

ZOROASTRE AVANT L'AVESTA ⁽¹⁾

L'*Avesta* est beaucoup moins ancien qu'on ne l'a cru d'abord. Anquetil Duperron, qui, le premier, l'a fait connaître d'une façon précise en Occident, l'a présenté comme une œuvre authentique de Zoroastre qui remonte aux premiers temps de la dynastie achéménide ¹. Et sa façon de voir, malgré quelques contradictions initiales, s'est imposée si bien que jusqu'à la fin du XIX^e siècle elle a été tout à fait courante. Mais James Darmesteter, qui l'avait d'abord acceptée, a été amené progressivement et comme malgré lui à la combattre. Il a constaté et bien montré que le texte avestique n'est pas une œuvre homogène mais un recueil très composite et que cette compilation ne s'est constituée qu'au cours du III^e siècle de notre ère, dans les débuts de la dynastie sassanide ². La thèse a trouvé, elle a encore des adversaires. Elle paraît cependant s'imposer. Des considérations tout à fait indépendantes de celles dont elle se réclamait m'ont amené, pour ma part, à l'admettre résolument.

1. La présente étude a été lue en partie à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres dans la séance du 30 juillet 1920. Des remarques intéressantes, dont j'ai tiré profit, m'ont été faites à cette occasion par MM. Maurice Croiset, Théodore Reinach, Clermont-Ganneau, Bouché-Leclercq et tout particulièrement par M. Franz Cumont.

Les idées que je soutiens ici sur les origines de la théologie zoroastrienne s'écartent sensiblement de celles que l'auteur des *Textes et Monuments figurés relatifs au culte de Mithra* a présentées sur le même sujet. Lui-même a fait remarquer combien, en pareille matière, nos renseignements sont précaires et nos interprétations sujettes à révision (*op. cit.*, t. I, p. XI XII). Je tiens à dire, avant toute discussion de textes, que je lui dois beaucoup, même sur les points où mes recherches personnelles ne me permettent pas de penser comme lui.

2. *Mémoire sur l'authenticité de l'Avesta*, dans *Journ. des Sav.*, mai et juin 1769; *Exposition du système théologique des Perses, Recherches sur l'âge de Zoroastre*, dans *Hist. de l'Acad. des Inscr.*, t. XXXVII, p. 570-710. Traduits par J. F. KLEUKER, *Anhang zum Zend-Avesta*. Leipzig, 1781, t. I, 1^{re} part., p. 3-374.

3. *Le Zend Avesta*, t. III, p. III-C.



Or, elle pose un problème nouveau. Bien avant le III^e siècle de notre ère, Zoroastre a été connu comme un sage fort ancien, qui a exposé par écrit une doctrine justement renommée. De nombreux textes sont là pour l'attester. Ils ont été depuis longtemps remarqués et ont même fait l'objet de plusieurs publications ¹. Mais on ne les a étudiés jusqu'ici que pour montrer qu'ils visent l'*Avesta* et qu'ils s'accordent avec lui. On n'a réussi par là qu'à les dénaturer. Il faut les regarder en eux-mêmes, sans nul souci du recueil avestique, avec l'unique préoccupation de savoir quelles idées circulaient sous le nom de Zoroastre avant l'époque sassanide.

I

Une première indication, très suggestive, nous est fournie par un texte curieux de Dion Chrysostome. Dans son 36^e discours, adressé vers l'an 100 de notre ère ², aux gens de Borysthène, le célèbre rhéteur traite du gouvernement divin, que celui de toute cité doit imiter. Et il se trouve ainsi amené à parler de la description qui en est donnée dans la théologie zoroastrienne :

« Un mythe admirable est chanté, dans des cérémonies mystérieuses, par les Mages qui célèbrent ce même Dieu (suprême) comme le parfait et premier conducteur du plus parfait des attelages. En effet, l'attelage d'Hélios est, disent-ils, plus jeune, comparé à celui-là. Mais il est visible à la foule parce que sa course s'effectue au grand jour. C'est ce

1. J. F. KLEUKER, *Anhang zum Zend Avesta*, Leipzig, 1783, t. II, 3^e partie; Ad. RAPP., *Die Religion der Perser und der übrigen Iranier nach den Griech. und Rom. Quell.*, dans la *Zeit d. Morgenl.*, XIX (1865) 4-89; XX (1866) 49-140; Fr. WINDISCHMANN, *Zoroastrische Studien*, Berlin, 1863, p. 260 suiv.; R. J. GOTTHEIL, *References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literatur*, dans les *Classical Studies in Honour of Henry Drisler*, New-York, 1894, p. 24-51; W. JACKSON, *Zoroaster*, New-York, 1899, p. 226-273.

2. HANS VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898, p. 488.

qui fait qu'il a obtenu une renommée générale, comme on sait, grâce à ceux qui ont été presque les premiers des poètes. Car ceux-ci décrivent en toute occasion son lever et son coucher et tous parlent en ce sens des chevaux accouplés et d'Hélios lui-même qui monte sur le char. Quant au robuste et parfait attelage de Zeus, il n'a été célébré dignement par aucun d'eux, ni par Homère, ni par Hésiode, mais seulement par Zoroastre, de qui les Mages, ses disciples, ont appris à le chanter ¹. »

Ainsi, selon le témoignage du rhéteur de Prusse, il existe une œuvre poétique de Zoroastre, dans laquelle est décrit l'attelage de Zeus. Elle est pour les Perses ce que sont pour les Grecs celles de leurs premiers poètes, celles notamment d'Homère et d'Hésiode. Elle se montre donc également ancienne. Et elle célèbre en meilleurs termes les coursiers qui mènent le char du Dieu suprême. Elle fait partie du recueil liturgique des Mages, qui la chantent dans leurs « cérémonies mystérieuses ». Et elle leur vient en droite ligne de Zoroastre lui-même, qui fut leur premier maître.

De qui Dion tient-il ses renseignements. Il semble, à première vue, que c'est de ces mêmes Mages dont il vient de parler ². La supposition paraît d'autant plus naturelle que, dans la suite de son exposé, il se réfère uniquement aux Perses. Voulant expliquer ce qu'était Zoroastre, il rapporte que d'après leur tradition ce fut un sage qui s'éloigna du commerce des hommes pour vivre seul sur une montagne, qui s'y montra plus tard tout entouré de feu sans en être le moins du monde incommodé, et qui n'en sortit que pour se retirer en la compagnie de Mages versés dans la théologie, dont les

1. *Orat.*, XXXVI, 39-40. Texte critique chez FR. CUMONT, *Text. et Mon.*, t. II (1896), p. 60-64, et chez HANS VON ARNIM, *Dionis Prusensis quae exstant*, t. II, (1896), p. 11-14.

2. De fait, cette interprétation est admise, sans la moindre réserve, par FR. CUMONT (*Text. et Monum.*, t. I, p. 24 et t. II, p. 60 *circ. init.*) et d'après lui, par Hermann BINDER, *Dio Chrysostomus und Posidonius* (Dissert. inaug.), Leipzig, 1905, p. 57-62.

Grecs ont fait à tort des magiciens ¹. Passant ensuite à l'interprétation du mythe zoroastrien, il invoque le même témoignage. D'après les Perses, explique-t-il, le char de Zeus n'a qu'un seul conducteur, parce qu'il n'y a jamais dans tout l'univers qu'un seul gouvernement ². Mais l'attelage est formé de quatre coursiers, inégalement rapides, tournant sans relâche dans cet immense cirque, qui représentent Zeus, Hera, Poseidon, Hestia, ou les quatre Eléments, et dont les mouvements quelquefois discordants expliquent les bouleversements divers de la nature, notamment ses incendies et ses inondations ³.

