées et travaux préliminaires*, Paris 2014, p. 252, n. 275.

réduit. Seule la présence du prêtre *hāuuanān-* semble implicitement nécessaire²⁹. On peut résoudre cette contradiction apparente en rappelant que nous sommes confrontés à un problème relativement similaire au début du rituel, car l'identité du prêtre installateur n'est pas certaine, malgré les hypothèses qui ont été émises³⁰. Dans tous les cas, il est vraisemblable que les prêtres (au moins les deux restant) ayant la charge d'ouvrir la cérémonie étaient installés lors d'un rituel précédent, faute de quoi il faudrait imaginer l'existence d'une « installation » simple réalisée sans la présence qualifiée d'un « installateur ». Cette solution, quoiqu'étrange en apparence, ne peut être complètement exclue car un prêtre qualifié devait avoir la faculté d'initier un sacrifice légitime sans autres formalités. Le problème se pose sans doute surtout à propos de l'installation des assistants dans leurs différentes fonctions, car cette cérémonie nécessitait davantage de préparation de la part des deux prêtres chargés d'ouvrir une liturgie solennelle.

C'est pourquoi j'aborde ici la question de la chaîne rituelle, où l'installation du collègue nouveau est célébrée par une équipe sacerdotale ayant accompli sa tâche. Du moins, théoriquement ! En effet, la présence de prêtres qualifiés, déjà installés et prêts à ouvrir une cérémonie nouvelle, est sans doute normale à la période sassanide où le nombre de prêtres est très important. Cela expliquerait que la « désinstallation » marque la fin du sacrifice et de la partie la plus complexe du rituel sans imposer la sortie des célébrants. En pratique, tous les assistants du collègue dont la présence n'est plus nécessaire à la conclusion de la cérémonie sont « désactivés », sans être expressément privés de leurs qualifications liturgiques. Cette solution permet de disposer d'un collègue capable de transmettre le pouvoir rituel au collègue montant qu'il faudra installer à nouveau. C'est la raison pour laquelle j'ai utilisé l'expression « désactivation » et mis entre guillemets les termes « installation » et « désinstallation » : l'installation a une relation directe avec une autre installation sans interruption véritable, parce que le collègue n'est jamais désinstallé au sens strict, et qu'il faut attendre l'installation d'un collègue nouveau pour pouvoir considérer les effets de la cérémonie précédente comme complètement terminés. Cette règle pourrait expliquer pourquoi les sacrifices sont célébrés quatre ou cinq fois par jour sans rupture apparente de liens subtils entre les cérémonies successives.

Si nous analysons le déroulement de la cérémonie de Y. 58,4-8, on ne trouve aucune « désinstallation » véritable, au sens où chaque prêtre récite une formule qui n'a pas de rapport très strict avec sa fonction liturgique. Plus simplement, les actions attribuées à chaque prêtre ne sont pas le signe d'une sorte d'inversion ou de

29. Voir encore Cantera, *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne*, p. 252, avec référence à N. 28,38 et à certains manuscrits rituels.

30. J. Kellens, *Le Hōm Stōm et la zone des déclarations*; A. Panaino, « The Avestan Priestly College and its Installation », *Dabir* 6 (2018), p. 86-100, et A. Panaino, « On the Mazdean Animal and Symbolic Sacrifices : Their Problems, Timing and Restrictions », dans C. Redard, J. Ferrer, H. Moen et Ph. Swennen (dir.), *Aux sources des liturgies indo-iraniennes, Liège, 9 au 10 Juin 2016*, Liège 2020, p. 119-163 [bibliographie finale p. 377-400].

désengagement de la part du prêtre ayant accompli sa tâche. La cérémonie ne subit aucune déconstruction. De même, personne ne déclare qu'il s'en va et personne n'affirme qu'un assistant quitte la scène. Par exemple, ce n'est pas l'*ātrauuaxša-* mais le *raēθuuīškara-* qui récite le verset de *Y. 58,7cde*, ainsi que les versets *58,8abc* concernant uniquement le feu, ce qui serait absurde si ces passages textuels obéissaient à des considérations purement théologiques pour signaler leur sortie du rituel. Si des liens existent, il faudrait les chercher à un niveau encore plus symbolique, sans être sûr de les trouver. Il est vrai par exemple que le rôle du feu change en ce point précis du rituel et que sa fonction est moins importante à partir de la fin de *Y. 58,8*³¹. Les actes conclusifs de l'*ātrauuaxša-* confirment cette modification liturgique sur le plan symbolique, mais son signifié n'est pas très clair, et dans tous les cas il est très difficile d'en déduire que ce rituel peut être considéré comme le symétrique inverse de la cérémonie d'installation activée durant la récitation de *Vr. 3,1-2*. En d'autres termes, le processus de désengagement était certainement célébré selon une cérémonie dont les modalités étaient moins théâtrales. C'est pourquoi on peut supposer qu'il ne s'agit pas d'une véritable « désinstallation », même si cette expression mal adaptée est couramment utilisée. En réalité, il faudrait parler de « désengagement ».

Sans m'engager imprudemment dans la quête désespérée d'une reconstitution du modèle originel, je voudrais m'arrêter sur certains faits particulièrement intéressants afin de proposer une solution possible. Évidemment, la dislocation des deux rituels, dont la pertinence est bien différente, représente une sorte de *landmark* ; la liturgie d'introduction, incluant le *Hōm Stōm*, est marquée dans sa partie finale par « l'installation » du collège sacerdotal qui pénètre dans l'espace sacrificiel ; cette action marque le début d'une cérémonie solennelle. Du point de vue pratique, il peut s'agir du début de la liturgie du *Visprad*, mais aussi de celui de la cérémonie du *Vidēvdād* ou du *Vištāsp Yašt*, car tous ces rituels requièrent l'intercalation obligatoire du *Visprad*, avec d'éventuels changements de détail qui signalent aux spécialistes du cérémonial mazdéen la direction à suivre pour célébrer le rituel dans les règles. L'activation d'un rituel parallèle requérant apparemment la présence du même groupe sacerdotal qu'en *Vr. 3* pour la récitation de *Y. 58* signifie vraisemblablement que comme le rituel solennel, le *Yasna* normal peut théoriquement être célébré avec la participation du collège au complet et que cette version du *Yasna* représente une solution acceptable dans les deux cas – pour les cérémonies ordinaires comme pour les cérémonies solennelles. Un aspect technique anodin propre au déroulement de la cérémonie nous permet d'imaginer une solution encore plus simple. Dans la pratique, selon les descriptions données dans les sources, il faut réciter le texte de *Y. 58,4-9* à deux reprises au cours des liturgies du *Visprad* et du *Vidēvdād*. Comprendre l'ensemble de ce qui se passait en réalité n'est pas simple car la description très succincte était destinée à des spécialistes rompus à cet exercice et non aux « profanes » que nous sommes. On peut penser que le *Fšūšō Mqθra* est récité une première fois pour marquer la conclusion du

31. Voir Cantera, *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne*, p. 252.

rituel sacrificiel (que le sacrifice soit authentiquement sanglant ou seulement symbolique) même si la « désinstallation » ou le « désengagement » des prêtres a lieu au cours de la seconde récitation. Les manuscrits rituels nous évoquent quant à eux une situation inverse. Les instructions liturgiques indiquent que la chorégraphie à laquelle participe l'ensemble des prêtres assistants se déroule au cours de la première récitation du *Fšūšō Mqθra*. Il faut attendre la récitation de *Y. 58,8* pour que le *zōt* prenne à nouveau la parole pour réciter une nouvelle fois l'intégralité du texte de *Y. 58,4* (pour être précis, à partir des mots *hē ptā gēušca* [...] jusqu'à 9)³².

Rappelons que *Y. 58* est un texte très particulier, et pas seulement du point de vue linguistique, car il se compose de morceaux très anciens en vieil et moyen-avestique³³. Ce chapitre, explicitement vénéré dans le *Y. 59,33*, et présenté comme *hadāoxta*- « complémentaire »³⁴, même si l'origine directe (du *Hādōxt Nask*) que lui prête Karl Fr. Geldner³⁵ n'est pas avérée, marque la conclusion du sacrifice (éventuellement animal, lorsqu'il était pratiqué), et correspondait à la consommation finale par le feu de l'offrande carnée³⁶. La première récitation pratiquée par l'ensemble du collège sacerdotal signalait la conclusion de la phase la plus importante de la cérémonie ; le *zaōtar*- résumait alors à lui seul les fonctions générales de l'équipe rituelle. La double récitation de *Y. 58,4-8* est absente de la cérémonie du *Yasna* ordinaire, comme le souligne Geldner³⁷, bien que certains manuscrits attestent cette répétition sous l'influence prestigieuse des liturgies plus longues et solennelles. En fait, si la liturgie, comme dans le cas du *Yasna* plus simple, n'imposait pas l'installation du collège, la récitation du *Vr. 3* (comme sa céré-

32. Voir par exemple ms. RSPA 230 (British Library) 253r. Voir ms 4161, 243v (A. Cantera et K. Mazdāpour [éd.], *The Liturgical Widēwdād manuscript ms. 4161 (Vandidad-e Jahānbaxši)*, Gironne-Téhéran 2015) ; voir aussi le ms 4000, fol. 269v.

33. Voir É. Pirart, « Les fragments vieil-avestiques du Y 58 », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 53/3 (1992), p. 225-247 ; X. Tremblay, « Le pseudo-gâthique. Notes de lecture avestique II », dans A. Panaino, A. Piras (éd.), *Proceedings of the 5th conference of the Societas Iranologica Europaea*, vol. 1, Milan 2003, p. 233-282 ; Tremblay, « Le Yasna 58 *Fšusā Mqθra hadāoxta* », *Annuaire du Collège de France 2006-2007*, Paris 2008, p. 683-693, p. 685-693 ; J. Kellens *L'acmé du sacrifice. Les parties récentes des Staota Yesniia (Y27.13-Y59) avec les intercalations de Visprad 13 à 24 et la Dahmā Āfriti (Y60-61)*, (Études avestiques et mazdéennes, vol. 4), Paris 2011, p. 107-118.

34. Voir Kellens *L'acmé du sacrifice*, p. 107 ; Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, col. 1030. Ce texte est mentionné en *Visprad* 1,4-8. Cf. Tremblay, « Le pseudo-gâthique. Notes de lecture avestique II », p. 257-258 ; Tremblay, « Le Yasna 58 *Fšusā Mqθra hadāoxta* », p. 688-689.

35. K.F. Geldner « *Awestlitteratur* », dans W. Geiger et E. Kuhn (dir.), *Grundriss der Iranischen Philologie*, vol. II, Strasbourg 1904, p. 28, mais voir J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I, Paris 1892, p. 369.