Mais ces commentaires sont plus grecs qu'iraniens. Ils trahissent l'influence de la philosophie stoïcienne, pour qui le monde est formé des cercles concentriques du feu, de l'air, de l'eau, de la terre, et périodiquement brûlé ou submergé ; pour qui, d'autre part, cette énorme masse est toujours dominée par un même Logos, principe d'ordre et de stabilité ⁴. La légende du sage, qui vit sur la montagne, loin des humains, pourrait venir bien plutôt de la Perse. Pourtant elle aussi paraît empruntée à une source hellénique. Car sa conclusion concernant les Mages, ces théologiens éclairés dans lesquels les Grecs ont vu mal à propos des magiciens, se lisait déjà chez Aristote et chez Dion ⁵. Le fond même du récit a été connu par Pline l'Ancien ⁶, qui ne l'a certainement pas emprunté aux Perses, mais à quelque Hellène versé dans l'étude des vieux textes. C'est à la même source qu'aura puisé Dion, plutôt qu'à une antique tradition de l'Iran, dont rien n'atteste l'existence et dont la connaissance lui

1. *Orat.*, XXXVI, 40-41. Cf. PLUTARQUE, *De antr. Nymph.*, 6.

2. *Orat.*, XXXVI, 41-42.

3. *Orat.*, XXXVI, 43-52.

4. M. FR. CUMONT lui-même le fait justement remarquer (*Text. et Monum.*, t. II, 61-62, notes 1, 5, 7; p. 62, notes 1, 2, 3, après Ivo BRUNS, *De Dione Chrysostomo critica et exegetica*, Kiel, 1892, p. 1-13), qui a étudié en détail ce passage.

5. DIOGÈNE LAËRCE, *Proem.*, 8.

6. *Hist. Nat.*, XI, 97... : Tradunt Zoroastrem in desertis caseo vixisse annis viginti...

eût été, d'ailleurs, assez malaisée. Dès lors le renseignement initial concernant une œuvre de Zoroastre qui chantait l'attelage de Zeus pourrait bien avoir aussi une origine purement hellénique ¹. Cette conclusion paraît d'autant plus vraisemblable que l'idée même d'un quadriga du Dieu suprême a été de bonne heure familière à la Grèce ² et qu'elle paraît l'avoir été beaucoup moins à la Perse ³. D'ailleurs Dion se préoccupait fort peu de littératures étrangères et de mythologie comparée ⁴. On ne voit pas bien ce rhéteur affiné, Grec jusqu'aux moelles, s'entretenir avec des Mages pour se mettre au courant de leurs traditions religieuses. C'est à l'école de ses compatriotes qu'il s'est formé. C'est par eux qu'il aura appris à connaître Zoroastre.

On peut aller plus loin et se demander plus précisément de qui il tient ses renseignements. Or, Pline l'Ancien, avec qui il s'accorde, a dû emprunter les siens à un traité d'Hermippe, intitulé *Des Mages*, dont il semble avoir eu une connaissance directe ⁵. C'est là qu'il aura lu la légende du sage Zoroastre fuyant le commerce des hommes. Et il y a vu aussi que ce personnage éminent avait laissé une œuvre poétique très remarquable, bien plus ancienne que la guerre de Troie. Dion pourrait bien avoir puisé à la même source. On s'expliquerait ainsi que son exposé où « les Mages » sont

1. Dion fait remarquer à ce sujet (XXXVI, 41) que les Perses entretiennent pour Zeus, conformément à leurs livres sacrés, un attelage de chevaux Niséens les plus beaux de ceux qui se trouvent en Asie. On pourrait croire que ce renseignement, très précis, vient d'une information directe. En réalité, il est emprunté à Hérodote (*Hist.*, VII, 40, cf., *ibid.*, III, 106, et STRABON, *Geog.*, XI, 14, 9). Ce détail est caractéristique de la méthode adoptée par Dion.

2. Elle tenait notamment une place importante dans la Gigantomachie (Voir PAULY-VISSOWA, *Real Encycl., Suppl.*, fasc. III, art. *Gigantes*, VI, *Allste Kunstdarstellungen*, p. 676 et suiv.). Or nous verrons plus loin que la lutte des Géants était racontée en détail dans la vieille théologie de Zoroastre.

3. D'après Hérodote, les Perses ne croient pas, comme les Grecs, que les dieux aient une forme humaine (*Hist.*, I, 131). Cf. STRABON, *Geogr.*, XV, 13.

4. HANS VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio*, p. 300.

5. *Hist. Nat.*, XXX, 1, 2. Ce texte va être étudié en détail dans les pages qui suivent.

invoqués d'une façon si vague soit si peu iranien et si foncièrement hellénique.

II

Le texte de Pline, à cause de son importance, doit être étudié de très près. Il se lit au début du 30^e livre de l'*Histoire Naturelle*, qui est tout entier consacré à la Magie. L'auteur commence par donner une idée générale du sujet, en remontant aux origines.

« Sans nul doute (l'institution) a commencé en Perse avec Zoroastre, comme les auteurs en conviennent... Hermippe, qui a écrit avec le plus grand soin sur l'ensemble de cet art et qui a expliqué les vingt centaines de mille vers écrits par Zoroastre après avoir mis des titres à ses volumes ¹, lui a donné pour maître Agonaces, par qui il le disait formé, et il l'a fait vivre lui-même cinq mille ans avant la guerre de Troie. Je m'étonne d'abord que ces traditions et ces pratiques aient duré si longtemps sans que les recueils aient disparu, sans que par ailleurs des intermédiaires illustres et continus les aient gardés. Combien de gens en effet connaissent, même simplement par ouï-dire, les seuls qu'on nomme, les Mèdes Apuscorus et Zaratus, les Babyloniens Marmarus et Arabantiphocus, ou l'Assyrien Tarmœndas, dont il ne reste aucun document ? ² »

Pline l'Ancien doit emprunter ces derniers renseignements comme les précédents, à Hermippe lui-même. C'est en effet

1. « Indicibus quoque voluminum ejus positis. » Il s'agit apparemment des étiquettes de parchemin qui étaient suspendues à une extrémité de chaque rouleau et qui permettaient, au premier coup d'œil, d'en reconnaître le contenu (V. Darenberg et Saglio, *Dict. des Ant.*, au mot *Liber*, t. III, p. 1179, 2^e col.). Hermippe aura catalogué ainsi, comme bibliothèque, les volumes zoroastriens et il l'aura dit dans son livre *Des Mages*, où Pline puise ces renseignements.

2. On peut voir, sur ce passage, J. FR. KLEUKER, *Anhang zum Zend Avesta*, t. II, 1^{re} partie, p. 28 et surtout FR. WINDISCHMANN, *Zoroastr. Stud.*, p. 288-293.

au sujet de la chronologie attribuée par lui à Zoroastre qu'il déclare qu'on ne connaît pas des successeurs nombreux et renommés du sage persan. Il note d'ailleurs que cet auteur a écrit sur l'ensemble de la magie, ce qui suppose un traité assez étendu étudiant non seulement le maître mais ses disciples. De fait, Diogène Laërce a connu du même écrivain un traité *sur les Mages*, qui comprenait plusieurs livres, car il rapporte que le « premier » les présentait comme ayant précédé les Egyptiens, et comme ayant admis deux principes opposés, l'un bon, Zeus ou Oromasdès, l'autre mauvais, Pluton ou Areimanios ¹.