36. Kellens *L'acmé du sacrifice*, p. 112-113.

37. K. F. Geldner, *Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart 1886 (édition avec les *Prolegomena* dans l'année 1896), p. 205-206, dans l'apparat critique du paragraphe 4.

monie correspondante et parallèle, c'est-à-dire la répétition de *Y. 58,4-8*), n'était plus nécessaire. Soulignons par ailleurs que le choix de répéter³⁸ mot pour mot le texte à partir de *fšūmā*, en *Y. 58,4*, montre l'importance du *Fšūsō Mqθra*, et n'est pas anodin. En même temps, il est significatif que, quand le *zaōtar*- répète la formule complète (les chapitres 4-9), les premiers mots du chapitre 4, de *fšūmā* à *carākərəmahī*, sont omis.

Intéressons-nous à présent à l'interprétation que l'on peut donner au rituel de « désengagement ». Le premier problème concerne le fait que *Y. 58*, dans sa complexité (textuelle et liturgique), semble présenter un texte déjà interpolé, fruit d'une intervention très ancienne, à une époque où s'opérait une fusion entre la tradition vieil-avestique et une liturgie nouvelle, en même temps qu'une synthèse avec l'usage de l'avestique récent. Les prêtres chargés de cet ouvrage utilisaient l'avestique récent et vraisemblablement aussi le moyen³⁹, ils avaient aussi une assez bonne maîtrise des niveaux plus anciens de l'avestique. Par conséquent, si nous considérons la position stratégique de ce chapitre, après la clôture textuelle des *Staōta Yesniia* qui se trouve dans *Y. 55* et les deux hymnes à *Sraōša* (*Y. 56* et *57*), étudiée par Jean Kellens⁴⁰, il nous faut bien reconnaître que l'adoption de la partie finale du *Fšūsō Mqθra* (*Y. 58*) comme texte faisant partie d'une cérémonie où tous les prêtres doivent prendre la parole chacun à leur tour est sans doute très importante. Bien que ce rituel ait été utilisé, avec sa double récitation des paragraphes 4-8, pour marquer, avec sa première célébration, le désengagement du collègue, comme une sorte de pendant léger à la liturgie plus imposante de l'installation rituelle, on peut douter que cette symétrie ait été très ancienne. En réalité, il nous est permis de penser que *Y. 58,4-8* a pris une importance particulière suite à l'intercalation de *Vr. 3*, mais qu'à l'origine, c'est-à-dire bien avant l'introduction de l'intercalation du *Visprad*, quand ce texte était plus proche de la conclusion du service gāthique, il avait un rôle différent, réinterprété par la suite dans le cadre de la synthèse issue de la pratique des intercalations.

Bien évidemment, cette hypothèse demeure théorique et spéculative, mais elle n'est pas dénuée de fondements, surtout si l'on considère que cette liturgie concerne symboliquement la fin de la section la plus sacrée de la cérémonie avec sacrifice, sanglant ou symbolique, et dédivinisation du pouvoir attribué au feu rituel. De plus, le langage utilisé pour cette cérémonie est très ancien et contient des interférences entre niveaux ancien et moyen avestique. La stratification de la liturgie avestique reflète ces différents niveaux qui nous sont accessibles seulement en partie. Il est évident qu'on a sous-estimé l'importance de ce point de jonction avec son signifié et sa position propres, et sa présence manifeste dans les rituels interpolés. En particulier, je voudrais souligner le fait que, si nous considérons le processus de l'effet de miroir produit par l'installation sacerdotale et sa correspondance avec le rôle

38. Voir J. Kellens et C. Redard, *Introduction à l'Avesta, le récitatif liturgique sacré des zoroastriens*, Paris 2021, p. 41-42.

39. Voir Tremblay, « Le Yasna 58 *Fšūsō Mqθra haḍaoxta* », *passim*.

40. J. Kellens, *L'acmé du sacrifice*, p. 55-106.

des Aməša Spəntas, tandis que le *sraōšāuuarəza*- représente Sraōša et le *zaōtar*-Ahura Mazdā (ou éventuellement Spənta Mainiiu), la cérémonie pratiquée durant la répétition de Y. 58,4-8, nous permet de déceler la raison d'une association dissimulée dans l'architecture de cette liturgie.

Kerdīr et sa liturgie ou de la mimesis rituelle (quatrième conférence, jeudi 26 novembre 2020)

Il est bien connu que dans deux des quatre inscriptions du grand prêtre Kerdīr⁴¹, celle de Naqš-e Rostam (= KNRm) et celle presque identique de Sar-e Mašhad (= KSM), § 26, 29, on trouve la description d'un voyage métaphysique dans l'au-delà. Cette description a été expliquée selon des clés interprétatives différentes. On a beaucoup parlé d'un voyage chamanique et surtout, on a proposé des solutions présupposant la présence d'intermédiaires, en l'occurrence de jeunes gens capables d'entrer en transe et de restituer leur vision de l'autre monde. J'ai réfuté ces solutions, préférant situer la vision dont ces textes nous parlent dans le cadre

-
41. D. N. MacKenzie, « Kerdīr's Inscription », dans G. Herrmann et D. N. MacKenzie (dir.), *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*, Berlin 1989 (Iranische Denkmäler, Iranische Felsreliefs I), p. 35-72 ; Fr. Grenet, « Observations sur les titres de Kirdīr », *Studia Iranica* 19 (1990), p. 87-93 ; Grenet, « Pour une nouvelle visite à la 'Vision' de Kerdīr », *Studia Asiatica* 3 (2002), p. 5-27 ; Grenet, « Quelques nouvelles notes sur Kerdīr et "sa" vision », dans R. Gyselen et Chr. Jullien (dir.), *Rabbo l'olmyn, « Maître pour l'éternité »*, Paris 2011, p. 123-139 ; Ph. Gignoux, « L'inscription de Kartīr à Sar Mašhad », *Journal asiatique* 256 (1968), p. 387-418 ; Gignoux, « L'inscription de Kirdīr à Naqš-i Rostam », *Studia Iranica* 1 (1972), p. 177-20 ; Gignoux, « Der Grossmagier Kirdīr und seine Reise in das Jenseits », dans *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Brill, Leyde 1984 (Acta Iranica 23), p. 191-206 ; Gignoux, « Le mage Kirdīr et ses quatre inscriptions », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 133^e année, n° 3 (1986), p. 689-699 ; Gignoux, « Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen », dans C. Kappler et al. (dir.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris 1987, p. 351-374 ; Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr, Textes et Concordances*, Paris 1991 ; Ph. Huyse, « Kerdīr and the first Sasanians », dans N. Sims-Williams (dir.), *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, Wiesbaden 1998, p. 109-120 ; M. Schwartz, « Kirdēr's Clairvoyants : Extra-Iranian and Gathic Perspectives », dans M. Macuch, M. Maggi et W. Sundermann (dir.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan*, Wiesbaden 2007, p. 365-376 ; P. O. Skjærvø, « Kirdīr's Vision: Translation and Analysis », *Archäologische Mitteilungen aus Iran N.S.* 16 (1983), p. 269-306 ; Skjærvø, « Counter-Manichaean elements in Kerdīr's inscriptions. Irano-Manichaica II », dans L. Cirillo et A. van Tongerloo (dir.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico"*. Arcavataca di Rende Amantea, 31 août au 5 septembre 1993, Louvain-Naples 1993, p. 313-342 ; Skjærvø, « Kartīr », dans E. Yarshater (dir.), *Encyclopædia Iranica*, vol. XV, fascicule 6, New York 2011, cols 608-628 ; A. Panaino, « Kirdēr and the Re-organisation of Persian Mazdeism », dans V. Sarkhosh Curtis, E. Pendleton, M. Alram et T. Daryaee (dir.), *The Parthian and Early Sasanian Empires : Adaptation and Expansion*, Oxford 2016, p. 53-58.

d'un drame liturgique, célébré par un collège sacerdotal en faveur du même Kerdīr. Ce cérémonial ésotérique⁴² dont nous connaissons seulement quelques fragments épars avait pour but l'acquisition d'une « vision mentale » supérieure, la *mēnōg-wēnišnīg*, sur laquelle les sources pehlevies nous donnent quelques renseignements. Le rituel mentionné serait la représentation par un collège de prêtres du voyage futur de l'âme de Kerdīr, une représentation incarnée de son destin eschatologique. Les textes évoquent en effet ce parcours *post mortem* à plusieurs reprises, avec une terminologie maîtrisée qui marque une différence entre le passage réel et sa présentation rituelle. Dans le cadre de cette piste interprétative, je me suis intéressé à l'identification d'un groupe de personnages nommés *lysyk*. Ils sont mentionnés là où la « vision » supposée se serait passée et je suppose qu'ils avaient été « installés » par le Grand Prêtre lui-même en vue de l'accomplissement de ce rituel spécial de nature « ésotérique ». Ils avaient l'obligation de décrire ce qu'ils avaient vu à travers une simulation liturgique du *post mortem* réalisée en faveur de Kerdīr. Dans d'autres interprétations, ces *lysyk*, chargés de raconter leur vision, sont placés à leur endroit spécifique conformément à un schéma rituel. Selon ma théorie, ce schéma serait ésotérique, dans les autres il serait chamanique, ou médiumnique, ou conforme à d'autres configurations à la fois magiques et rituelles. Comme je l'ai expliqué dans deux études récentes⁴³, il n'y a aucune raison de postuler que ces *lysyk* (*rēhīg*) entraient en transe tous ensemble ou qu'ils étaient des « enfants » utilisés dans une cérémonie divinatoire, éventuellement d'origine hellénistique⁴⁴. Il s'agissait plus simplement, je pense, d'un groupe de sous-prêtres, probablement celui qui est mentionné dans quelques passages avestiques et pehlevies ayant conservé la mémoire de leurs fonctions rituelles. Ainsi, la présence réelle d'un terme (de substitution) rare pour nommer le « prêtre subalterne » dans un document religieux en moyen-perse épigraphique (pourtant très archaïque) n'est pas du tout singulière et sa préservation montre que les premiers membres du clergé sassanide avaient développé une terminologie d'origine avestique pleinement adaptée à la langue locale. La présence active d'un certain nombre de « sous-prêtres », ou *rēhīg*, participant à un rituel promu par Kerdīr, reste actuellement la solution la plus plausible. Nous savons qu'à son époque le collège sacerdotal au complet avec ses huit prêtres (au moins) était régulièrement convoqué, même si dans des

42. Voir mon interprétation du texte, proposée dans A. Panaino, « Apocalittica, escatologia e sciamanismo nell'opera iranologica di Ph. Gignoux con una nota sulla "visione" del mago Kirdēr », dans R. Gyselen et Ch. Jullien (dir.), *Rabbo l'olmyn, « Maître pour l'éternité »*, Paris 2011, avec bibliographie, et A. Panaino, « The Ritual Drama of the High Priest Kirdēr », dans Y. Moradi (dir.), *Afarin Nameh. Essays on the Archaeology of Iran in Honour of Mehdi Rahbar*, Téhéran 2019, p. 179-188.