Quel est donc cet Hermippe qui a connu, inventorié, expliqué le recueil attribué à Zoroastre ? La question est importante, car la réponse qui y sera faite nous fournira pour l'œuvre zoroastrienne une première date. Or il n'y a qu'un auteur de ce nom à qui le signalement fourni par Pline et par Diogène Laërce puisse bien convenir. C'est Hermippe de Smyrne ², qui écrivait vers l'an 200 avant notre ère ³. Il s'était formé à l'école de Callimaque, le célèbre bibliothécaire d'Alexandrie, qui avait publié un vaste recueil bibliographique, les *Tableaux des écrivains illustres et de leurs œuvres*, classant les auteurs par ordre de date et donnant avec leur bibliographie la liste de leurs ouvrages ⁴ et jusqu'au nombre de vers ou de lignes de chaque livre ⁵. Suivant l'exemple de son maître, lui-même composa un grand recueil de *Vies*, où il étudiait de préférence les écrivains célèbres. Il y donnait le catalogue de leurs œuvres ⁶ et il accordait une

1. DIOGÈNE LAERCE, *Proœm.*, 8.

2. Voir sur lui ATHÉNÉE, *Deipnosoph.*, 327; cf. 98, 213.

3. DIOGÈNE LAERCE (VII, 184) a connu de lui un récit de la mort de Chryssippe. Or celle-ci se place entre 208 et 205.

4. V. EGGER, *Callimaque bibliographe*, dans l'*Annuaire des études grecques*, 1876.

5. V. GRAUX, *Nouvelles recherches sur la stichométrie dans la Revue de Philologie*, 1878, p. 79 et suiv.

6. C'est à lui que Diogène Laërce a emprunté son catalogue des écrits de Théophraste (V. 42-50, d'après USENER, *Analecta Theophrastea*, Bonn, 1858, 1 suiv.) et sans doute aussi celui des écrits d'Aristote (V. 22-27, d'après HEITZ, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig, 1865, 46 suiv.).

importance particulière à la chronologie ¹, comme aussi à la tradition de chaque école ². Pour ce dernier motif, parce qu'il aimait à faire ressortir la continuité des enseignements, il groupait volontiers plusieurs *Vies* sous un même titre d'un caractère collectif. Une section de son œuvre, comprenant plusieurs livres, s'intitulait *Des Législateurs* ³, une autre *Des sept Sages* ⁴, une autre *Des disciples d'Isocrate* ⁵. L'écrit *Sur les Mages*, qui porte son nom, appartient visiblement à la même série. Il offre les mêmes caractères que ses autres travaux, même alternance de renseignements biographiques et d'exposés doctrinaux, même souci de la chronologie et de la tradition scolaire. Il ne peut être que de lui.

Vers l'an 200 avant l'ère chrétienne, sinon plus tôt, existait donc à la Bibliothèque d'Alexandrie, qu'Hermippe a fréquentée avec Callimaque, un ensemble de rouleaux se donnant comme l'œuvre de Zoroastre. Ces textes devaient s'offrir en grec. Car, s'ils eussent été rédigés en persan, un Hellène de Smyrne, ayant reçu la formation alexandrine, aurait sans doute été bien incapable de les expliquer et d'en dresser le moindre index.

D'autre part, il n'est point dit que ce fussent de simples traductions. Et il n'est guère possible de l'admettre. Rien ne prouve que les Perses aient eu auparavant un recueil d'écrits zoroastriens ⁶. Si un pareil recueil eût existé et eût été traduit dans la langue d'Homère, les Grecs les plus instruits s'en seraient peu souciés. Ils ne témoignaient aucun intérêt pour les œuvres les plus authentiques et les plus consacrées des Barbares. Ils ne pouvaient d'ailleurs pas les comprendre. Et ils n'auraient pas mieux apprécié les *Gáthas* dans une version

1. Voir dans les *Fragm. Hist. Graec.*, t. III, p. 35-54, les fragments 34 et 56.

2. *Op. cit.*, Fr. 57, 58, 70. Cf. 46, 41, 60, 61.

3. *Fragm. Hist. Graec.*, III, 36-37.

4. *Fragm. Hist. Graec.*, III, 37-40.

5. *Fragm. Hist. Graec.*, III, 49-51.

6. Les textes persans qui l'affirment sont tardifs et légendaires. Quant aux textes grecs qu'on pourrait invoquer, ils s'expliquent très bien par une œuvre hellénique portant le nom du Mage Zoroastre.

que dans le texte original. Par contre, ils aimaient à mettre des produits de leur crû sous le nom d'étrangers illustres et anciens qui les couvraient de leur autorité et leur donnaient une allure exotique. Ils attribuèrent au Thrace Orphée une littérature considérable. Le texte de Pline montre qu'ils agirent de même avec le Mage Zoroastre.

L'œuvre qu'ils mirent sous son nom et qu'Hermippe catalogua devait être en vers. Sans doute le mot « versus » dont se sert Pline pourrait désigner de simples lignes. Mais le texte cité de Dion Chrysostome exclut cette hypothèse. Le rhéteur de Pruse associe Zoroastre à Homère, à Hésiode, d'une manière générale aux plus anciens poètes. C'est évidemment parce qu'il le regarde lui-même comme un poète. D'ailleurs Hermippe ne lui aurait pas assigné une si haute antiquité s'il avait vu en lui un simple logographe. S'il le fait vivre cinq mille ans avant la guerre de Troie, c'est parce qu'il voit en lui un précurseur d'Homère.

On ne doit pourtant pas se presser d'admettre que les manuscrits zoroastriens qu'il a eus entre les mains comptaient « vingt fois cent mille vers ». Pour faire apparaître l'in vraisemblance d'une pareille donnée il suffit de noter que *l'Iliade* n'en compte pas 20.000. Assurément le chiffre indiqué est fort exagéré.

D'autre part, il n'a point dû être inventé par Hermippe qui était aussi soucieux d'exactitude que son maître Callimaque et qui, ayant les textes entre les mains, prit soin d'en dresser des tables. Il ne peut être davantage une fiction de Pline, qui ne le donne qu'incidemment, d'après le témoignage du docte Alexandrin et qui n'a aucun intérêt à le grossir. Il vient donc d'une erreur de copiste. Et celle-ci semble avoir été faite sur un manuscrit latin qui portait simplement 20.000. Comme les milliers étaient désignés par un trait horizontal placé au-dessus des chiffres romains qui indiquaient les unités, et les centaines de mille par le même trait recourbé aux deux extrémités, une confusion pouvait s'établir aisé-

ment entre les deux signes ¹. Elle est même passée à l'état d'habitude au temps d'Adrien, c'est-à-dire peu après que les œuvres de Pline eurent commencé à se répandre ². On s'explique ainsi sans la moindre difficulté que les 20.000 vers du recueil zoroastrien aient été centuplés.

Comme les auteurs qui s'en sont occupés n'ont point pris garde à la méprise faite par les copistes, comme ils ont cru aux deux millions de vers, ils se sont dit qu'une production si vaste devait être formée d'éléments très divers, qu'elle constituait une sorte de cycle zoroastrien. La conjecture s'imposait. Mais elle n'offrait aucune vraisemblance, car elle supposait gratuitement un nombre extraordinaire de poètes occupés à mettre en vers les traditions des Mages. Elle tombe d'elle-même avec la fausse lecture qui l'a inspirée. Le chiffre de 20.000 vers n'a rien d'anormal dans une composition de grande allure.

Or l'œuvre étudiée par Hermippe semble avoir été conçue d'après un plan très ambitieux. Le texte cité ne le dit pas en propres termes. Mais il le donne assez nettement à penser. Pline note en effet que « la magie a commencé en Perse avec Zoroastre, comme tous les auteurs en conviennent ». Il n'émettrait pas en termes si absolus un pareil jugement, s'il ne l'avait vu formulé par Hermippe, celui de tous les Grecs qui, d'après lui, a écrit sur cet art avec le plus grand soin. Et le bibliothécaire alexandrin n'aurait lui-même rien dit de tel si le poème édité par lui n'avait exposé d'une façon très ample la doctrine attribuée aux Mages. On sait d'autre part que la tradition magique portait sur les sujets les plus divers. Pline le fait justement remarquer après bien d'autres. Il constate que la magie embrasse la médecine, la religion et l'astrolo-

1. V. HAVET, *Manuel de critique verbale*, p. 187.

2. V. CAGNAT, *Manuel d'épigraphie latine*, 4^e éd., p. 32. La confusion n'existait pas seulement pour les inscriptions mais pour les manuscrits, comme le montre le cas de Galba, à qui Livie avait légué 50 millions de ses terres et qui n'en toucha que 500.000 parce que la somme était écrite en chiffres et non en toutes lettres. SUETONE, *Galba*, 5.

gie et il ajoute qu'Eudoxe la regardait comme une « philosophie » et même la première de toutes ¹. C'est dire que le poème zoroastrien, qui passait pour en être la production la plus ancienne et la plus authentique, devait embrasser un programme très vaste.

Son auteur présumé, le sage Zoroastre, avait été formé, nous dit-on, par Agonacès. C'est sans doute ce que lui-même expliquait dans son œuvre en se mettant en scène. Car c'est, pour montrer combien Hermippe était bien informé en rapportant ce détail avec la date correspondante que Pline a cru bon de rappeler comment le docte polygraphe avait étudié et catalogué l'ensemble du travail. Malheureusement l'indication demeure énigmatique. Agonacès n'apparaît point ailleurs. Il ne semble point naturel qu'un poème où Zoroastre intervenait comme un sage éminent ait tenu à le présenter comme le disciple d'un personnage inconnu et surtout que Pline, après Hermippe, ait jugé bon de rapporter le nom de ce pédagogue ignoré. Ici encore il doit y avoir une erreur de copiste. Au lieu d'Agonacès, dont la transcription offre d'ailleurs un certain nombre de variantes aussi peu acceptables ², il faut sans doute lire Oromazès. Les deux mots ont le même nombre de lettres et de l'un à l'autre la confusion n'a rien d'extraordinaire pour qui sait avec quelle facilité les copistes déforment les noms propres. Si l'un n'apparaît point ailleurs, l'autre est couramment employé par les Grecs, soit sous cette forme, soit sous celle tout à fait voisine et phonétiquement identique d'Oromasdès, pour désigner le principe du Bien. Et il est tout naturel, que la doctrine des Mages passe pour avoir été révélée par ce dieu souverainement bon, car elle l'oppose constamment au génie du Mal, à Areimanios ou Ahriman. En fait, cette tradition s'affirme de bonne heure. Déjà le *premier Alcibiade*, mentionnant la « religion » de

1. *Hist. nat.*, XXX, 1, 2, *init.*

2. Aganacen, Agonaecen, Agoneiscen, Abonacem, Azonacen.

Zoroastre, appelle celui-ci « l'Oromazien » ¹. Ce qualificatif, donné incidemment, pourrait bien tirer son origine du poème étudié par Hermippe.

Il importe en effet de le remarquer, l'écrit zoroastrien a dû exister bien longtemps avant le jour où le disciple de Callimaque en cataloguait les rouleaux dans la bibliothèque d'Alexandrie. A cette époque il passait déjà pour très ancien. Hermippe écrivait gravement qu'il avait été composé cinq mille ans avant la guerre de Troie. Sans doute une telle affirmation ne saurait être prise au sérieux. Mais, pour qu'un littérateur si bien informé ait pu se la permettre, il faut que l'œuvre ait paru en elle-même bien archaïque et que tout souvenir de sa véritable origine ait été depuis longtemps perdu.

Cette conclusion paraît d'autant plus vraisemblable qu'un certain nombre d'écrivains antérieurs à Hermippe parlent de Zoroastre comme d'un philosophe ou d'un théologien éminent et semblent par là même lui attribuer quelque activité littéraire. Ce n'est pas seulement l'auteur du *premier Alcibiade* qui fait allusion à son enseignement. Le platonicien Héraclide du Pont s'en occupe de même, car il donne son nom à un traité que nous voyons mentionner parmi d'autres écrits consacrés à l'étude du monde ². Un peu auparavant Clésias de Cnide vante son savoir prestigieux qui a pénétré les mystères de la nature et surtout ceux des astres, et il le présente comme fort ancien, car il le donne comme un roi de Bactriane, contemporain et rival de Ninus et de Sémiramis ³. Plus anciennement encore, vers le milieu du v^e siècle, Xanthus de Lydie le donne comme le premier des Mages, dont tous les autres, même les plus célèbres, ont été simplement

1. *Alcib.*, I, 17. Cf. APULÉE, *De Magia*, 26 : *Auditisne magiam... jam inde a Zoroastre et Oromazo auctoribus suis nobilem ?*

2. D'après Plutarque, *Adv. Coloten.* 14. Cf. CH. MÜLLER, dans les *Fragm. Hist. Graec.*, t. II, p. 197.

3. D'après DIODORE de Sicile, *Biblioth.*, II, 1-13, dont le texte porte « Oxyartes », mais dont des manuscrits ont plutôt la leçon « Zoroastres », qui se trouve confirmée par des passages correspondants d'ARNOBE, *Adv. Gent.* I, 5 et 52 et de JUSTIN, *Histor.*, I, 2.

les continuateurs ¹ et il paraît le situer à une époque également fabuleuse, car, d'après certains manuscrits de Diogène Laërce qui nous rapporte ce détail, il le fait vivre six mille ans avant l'invasion de Xerxès ². Ainsi nous sommes amenés à penser que le poème zoroastrien étudié par Hermippe remonte aux premiers débuts de la philosophie grecque, à l'époque des théologies et des cosmogonies semi-rationnelles, qui vit paraître les œuvres analogues d'Orphée et de Musée, ainsi que celles du Syrien Phérécyde et du Crétois Épiménide.

III

Aristote témoigne dans le même sens d'une façon plus nette dans un passage peu remarqué de sa *Métaphysique* ³. Il se demande si le bien se présente comme un premier principe ou comme le résultat plus ou moins tardif d'une certaine évolution. Il constate que la seconde opinion est soutenue par quelques « théologiens » de son temps, qui veulent échapper aux difficultés de la première thèse, et qu'elle a été déjà mise en avant par les « poètes anciens » qui faisaient tout venir du Ciel, du Chaos, de l'Océan, et qui, d'autre

1. D'après Diogène Laërce, *Prooem.*, 2. Ce texte a été étudié en détail par Windischmann, *op. cit.*, p. 266-271. Ch. Müller conteste que le propos vienne de Xanthus, parce que, dit-il, l'idée même d'une telle succession de Mages se rattache à celle de la continuité des écoles philosophiques, chère aux Alexandrins (*Fragm. Hist. Graec.*, I, 44). Mais, dans le texte cité, cette idée est à peine ébauchée, et d'ailleurs Diogène a pu la déduire lui-même du texte de Xanthus, auquel il se contente de faire une allusion rapide.

2. La leçon courante porte 600. Ch. Müller qui l'admet fait remarquer, pour infirmer à nouveau le propos allégué, qu'elle ne cadre pas avec un autre passage de Xanthus utilisé par Nicolas de Damas, qui semble faire vivre Zoroastre au temps de Cyrus et de Crésus (*F. H. G.*, I, 44, cf. 42, et III, 409). Mais ce dernier passage ne dit rien de pareil, il fait seulement allusion à des « oracles » ou à des « préceptes » de Zoroastre. Par ailleurs le chiffre 6.000 paraît plutôt s'imposer d'après le contexte de Diogène, qui vient de dire que le platonicien Hermodore compte 5.000 ans de Zoroastre à la guerre de Troie et qui veut montrer dans tout le passage que l'enseignement des Mages est bien antérieur à celui des sages de la Grèce.

3. *Meta.* N, 4 (1091, b).

part, attribuaient la souveraineté non à ces premiers êtres mais à Zeus. Sur quoi il note que tous ces vieux auteurs admettaient une certaine succession de maîtres divins et que c'est ce qui explique leur manière de voir. Puis il ajoute :

« Ceux d'entre eux qui n'étaient point de purs poètes, en ce qu'ils n'exprimaient point tout sous la forme du mythe, par exemple Phérécyde et quelques autres, ont posé comme premier générateur un être excellent. C'est aussi ce qu'ont fait les Mages. Et c'est encore ainsi qu'ont procédé les sages postérieurs, par exemple Empédocle et Anaxagore, en donnant l'un l'Amitié pour élément, l'autre l'Intelligence pour principe. »

De tout le contexte qui se rapporte à des auteurs célèbres il ressort clairement que le très court passage consacré aux Mages suppose un écrit bien connu exposant leur doctrine sous une forme semi-mythique et semi-rationnelle. Et comme les Mages, sont ici nettement distingués des sages postérieurs et mis sur le même rang que les « anciens poètes », on est amené à penser que cet ouvrage était écrit en vers. Comme on sait par ailleurs que, dès le temps d'Aristote, Zoroastre personnifiait la tradition magique et passait pour en être l'auteur, on peut en conclure avec beaucoup de vraisemblance que ce poème se présentait comme son œuvre propre. En ce cas il paraît tout naturel de l'identifier avec le recueil zoroastrien de 20.000 vers étudié par Hermippe. Cette supposition paraît d'autant plus naturelle que dans un cas comme dans l'autre il s'agit d'une œuvre fort ancienne qui expose une sagesse très réputée.