43. Voir Panaino, « Apocalittica, escatologia e sciamanismo nell'opera iranologica di Ph. Gignoux con una nota sulla "visione" del mago Kirdēr » ; Panaino, « The Ritual Drama of the High Priest Kirdēr », *passim*.

44. Voir surtout Grenet, « Quelques nouvelles notes sur Kerdir et "sa" vision », *passim* ; Schwartz (« Kirdēr's Clairvoyants : Extra-Iranian and Gathic Perspectives », *passim*) propose des solutions différentes.

cas particuliers, comme celui du rituel promulgué par Kerdīr, ils pouvaient être plus nombreux.

L'un des « princes » (*šahryār*) figurant dans la « vision » de Kerdīr, sans doute apparenté à des sujets divins, tenait entre ses mains une chose appelée [cydyn(y)], *čayan/*čayēn, et associée à l'enfer ou aux images infernales⁴⁵. Comme le suggère Prods Oktor Skjærvø⁴⁶, ce mot pourrait renvoyer à une « louche » tenue dans la main gauche de la personne divine qui attend l'âme nue représentée sur un ossuaire de l'Asie centrale, que Frantz Grenet dans une première étude⁴⁷ avait identifiée avec Wahman. Cependant, la louche servant à déposer le bois dans le feu est l'outil propre à l'*ātrauuaxša-*, et il est concevable que cette fonction ait été attribuée à Ādur, le feu lui-même. Plus récemment, Grenet⁴⁸ a attiré mon attention sur la chose suivante :

Sur l'ossuaire de Sivaz, le personnage à droite que j'avais d'abord identifié comme Wahman réceptionnant l'âme et tenant la « louche » est plus probablement Srōš tenant sa massue. En effet sur l'ossuaire de Yumalaktepe la même position est occupée par un personnage qui est sûrement Srōš (qui est flanqué de deux assistants tenant des chasse-mouches pour éloigner le démon de la *drug-nasav*). Dans les deux cas la « louche » ou plus exactement la pelle à cendres (*bhasam* dans le vocabulaire parsi) est tenue par le personnage de gauche, qui tient par ailleurs l'autel du feu (la pelle est déformée sur l'ossuaire de Yumalaktepe, mais claire sur celui de Sivaz)⁴⁹. D'après la série des Aməša Spəntas sur les ossuaires du Miankal, ce personnage devrait être Ardwašīst (maître du feu et du paradis, voir les deux musiciens qui le flanquent). Ce pourrait être aussi Ādur.

La position du prêtre du feu, à proximité immédiate de l'enfer, du moins selon le récit de cette « vision », semble invraisemblable. L'interprétation avancée par Skjærvø⁵⁰, selon laquelle ce *šahryār* pourrait correspondre à Yima, serait fon-

45. Voir Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, p. 97.

46. Skjærvø, « Kartīr » : « It now seems likely that it is the ladle used for adding firewood to the fire (voir the OInd. *cayana* action of “piling up” and the *agni-cayana* ritual for piling up the fire altar). That the ladle plays a role in the funerary rites is clear from its depiction on the ossuaries from Central Asia [...]. The word would belong with *čīdan*, pres. *čīm-*, whose technical meaning is “build, assemble” a fire [...] ».

47. Fr. Grenet, « Pour une nouvelle visite à la ‘Vision’ de Kerdīr », fig. 1, face à p. 24.

48. Mail du 25 novembre 2020. Voir aussi Fr. Grenet, et M. Minardi, « The Image of the Zoroastrian God Srōš : New Elements », *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 27/3 (2021), p. 154-173.

49. A propos de l'ossuaire de la région de Šahr-e Sabz, celui de Sivaz et celui de Yumalaktepe, voir les images publiées et commentées par Fr. Grenet, « Zoroastrian Funerary Practices in Sogdiana and Chorasmia and among expatriate Sogdian communities in China », dans S. Stewart, F. Punthakey Mistree et U. Sims-Williams (dir.), *The Everlasting Flame. Zoroastrianism in History and Imagining*, Londres-New York 2013, p. 18-27, 98-99.

50. Skjærvø, « Kirdīr's Vision : Translation and Analysis », *Archäologische Mitteilungen aus Iran* N.S. 16 (1983), p. 298 ; Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*,

dée sur le fait qu'il est présenté comme étant proche de l'enfer. On aurait donc ici l'image de Yima comme gardien de la porte de l'enfer et surtout comme custode du *hammēstagān*, dans lequel il se trouve selon certaines sources comme le *Rewāyat pehlevi accompagnant le Dādestān ī Dēnīg* XXXI⁵¹. Dans ce chapitre, Jam arrive de l'enfer, mais il est finalement pardonné par Ohrmazd et devient le seigneur des limbes (*xwadāyīh ī hammēstagan*). La chorégraphie de cette narration semble s'accorder avec celle de la « vision ». Dans ce contexte, la louche pourrait être un outil évoquant la construction du pont de *činwad* et le passage en toute sécurité vers l'autre rive. Skjærvø suppose pour sa part que le dernier prince se manifestant dans la vision pourrait être identifié comme Wahman, qui, dans l'*Avesta* (*Vidēvdād* 19,31 ; *Aōgāmadaēcā* 12⁵²), se lève de son trône d'or pour rendre hommage aux âmes arrivant au paradis⁵³. Mentionnons encore sa fonction de *handēmāngar* « introducteur », accompagnant les âmes se présentant à Ohrmazd (*Bundahišn* XXVI,12-14⁵⁴). Ainsi, on peut rapprocher le troisième prêtre, en raison de son rapport direct avec le feu, de la figure d'Ardwahišt.