Or Aristote nous donne à son sujet un renseignement très bref mais suggestif. Il dit en effet, le texte vaut d'être rappelé, que les Mages ont fait comme les « anciens poètes » qui admettaient une certaine succession de maîtres divins et plus précisément comme ceux d'entre ces vieux auteurs, par exemple Phérécyde et quelques autres, qui n'étaient point de purs poètes en ce qu'ils n'exposaient point tout sous la forme

du mythe, et qui posaient comme « premier générateur » un être excellent. Ce dernier détail est remarquable. Dans sa traduction de la *Métaphysique*, Barthélémy Saint-Hilaire fait remarquer qu'il ne semble pas s'accorder avec ce qu'on disait d'ordinaire des Mages dans le monde hellénique.

De fait, on enseignait, et dans l'école aristotélicienne comme ailleurs, que leur doctrine faisait tout provenir de deux principes opposés. C'est ce qu'expliquait notamment un autre écrit du Stagirite intitulé : *De la Philosophie*¹. Diogène Laërce le constate. Et il rapporte plusieurs témoignages similaires qui se rattachent au même milieu et à la même époque : « Aristote, dit-il, enseigne dans son premier livre *De la Philosophie* que les Mages surpassent en ancienneté les Egyptiens, que, d'après eux, il existe deux principes, un bon et un mauvais, que l'un s'appelle Zeus et Oromasdès, l'autre Adès et Arcimanios. Le même renseignement est donné par Hermippe dans son premier livre *Des Mages*, par Eudoxe dans son *Periodos*, par Théopompe dans le VIII^e livre de ses *Philippiques*... Eudème de Rhodes s'exprime de même². »

A en juger par ces attestations, la conception des deux principes opposés avait été très remarquée dans les milieux philosophiques. Mais, précisément parce qu'elle était attribuée d'une façon courante aux disciples de Zoroastre et présentée comme une caractéristique de leur doctrine, Aristote, qui la connaissait bien pour l'avoir exposée, n'a pu la contredire dans le texte cité. Quand il note que les Mages ont posé comme premier principe un Être excellent, il ne peut oublier que, d'après eux, le bien est produit par Oromasdès, le mal par Arcimanios. C'est dire que pour lui les deux thèses ne

1. Son authenticité a été niée par Valentin Rose, *Aristoteles pseudepigraphers*, 50 f. et par SUSEMUEHL, *Genet. Entwick. der platon. Philos.*, II, 534. Mais elle continue d'être admise par d'excellents juges, Ed. ZELLER, *Philos. der Griech.* 3^e éd., t. III, Abt. 2, p. 58, not. 2 ; A. Croiset, *Hist. de l. litt. gr.* IV, 692.

2. DIOGÈNE LAËRCE, *Proœm.* 8, 9.

s'opposent point. La tradition qu'il a connue, celle du poème zoroastrien auquel il fait allusion dans la *Métaphysique*, devait donc enseigner à la fois que tout vient d'un « premier générateur » et que tout se ramène à deux principes opposés, Oromasdès et Areimaniôs, dont l'un personnifie le Bien, l'autre le Mal. Les deux grands rivaux se présentaient là, selon toute apparence, comme deux frères ennemis, issus d'un même père.

Ces deux aspects de la cosmogonie zoroastrienne se trouvaient sans doute exposés en détail dans un écrit intitulé *Magikos* qui est attribué au Stagirite par Diogène Laërce ¹. Malheureusement cette œuvre, qui risque d'ailleurs d'être apocryphe, n'est point arrivée jusqu'à nous et nous n'avons à son sujet que des indications très vagues.

IV

Un texte dont la rédaction est beaucoup plus tardive, mais dont les indications remontent au temps même d'Aristote, vient confirmer et compléter le témoignage du Maître. Il nous est fourni par Damascius ². Ce dernier auteur, exposant les théories cosmogoniques des Grecs et des Barbares, rappelle ce qu'en ont dit ses devanciers. Il note que, d'après le « Péripatéticien » Eudème, la théologie attribuée à Orphée ne fait point commencer les choses avec l'intelligible, mais, comme Homère, avec la Nuit. Et il ajoute un peu plus loin :

« Les Mages et toute la gent Aryenne, comme l'écrit encore Eudème, définissant l'universel Intelligible et l'Un, l'appellent, certains l'Espace, d'autres le Temps, et disent que de lui sont issus par différenciation soit un Dieu bon et un Démon, soit plutôt, comme disent plusieurs, la Lumière et l'Obscurité. Ceux-ci, à leur tour, différenciant la nature

1. *Proëm* et 8; *Vit.* II. 45.

2. *De Primis Principiis*, 125, éd. Kopp, p. 384.

indistincte, forment deux rangées d'êtres soumis à leur puissance ; l'une est sous la direction d'Oromasdès, l'autre sous celle d'Arcimanius. »

La suite du texte ajoute que, d'après le même auteur, les Sidoniens posent avant toutes choses Kronos, Dothos et Omialé, mais qu'on ne trouve chez lui rien de précis sur le système des Egyptiens.

Quel est cet Eudème, dont Damascius rapporte si consciencieusement les données ? Comme il est qualifié de « Péripatéticien », il doit s'identifier avec le philosophe de ce nom, originaire de Rhodes, qui fut, avec Théophraste, le principal disciple d'Aristote¹ et qui recueillit ses œuvres en les complétant par des travaux personnels de logique, de physique et d'éthique². L'identité a été mise en doute³, mais sans raison sérieuse⁴. Elle paraît d'autant plus s'imposer que, d'après le texte déjà cité de Diogène Laërce, cet Eudème de Rhodes s'était occupé de la doctrine des Mages et, plus précisément, de leur conception des deux principes opposés, Oromasdès et Arcimanius, dont l'un produit le bien, l'autre le mal. On sait d'ailleurs par Simplicius, qui voit dans le Rhodien le plus fidèle disciple d'Aristote et qui est d'autre part très attaché aux idées de Damascius, que ce dernier avait écrit sa *Vie* et faisait donc le plus grand cas de lui⁵. Du moment où il nomme « Eudème » sans autre qualificatif, c'est lui seul qu'il peut avoir en vue. Et c'est apparemment à la seconde partie de ses écrits, à ceux qui concernent la physique, qu'il emprunte son propre exposé de la doctrine des Mages. Il lui donne, par sa mention de l'Un et de l'Intelli-

1. Aristote les mettait tous deux sur le même rang et disait avec esprit que le vin de Rhodes était plus fort et celui de Lesbos plus doux (AULU GELLE, *Noct. Att.*, XIII, 5).

2. Textes chez MULLACH, *Fragm. Philos. Graec.*, III, 222-292.

3. DARMESTETER, *Zend-Avesta*, t. III, p. LXIX, not. 1. Cf. t. I, p. 221, not. 10.

4. Voir F. CUMONT, *Textes et Monuments...* I, 20. Cf. Ed. ZELLER, *Philos. der Griech.*, 3^e éd., t. III, p. 870.

5. SIMPLICIUS, *In Phys.*, III, 6, 216.

gible, une forme néoplatonicienne qui se présente comme un anachronisme. Mais, sous ce revêtement artificiel, les lignes primitives demeurent très visibles.

Or les renseignements d'Eudème cadrent exactement avec ceux d'Aristote. Pour l'un comme pour l'autre, la théologie des Mages, comme celle des anciens poètes, professe une certaine succession de dieux. Pour l'un comme pour l'autre, détail plus caractéristique, elle tranche pourtant avec la vieille mythologie, en ce qu'elle associe aux mythes une certaine philosophie et quelle fait tout provenir d'un « premier générateur ». Pour s'entendre si bien, le disciple et le maître doivent se référer à la même tradition littéraire. Nous pouvons l'admettre d'autant mieux que nous voyons Eudème mentionner la théologie des Mages après celle d'Orphée, qui était mise en vers, et avant celle des « Sidoniens », qui, d'après son résumé, s'identifiait avec celle de Sanchoniaton, exposée par Eusèbe, et avait, selon toute apparence, la forme d'un poème. Lui aussi semble donc avoir en vue une œuvre poétique qui exposait les dogmes dualistes et qui, comme celles d'Orphée et de Sanchoniaton, passait pour remonter à l'origine même de cette dogmatique, qui se donnait par conséquent comme venant de Zoroastre.