Les *rehīg* décrivent plusieurs personnes leur apparaissant au cours de leur « vision » :

- 1) le premier prince (*šahryār*), un cavalier portant un étendard ;
- 2) le double de Kerdīr (*hangerb*) ;
- 3) un autre homme, dénommé comme *ham-rahīg* <hmlhyky> (« car-mate ? » (selon Skjærvø), ou simplement « co-assistant ») ;
- 4) une femme (dans sa fonction semblable à la *dēn* ?) ;
- 5) le deuxième prince sur un trône d'or avec une balance (= Rašn)⁵⁵ ;
- 6) le troisième prince, qui pourrait tenir dans sa main une “louche” (**čayēn/čiyēn* ?), et correspondant selon une interprétation à l'*ātrauuaxša-* (et par conséquent à Ādur et Ardwahišt) ou en alternative tenant une massue comme Srōš ; mais il pourrait être aussi Yima comme seigneur du limbe placé à l'entrée de l'enfer.
- 7) le quatrième prince qui passe le pont (Wahrām ?).
- 8) le cinquième prince qui pointe son doigt vers l'image ou le double de Kerdīr et sourit (= Ohrmazd ou Wahman ?) ;
- 9) la personne qui donne de la nourriture céleste et rituelle au double de Kerdīr et à l'image de la femme.

p. 75.

51. A. W. Williams, *The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, I, Copenhagen 1990, p. 134-139 ; II, p. 57-59.
52. Voir Kh. M. Jamaspasa, *Aogāmadaēcā, A Zoroastrian Liturgy*, Vienne 1982, p. 25, 56.
53. Voir Fr. Grenet, « Pour une nouvelle visite à la ‘Vision’ de Kerdīr », p. 24.
54. Voir Pakzad, *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, p. 295 ; D. Agostini et S. Thrope, *The Bundahišn. The Zoroastrian Book of Creation*, Oxford 2020, p. 133.
55. En principe, je suis d'accord avec Gignoux (*Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, p. 75, 96) sur le fait que cette interprétation est pratiquement incontestable.

Laissons pour le moment Kerdīr qui se contente d'observer le rituel (comme une sorte de *yazəmna-* ou de *yájamāna-* védique) sans jouer un rôle actif et qui apparemment n'intervient pas dans le déroulement de la cérémonie. On peut émettre l'hypothèse qu'il ait pu insister auprès des *rehīg* pour qu'ils poursuivent la description de ce qu'ils ont vu dans l'au-delà, mais cette interprétation n'est pas du tout sûre et n'est pas adossée à de véritables preuves textuelles. Quoi qu'il en soit, cette variante aurait elle aussi été insérée dans le rituel, comme action prévue par le cérémoniel. Laissons aussi de côté pour l'instant le double (*hangerb*) de Kerdīr et le rôle de la femme. Nous y reviendrons plus tard. Nous supposons que Kerdīr ordonnait le rituel pour son propre bénéfice tandis que d'autres prêtres célébraient cette liturgie ; il était en même temps le candidat initié et invité à participer à ce mystère, en quoi il endossait proprement le rôle de *yájamāna-*. Son *hangerb* et la femme représentent le « père » et la « mère » de son âme (*ruwān*), exactement comme dans l'*Anthologie* de Zādspram XXXI⁵⁶ où nous trouvons un *mar-d-kirb* « la forme d'un homme » et le *kanīg-kirb* « la forme d'une femme », appelés « père » et « mère » de la *ruwān* humaine, dont la dimension ésotérique n'est pas comprise par l'auteur lui-même, qui connaissait seulement les fragments d'une tradition plus ancienne. En fait, ils ne sont ni le *ruwān* ni sa *dēn* parce que Kerdīr étant toujours vivant, la séparation de l'âme masculine et féminine (*ruwān* et *dēn*) ne peut pas s'être réellement produite. Pour cette raison, je crois que l'attestation (ou la survivance) tardive du *mar-d-kirb* « la forme d'un homme » et de la *kanīg-kirb*, « la forme d'une femme », distincts du *ruwān* et de la *dēn*, montre qu'une certaine mémoire des traditions ésotériques similaires à celles qu'ordonnait Kerdīr avait survécu bien que leur véritable signification fût devenue obsolète et probablement obscure. Zādspram se révèle clairement mal à l'aise avec ces concepts dont il ne parvient pas à expliquer l'apparition de manière pertinente ; ils sont comme des fantômes ou de simples noms qui nous rappellent le *ruwān* et la *dēn*, mais sans être la même chose. En résumé, huit personnes (plus le *hangerb* et la *zan*) sont mentionnées dans le cadre de cette « vision ». Ce nombre correspond exactement à celui de l'ancien collègue sacerdotal avec ses sept assistants en plus du *zaōtar-*. Cela n'exclut pas la présence d'autres assistants, en particulier pour les cérémonies solennelles ou particulièrement complexes, comme celle-ci. *A priori*, l'exclusion des femmes ne peut pas être établie, premièrement parce que les femmes pouvaient elles aussi recevoir (bien qu'avec certaines restrictions) une formation sacerdotale élémentaire, et pouvaient dans certaines circonstances contribuer à la cérémonie du *Yasna* en occupant la fonction de *zaōtar-*, du moins en théorie. Deuxièmement, parce que par exemple les sept sœurs/épouses d'Ardā Wirāz sont présentes lorsqu'il prend le *bang* et l'aident pendant la préparation de son « voyage » ; les femmes sont présentées aussi dans ce texte pehlevi comme des personnes qui connaissent par cœur les sources sacrées, et qui sont en mesure de célébrer le rituel liturgique⁵⁷.