Eudème montre qu'il ne la connaît, comme sans doute Aristote lui-même, que d'une manière indirecte, car il mentionne à son sujet plusieurs interprétations entre lesquelles il paraît hésiter. Mais ces divergences même sont significatives. Elles se concilient très aisément. Elles constituent comme les faces opposées et complémentaires d'une même doctrine. Et, en se rejoignant, elles en font mieux comprendre l'esprit. D'après Eudème, certains interprètes de la tradition des Mages substituent au Dieu bon et au mauvais Démon la Lumière et l'Obscurité. C'est apparemment parce que, dans cette théologie, Oromasdès se présentait comme lumineux, et Areimanios comme ténébreux par essence. Dans un cas comme dans l'autre, on faisait provenir l'ensemble des êtres de ces

deux principes opposés et on donnait ceux-ci comme engendrés par un même père. D'après le même témoignage d'Eudème, certains commentateurs identifient ce premier générateur avec l'Espace, d'autres avec le Temps. Un tel malentendu serait inexplicable si déjà le texte primitif n'avait décrit le premier principe sous la double forme de l'Espace et du Temps. Ces deux concepts sont souvent associés dans la pensée antique¹ et ils le restent fréquemment dans les traditions populaires². Ils représentent le fond infini dans lequel tous les êtres se situent et se meuvent. On conçoit qu'une mythologie qui se piquait de sagesse les ait non seulement identifiés mais encore personnifiés et présentés comme la source première de toute vie. Par ailleurs, il est à présumer que, de ces deux idées, la seconde l'emportait sur la première, car il en va de même dans les cas analogues. L'idée du temps est plus vivante, par sa nature même, que celle de l'espace. Aussi elle se montre personnifiée sous une forme bien plus nette. Elle était présentée sous la figure de Kronos, comme le premier principe de toute génération dans la théogonie d'Orphée³ et dans celle des Sidoniens ou, si l'on aime mieux, de Sanchoniaton⁴. Dans celle des Mages, qu'Eudème leur associe, elle devait revêtir une forme analogue et jouer un rôle à peu près identique. Elle servait selon toute apparence, beaucoup plus que l'idée de l'espace, à définir le premier générateur, le père commun d'Oromasdès et d'Areimanios.

1. GRUPPE, *Griech. Myth.*, p. 1064. Kronos représentait non seulement le temps mais l'étendue du ciel dans la théologie d'Orphée (PROCLUS *In Plat. Tim.* V, 291 chez ABEL, *Orphica*, fr. 104) sans doute aussi dans celle de Phérécyde (HERMIAS, *Irr.*, 12 chez Diels, *VorSokrat.* 2^e éd., II, 1, p. 107 init., cf. GRUPPE, *op. cit.*, 427 fin. et not. 4).

2. Voir P. SÉBILLOT, *Le Folklore de France*, t. I, p. 4, not. I.

3. Voir DAMASCIUS, *De Prim. Princ.*, 380 suiv. ; PROCLUS, *In Grat.*, p. 64, 71 ; *In Tim.* I, 86 ; *In Theol.* I, 28, 68 ; *In Parmen.* 7, 230. Cf. GRUPPE, *Griech. Kult. and Myth.*, I, 632 suiv.

La même remarque s'applique à la théogonie de Phérécyde. Voir, par exemple, DIOGÈNE LAËRCE, *Vit.*, I, 11, 6. Cf. Gruppe, *op. cit.*, p. 654.

4. DAMASCIUS, *De Prim. Princ.*, 125.

V

Encore au IV^e siècle de notre ère, un évêque de Cilicie, Théodore de Mopsueste, a connu cette curieuse théogonie. Et il en a donné une esquisse sommaire dans un de ses écrits où il s'appliquait ensuite à la combattre. L'ouvrage ne nous est point parvenu. Mais Photius l'a eu entre les mains. Et il en donne un signalement rapide dans sa *Bibliothèque*.

« Ont été lus, dit-il, de Théodore sur la *Magie persane et ses différences de la religion pie*, trois livres adressés à Mastoubios, Arménien, faisant fonction de chorévêque. Dans le premier il expose la doctrine perverse des Perses qu'a introduite Zarades au sujet de Zarouan. Celui-ci est présenté par lui comme le principe de tous les êtres et appelé le Destin. Ayant offert une libation pour engendrer Ormisdas, il engendra également Satan. Puis leur sang se mêla. Ayant ainsi exposé simplement à la lettre cette doctrine impie et tout à fait obscène, il la réfute dans le premier livre¹. »

Visiblement la doctrine des Mages décrite par Théodore est la même que celle dont parle Eudème. Comme celle-ci en effet elle est essentiellement « monarchique ». Elle explique tout par un principe unique, qui engendre un fils bon par nature, Hormisdas ou Oromasdès, ainsi qu'un autre foncièrement mauvais, Satan ou Areimanios, et qui, par eux, donne naissance à tout le bien et à tout le mal observés en ce monde. Théodore donne à ce premier générateur le nom de Zarouan. Mais il ne fait en cela que confirmer et préciser une donnée d'Eudème. Celui-ci note que le père commun d'Oromasdès et d'Areimanios est identifié souvent avec Chronos. Or Zarouan doit désigner le temps, comme, dans l'*Avesta*, Zourvân, qui lui est phonétiquement apparenté².

1. *Cod.* 81, chez Migne. P. G., CIII, 281.

2. *Vendid.* XIX, q. Cf. Chr. BARTHOLOMÆ, *Alliranisches Wörterbuch*, Strasbourg, 1904, c. 1703.

Nous savons, par ailleurs, que des adorateurs de cette même divinité existaient en grand nombre au temps de Théodore et dans son voisinage. Basile de Césarée le donne nettement à entendre dans une lettre où il répond à une question posée par Epiphane :

« La gent des Magouséens est nombreuse chez nous et répandue dans presque toute la contrée, parce que des colons sont venus anciennement ici de Babylone. Ces gens-là ont des mœurs particulières, car ils ne se mêlent point aux autres hommes, et s'entretenir avec eux est une chose tout à fait impossible, tant le diable les a asservis à sa volonté. Ils n'ont pas de livres ni de maîtres qui les instruisent, mais ils se forment dans leurs mœurs déraisonnables en se transmettant leur impiété de père en fils. Outre ces particularités visibles à tous, ils s'abstiennent d'immoler des animaux comme d'une souillure et font tuer par d'autres mains ceux dont ils ont besoin, ils s'élèvent avec fureur contre les mariages illicites, ils regardent le feu comme un dieu, et ainsi de suite. Qu'ils fassent remonter leurs généalogies à Abraham, aucun des Mages jusqu'ici ne nous l'a dit. Ils présentent plutôt un certain Zarouan comme le premier auteur de leur race¹. »

Cette réflexion finale témoigne d'une information fort incomplète. Mais elle suffit à montrer que les Magouséens dont parle Basile professent la religion décrite par Théodore. On comprend ainsi que l'évêque de Mopsueste, fort absorbé par l'étude des Ecritures et des dogmes chrétiens, ait cru devoir écrire un grand ouvrage sur la *Magie persane*. Il a jugé que celle-ci constituait un danger pour l'Eglise, parce qu'il en a connu dans son voisinage des adeptes zélés dont l'exemple pouvait devenir contagieux. On s'explique de même qu'il ait dédié son traité au chorévêque arménien Mastoubios. Celui-ci avait dû trouver la même doctrine en

1. *Epist.* CCLVIII, 4, chez Migne, P. G. XXXII, 952-953.

son propre pays et lui en avait demandé sans doute une réfutation.

Cependant ce n'est sans doute pas près des Magouséens que Théodore s'est renseigné sur leur théologie. Ces gens-là se seraient bien gardés de la lui exposer, puisqu'ils vivaient à l'écart et qu'ils se refusaient même à lier conversation avec les catholiques. L'évêque de Mopsueste n'a pu se documenter davantage avec leurs Ecritures, puisque les livres leur faisaient complètement défaut. Il a dû pourtant consulter quelques textes à leur sujet, autrement on ne comprendrait pas comment il aurait parlé d'eux et surtout comment il aurait consacré un volume à leur théologie. Plus précisément il aura connu, soit par une lecture directe, soit par le *Magikos* d'Aristote ou par quelque œuvre similaire, un écrit qui portait le nom de Zoroastre et il s'y sera même référé ; c'est ce qui aura fait dire à Photius qu'il décrit « la doctrine qu'a introduite Zarades ». Et, comme sa description concorde exactement, dans la mesure où nous l'entrevoyons, avec celle d'Eudème, elle doit provenir, directement ou indirectement, de la même source, en d'autres termes, du poème zoroastrien étudié par Hermippe et connu déjà par Aristote.

C'est dire combien nous gagnerions à la connaître. Elle nous renseignerait sur la vieille tradition attribuée aux Mages beaucoup plus sûrement que la lettre de saint Basile¹ qui ne parle que des « Magouséens » de son temps et qui, d'ailleurs, ne possède sur eux que des indications très vagues et très superficielles. Or elle n'est pas complètement perdue. Elle se retrouve en partie, comme d'autres travaux de Pères grecs, dans une complication arménienne qui l'a suivie de près.

VI

Dans un traité *Contre les Sectes*, rédigé vers le milieu du v^e siècle par Esnig de Kolb, évêque de Pakrévant¹, une partie notable du second livre est consacrée à la religion persane². Et l'exposé qui en est fait cadre si exactement avec celui de Théodore résumé par Photius qu'il doit en provenir et qu'il n'en est, selon toute apparence, qu'une simple adaptation. Comme l'œuvre du théologien de Mopsueste était dédiée à un chorévêque de l'Arménie, on comprend qu'un autre Arménien ait jugé bon d'en faire passer l'essentiel en sa langue. Esnig en a senti d'autant plus le besoin que lui-même vivait dans le voisinage des Perses et devait chercher à les convertir ou du moins à se garantir contre leur propagande. D'autre part, il s'était habitué de bonne heure au métier de traducteur, car dans sa jeunesse il avait été envoyé à Constantinople pour s'y procurer les écrits des anciens auteurs ecclésiastiques, pour en étudier le texte et en donner ensuite des versions³. Son travail est donc bien sujet à caution pour ce qui regarde les croyances réelles des Mages de son temps. Mais il nous permet de reconstituer les grandes lignes de la théologie zoroastrienne que les Grecs ont connue et par là même de nous faire une idée assez nette du vieux poème étudié par Hermippe.

Une simple lecture du texte d'Esnig suffit pour montrer combien la doctrine des Mages qui s'y trouve exposée est archaïque. Comme celle qu'a connue Aristote, elle offre

1. L'ouvrage entier a été traduit en français par LEVAILLANT DE FLORIVAL *Reputation des différentes sectes des Païens*. Paris, 1853, en allemand par J.-M. SCHMIDT. *Wider die Sekten*, Vienne, 1900.

2. Une traduction de cette partie a été insérée par V. LANGLOIS, dans sa *Collection des Historiens anciens et modernes de l'Arménie*. Paris, 1867, t. II, p. 369-382.

3. MOÏSE DE CHORÈNE, *Histoire de l'Arménie*, III, 60, trad. Langlois, *op. cit.*, p. 167. Cf. J.-M. SCHMID, *op. cit.*, p. 6.

beaucoup d'affinités avec les conceptions des poètes philosophes du temps de Phérécyde, qui ont traité des origines sous une forme semi-mythique et semi-rationnelle en faisant tout provenir d'un principe unique et foncièrement bon.

Ici comme là se présente d'abord une théogonie très réaliste, qui explique comment toute vie dérive d'une source commune.

« Avant qu'il n'y eût rien, ni cieus, ni terre, ni aucune des autres créatures qui sont dans les cieus ou sur la terre, il y avait un certain Zérouan, nom qui se traduit par Sort ou Gloire¹. »

Mais « Sort » et « Gloire » ne sont pas identiques. Et on ne voit pas comment ces deux mots seraient la traduction de « Zérouan ». On peut soupçonner ici une confusion. De fait, un autre passage d'Esnig présente la « Gloire » comme distincte du premier générateur, qui lui offre des sacrifices². D'autre part, une déesse grecque du même nom, Eukleia, se trouve confondue avec Artémis³, qu'une hymne orphique appelle « la grande renommée » et identifie expressément avec Tyché⁴. Or, dans le texte utilisé par Esnig, le « Sort » était certainement désigné par Τύχη, car le double sens du mot est utilisé plus loin en un passage curieux qui associe l'idée du Destin à celle du Bonheur⁵. L'idée d'une Fatalité transcendante tenait donc une grande place dans la théogonie de Zoroastre comme dans celle d'Orphée⁶ et aussi dans celle de Hésiode⁷. Elle dominait tous les êtres. C'est pour cela qu'elle a pu être confondue avec leur premier père⁸.

Sur Zérouan lui-même, Esnig ne donne ici aucune indication. Mais les critiques qu'il adresse plus loin à la doctrine

1. ESNIG, *op. cit.*, II, 1 *init.*

2. ESNIG, *op. cit.*, II, 3 *circ. int.*

3. PAUSANIAS, *Graec. Descr.*, IX, 7, 2.

4. *Hymn.* LXXII, v. 3, chez ABEL, *Orphica*, p. 95-96.

5. ESNIG, *op. cit.*, II, 6 *init.*

6. *V. infra*, p. 25, note 2.

7. HÉSIODE, *Theog.*, 217 suiv. ; cf. 360.

8. La confusion existait déjà chez Théodore de Mopsueste, puisque, d'après lui, Zaradès appelait Zarouan le « Destin » ou Tyche (*v. supra*, p. 20).

zoroastrienne en laissent entrevoir quelques détails curieux : « Si Zérouan était un bœuf, comment eût-il engendré le scorpion Arhmèn ? Et s'il était un loup, comment eût-il procréé l'agneau Ormizt ? » Ainsi le principe premier avait une nature composite. Pour mieux dire, il offrait en lui un certain mélange de bien et de mal. Il était à la fois un bœuf et un loup. On s'explique ainsi qu'il ait été présenté par Eudème de Rhodes comme un être indifférencié, de qui sont sortis « par différenciation » Oromasdès et Areimanios. Et on comprend que, étant tel en lui-même, il ait pu engendrer deux êtres si différents. Sa constitution se trouvait en rapport avec les fonctions qu'il était appelé à remplir.

Le Kronos des Orphiques qui jouait un rôle analogue avait une structure assez voisine de la sienne. Il portait une tête de taureau, une autre de lion et au milieu une figure d'homme avec des ailes greffées sur ses épaules¹. D'autres détails du même genre devaient se trouver aussi chez Zérouan². Il fal-

1. ESNIG, *op. cit.*, II, 3, *circ. med.*

2. DAMASCIUS, *De Prim. Princ.*, 123 bis (reproduit par DIELS, *Die Vorsokratiker*, 2^e éd., t. II, p. 172, fr. 13. Cf. ATHÉNAGORE, *Legat.*, 18). D'après Damascius, à ce même Kronos était associée la « Nécessité » qui fait penser au « Destin » ou au « Sort » de Zérouan.