56. Gignoux et Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, p. 112-113.

57. Gignoux, *Le livre d'Ardā Wirāz*, Paris 1984, p. 150.

Les *rehīg* pourraient être à la fois acteurs et narrateurs, et prendre la fonction de chorale pour décrire leur vision selon le rituel. On peut également envisager un mélange de ces deux possibilités dans la mesure où il n'est pas exclu que le rituel complet contenait aussi des dialogues et/ou des discours que la source « éditée » (du moins selon le texte qui apparaît dans les deux inscriptions) ne pouvait pas reproduire *in extenso*. Il est certain que les gestes du rituel étaient accompagnés par la récitation du *maqθras* et de parties de liturgie en avestique. Cette hypothèse a déjà été proposée par d'autres collègues⁵⁸, et mon interprétation ne peut que la corroborer. Il est également possible que le rôle des *rehīg* se limitait à une narration dramatique sans représentation concrète des événements, à l'instar des *abar-srōdārān* (av. *upa-sraōtar-*). Dans le cadre d'un rituel ésotérique, la description d'un drame rituel peut tout à fait se substituer à l'action. Nous tentons ici de comprendre un rituel hautement symbolique et ésotérique (tentative en soi *a priori* presque impossible sans la collaboration d'une autre personne qui s'y est essayée avant moi), un cérémoniel fortement enraciné dans la théologie mazdéenne la plus profonde, et représentant une sorte d'épreuve qui aurait permis au candidat, en l'occurrence Kerdīr, d'anticiper l'expérience de sa mort et de son voyage vers l'au-delà. Cette cérémonie exaltait la piété religieuse et l'équité du candidat, dont le prestige suprême était consacré. C'est la raison pour laquelle la liturgie utilisait divers passages que nous retrouvons aussi dans la tradition de l'*Avesta* même s'il ne s'agissait pas d'une cérémonie régulière comme celle du *Yasna* et du *Vidēvdād*, il est par conséquent raisonnable de supposer que le collègue sacerdotal exerçait des fonctions particulières. Même si nous demeurons dans l'incertitude quant à la possibilité que la « vision » ait fait l'objet d'une sorte de représentation théâtrale dans laquelle chaque prêtre jouait un rôle, il est vraisemblable qu'elle ait donné lieu à une sorte de drame sacré, où des assistants spécialisés avaient l'honneur de mettre en scène (au moins sous la forme d'un récit probablement dialogué) une cérémonie figurant la rencontre entre le double de Kerdīr et celui de sa *zan* (selon la terminologie de l'inscription, mais du point de vue de sa fonction, correspondant à sa *dēn*).

Conclusions

La dimension strictement rituelle nécessite une sorte de représentation théâtrale dans laquelle les paroles ont un pouvoir performatif, comme l'expliquent très bien John L. Austin et Stanley Jayaraja Tambiah⁵⁹. Cette modalité permet de reproduire ou d'évoquer des événements mythiques et offre aux êtres humains la possibilité de vivre dans un temps divin. Cela vaut pour la tradition indo-irannienne, mais nous pouvons observer le même phénomène dans le monde chrétien,

58. Voir Skjærvø, « Kirdir's Vision : Translation and Analysis », p. 289-291.

59. Sur le concept d'acte performatif, voir J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford-New York 1962 (1972) et S. J. Tambiah, « The Magical Power of Words », *Man*, N.S. 3/2 (1968), p. 175-208 ; Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Massachusetts) 1985 ; S. J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990.

où la messe reproduit la passion du Christ et sa résurrection⁶⁰, son sacrifice, ainsi que certains moments dramatiques de sa vie, par exemple la *Via Crucis*, qui dans certains pays, implique non seulement une participation émotionnelle, mais aussi de véritables blessures.

Les êtres humains jouent avec les dieux, s'identifient à eux par l'intermédiaire des prêtres, miment les acteurs divins et transforment leurs rites au cours d'un processus créatif parfois imprévisible. Ce schéma connaît autant de variantes qu'il y a d'approches différentes du monde divin. Dans la tradition historique indo-iranienne, on observe des tendances similaires, dans lesquelles le rôle des prêtres est devenu fondamental. Les adaptations observées dans le cadre spécifique de la liturgie mazdéenne présentent un certain nombre de similitudes avec les traditions indiennes, bien que s'y révèle une attitude particulière non seulement à l'égard de l'accès à la vision supérieure ou mentale (*mēnōg-wēnišnīh*) et aux connaissances spéculatives, mais aussi à l'égard de la nécessité de préserver l'ordre cosmique. Dans la liturgie mazdéenne, on peut établir un parallèle entre le souci de préparer les candidats à faire face à la fin de leur propre vie en leur offrant la vision d'une réalité non mélangée et supérieure et la figure du prêtre qui, en sa qualité de *saōšiiant*, constitue sa propre *frauuāš i-* rituelle au début du *Yasna* et se prépare à célébrer le sacrifice. Les fragments de ces rituels, extraordinairement préservés dans la version semi-profane livrée selon l'ordre de Kerdīr, nous proposent un exemple d'une profonde complexité liturgique qui, en raison de ses implications ésotériques, ne pouvait pas être proposée au public sans précautions.

Si le mot *lysyk* désigne effectivement (avec une variante au plan phonétique) les prêtres assistants, il s'agit d'une variante terminologique témoignant d'une tradition locale très forte et différente de celle qui aurait prévalu durant la rédaction des commentaires liturgiques en pehlevi de l'*Avesta*. De plus, on ne sait pas si le récit qui rend compte de la « vision » était récité seulement en moyen-perse (ce dont on peut douter) ou si le texte transmis dans les deux inscriptions résume le contenu d'une liturgie bien plus complexe, qui avait été rédigée en avestique ou avec une alternance d'avestique et de moyen-perse. En fait, l'utilisation du moyen-perse pour les liturgies religieuses sera plus tard interdite, comme le montre Cantera⁶¹, mais les documents datant du III^e s. après J.-C. montrent qu'une telle interdiction n'existait probablement pas auparavant. Le choix de Kerdīr de faire graver ces

60. Voir sur ce sujet les réflexions proposées par K. G. Jung, « Das Wandlungssymbol in der Messe », dans O. Fröbe-Kapteyn, *Eranos-Jahrbuch* 8 (1940-1941, réimp. 1954), p. 67-155.

61. Je remercie Alberto Cantera, qui lors de la discussion publique de cette partie de mon travail (26 novembre 2020), a formulé l'hypothèse qu'Ādurbad ī Māraspandan (durant le règne de Šābuhr II, 309-379) pourrait être responsable d'un changement dans les traditions rituelles qui aurait éventuellement mené à l'abandon de pratiques comme celles qui avaient été écrites par Kerdīr. Cette modification pourrait également justifier le changement de terminologie religieuse (par exemple l'utilisation de m.-p. *rehīg* contre av. *rāspīg*).

textes ésotériques (quelle que soit leur interprétation sur le plan de la dynamique opérationnelle et rituelle) laisse perplexe dans la mesure où il s'agit d'un cérémonial particulier, ponctuel et en fait isolé dans le contexte de la tradition mazdéenne. Par conséquent, il ne faut pas assigner de but explicatif à leur « publication ». Les sources qui nous restent ne décrivent pas la cérémonie en détail ni en totalité; elles procèdent par allusions, en indiquant les moments les plus importants. Ce sont elles qu'utilisait le Grand Prêtre Kerdīr pour former un public très restreint, capable de lire⁶² et de comprendre les références symboliques et théologiques subtiles qu'elles contenaient, ce qui aurait pu arriver en réalité durant le rituel désigné dans les inscriptions comme *ēwēn mahr*⁶³, peut-être « le mantra du miroir ». Kerdīr souhaitait de toute évidence souligner sa réussite spirituelle, son accession à un stade ou à un degré, à la fois au plan spirituel, ésotérique et de son autorité, qui avait fait de lui un *bōxt-ruwān* (« une âme sauvée ») vivant(e). La dimension ésotérique s'est muée en prestige religieux et politique auprès de ceux qui faute de disposer des outils exégétiques et sacerdotaux adéquats n'en avaient qu'une compréhension limitée de la part, et plus encore auprès de ceux qui détenaient les clés symboliques et performatives.

Cette analyse aura contribué à montrer que le collège sacerdotal avestique avec ses six prêtres sous la direction du *zaōtar-* et du *sraōšāūuarəza-* non seulement répond à un certain nombre de nécessités concrètes dans le cadre cérémoniel, mais poursuit une tradition plus ancienne au moins par sa structure. Ce collège trouve dans le monde védique des correspondances remarquables. En bref, nous pouvons affirmer que la conception avestique et védique du *yasna-/yajña-* avait produit un modèle idéal dans lequel les prêtres chargés du sacrifice agissaient en tant que représentants des êtres divins ou, dans certains cas, incarnaient littéralement les dieux invités à prendre part au sacrifice. Ainsi, non seulement le moment rituel ouvrait sur un espace métaphysique où êtres humains et divins pouvaient se rencontrer, mais il déterminait aussi la création d'un espace dans lequel les deux dimensions étaient réunies. Le principe de l'imitation – la mimésis liturgique – trouve une confirmation directe dans la dimension spéculative du sacrifice indo-iranien, considéré en soi comme une œuvre divine, et dont le succès était obtenu au prix du dépassement des limites de l'humanité.

62. Pour cette raison, il faut supposer qu'ils appartenaient à une catégorie relativement restreinte.

63. Pour les hypothèses différentes concernant l'interprétation de ce syntagme, voir Panaino, « Apocalittica, escatologia e sciamanismo nell'opera iranologica di Ph. Gignoux con una nota sulla "visione" del mago Kirdēr », p. 214-233, avec une discussion des solutions proposées.