3. Peut-être faut-il rapprocher, à ce propos, du texte d'Esnig, un passage curieux qui se lit chez EUSÈBE de Césarée. Ce dernier auteur, passant en revue, vers le début de sa *Préparation évangélique* (I, 10, vers. fin. P. G., I, 88, C), les idées professées par les anciens sur la Divinité, cite longuement à ce propos un polygraphe du temps d'Adrien, Philon de Byblos, qui a écrit sur la théologie des Phéniciens et qui se donne lui-même comme le simple traducteur d'un compatriote bien plus ancien, Sanchoniaton, contemporain de Sémiramis, formé lui-même à l'école de Tauth, le premier maître de la sagesse. Nous apprenons ici que Tauth a divinisé le serpent en faisant remarquer dans ses saints livres comment cet animal, le plus « pneumatique » de tous, prend toutes les formes et mène une très longue vie. Les Phéniciens et les Egyptiens ont fait de même, lisons-nous encore. Chez ces derniers, Epéis, « leur plus grand hiérographe », traduit en grec par Arius d'Héracléopolis, écrit textuellement que « l'Être originel, le plus divin de tous, est un serpent qui a la tête d'un faucon ». Chez les premiers, Phérécyde professe une doctrine analogue sur Ophion. « Et Zoroastre le Mage, dans la collection sacrée des traditions persanes, dit en propres termes : « Dieu a une tête de faucon. Il est le premier, incorruptible, immortel, inengendré, indivis, tout à fait différent des autres êtres, modérateur de tout ce qui est beau, incorruptible, le meilleur des bons, le plus intelligent des êtres intelligents. Il est le père de l'équité et de la justice, n'apprenant rien que de lui-même, conforme à sa nature et en sa pleine force, sage et seul inven-

lait que toutes les formes fussent représentées en lui, car c'était de lui que toutes devaient naître. La suite du texte tend justement à le montrer :

« Pendant mille ans, il fit des sacrifices afin que lui naquît un fils qui serait appelé Ormizt, qui créerait les cieus et la terre et tout ce qui s'y trouve. »

C'est à ce sujet qu'il est dit incidemment dans la suite que Zérouan sacrifiait à la « Gloire », c'est-à-dire à la Tyché au grand renom dont il a été déjà parlé. La naissance du bon principe comme celle de tous les autres êtres était soumise à la loi du Destin.

« Après avoir fait des sacrifices pendant mille ans, Zérouan commença à réfléchir et se dit ; « De quelle utilité sera le sacrifice que je fais ? Aurai-je un fils Ormizt, ou mes efforts auront-ils été vains ? » Et, tandis qu'il se livrait à ses réflexions, Ormizt et Arhmèn furent conçus dans le sein de leur mère : Ormizt à cause des sacrifices qu'il avait accomplis et Arhmèn parce qu'il avait douté. »

« Informé de cela, Zérouan dit : « Deux fils sont dans mon sein ; or, celui des deux qui se présentera à moi le premier, je le ferai roi ¹. » Et Ormizt, ayant connu les pensées de son père, les révéla à Arhmèn. Il dit : « Zérouan, notre père, a

teur de la science sacrée. » Ostanès dit de lui la même chose dans l'écrit intitulé *Octateuque*. »

Les deux dernières références pourraient bien avoir été empruntées par Philon de Byblos au traité *Des Mages* d'Hermippe de Smyrne. La « collection sacrée des traditions persanes » serait alors à identifier avec l'œuvre zoroastrienne étudiée par le bibliothécaire alexandrin. C'est à celui-ci, non au texte archaïque exhumé par lui, que serait empruntée la citation de Zoroastre. La mention du Dieu à tête de faucon se trouverait ainsi authentiquée. Elle a pu s'offrir de bonne heure dans une œuvre grecque, car déjà au temps d'Hérodote Horus était connu des Hellènes et identifié avec Apollon (*Hist.*, II, 144).

Par ailleurs elle demande à être complétée. Le contexte d'Eusèbe donne à penser que la tête de faucon était associée à un corps de serpent. Ce nouveau détail n'est pas plus invraisemblable que le précédent. D'autres textes nous feront entrevoir d'autres divinités serpentine dans le Panthéon zoroastrien.

1. Sur les droits que les anciens attribuaient aux aînés et aux puînés on peut lire une étude très nourrie de J. FRAZER, faite à propos du récit de la naissance d'Esau et de Jacob qui se lit dans la *Genèse*, XXV, 20-34 et XXVII,

pensé que, celui de nous deux qui se présenterait à lui le premier, il le ferait roi. »

« Ayant entendu cela, Arhmèn perça le sein et alla se présenter devant son père. Celui-ci, l'ayant vu, ne savait pas qui il était. Et il lui demanda : « Qui es-tu ? » Arhmèn répondit : « Je suis ton fils ». Zérouan lui répliqua : « Mon fils est d'une odeur suave et il est lumineux, et toi tu es ténébreux et puant. »

« Tandis qu'ils discouraient entre eux, Ormizt, étant né à son heure, lumineux et d'une odeur suave, vint se présenter devant Zérouan. Dès qu'il l'eût vu, Zérouan connut que c'était son fils Ormizt, pour qui il avait fait des sacrifices, et ayant pris les saints rameaux qu'il tenait en sa main, avec lesquels il avait fait les sacrifices¹, il les donna à Ormizt et dit : « Jusqu'à présent j'ai fait des sacrifices pour toi ; à partir de maintenant tu en feras pour moi. » Puis, donnant les saints rameaux à Ormizt, Zérouan le bénit.

« Alors Arhmèn se présenta devant Zérouan et lui dit : « N'as-tu pas fait le vœu suivant : « Celui de mes deux fils qui se présentera le premier à moi, je le ferai roi ? » Zérouan, pour ne pas violer son vœu, dit à Arhmèn : « Oh ! être faux et malfaisant, il t'est donné un règne de neuf mille ans, et ensuite j'établirai Ormizt roi sur toi. Après neuf mille ans Ormizt règnera, et tout ce qu'il voudra faire il le fera². »

1-45) (*Folklore of the Old Testament*, 1919, t. I, p. 429-566). Il est à remarquer que ce récit offre des ressemblances curieuses avec celui de la naissance d'Ahriman et d'Ormuzd rapporté par Esnig.

1. Ces « saints rameaux » ont été identifiés (J.-M. SCHMID, *op. cit.*, p. 92, not. 2) avec ceux du « Baresman », qui servent aux sacrifices avestiques (J. DARMESTETER, *Zend-Avesta*, t. I, p. LXXIII-LXXX). Mais nous sommes ici fort loin de l'*Avesta*, pour qui l'idée de rattacher Ormuzd et Ahriman à un père commun serait abominable. On peut les rapprocher justement de ceux qui servaient aux sacrifices helléniques (HOMÈRE, *Iliade*, I, 15; Inscript. de Cos, dans *Journ. of Hellen Stud.*, IX (1888), p. 334, l. 10, etc.). Il est à noter que, d'après l'historien Dinon, qui écrivait avant la chute des Acheménides, « les Mages se servent de bâtons pour la divination » (*Fragm. Hist. Graec.*, t. II, p. 91, fr. 8). Or la divination est étroitement liée à l'idée du Destin et c'est au Destin, nous venons de le voir, que s'adressait le sacrifice d'Ormizt.

2. ESNIG, *op. cit.*, II, 1.

Cette finale, assez confuse, est visiblement altérée. La suite naturelle du récit suggère un autre arrangement. Comme Arhmèn s'est présenté le premier, on s'attendrait à le voir d'abord proclamé roi. Comme Ormizt est venu sur ces entrefaites et a montré par toute sa personne qu'il avait été conçu avant son frère, on penserait que la royauté va maintenant lui être attribuée. Comme Arhmèn ne veut pas se laisser évincer et rappelle à Zérouan la parole donnée, on songe à une transaction en vertu de laquelle les deux jumeaux se partageront tant bien que mal le pouvoir. Et comme la bonne cause doit pourtant finir par l'emporter, on s'explique qu'un pareil règlement soit transitoire et que le ténébreux Arhmèn, après avoir régné sous une forme ou sous une autre pendant neuf mille ans, soit finalement obligé de céder tous ses droits à Ormizt¹.

D'après l'exposé d'Esnig, cette théogonie foncièrement dualiste se continuait par une cosmogonie où l'on voyait les deux fils de Zérouan engendrer à leur tour d'autres êtres plus ou moins semblables à eux-mêmes :

« Alors Ormizt et Arhmèn commencèrent à produire des créatures ; et tout ce qu'Ormizt faisait était bon et droit, et ce qu'Arhmèn faisait était mauvais et tortueux²... Ormizt faisait ce qui était bon, et des hommes justes et bienfaisants, tandis que Arhmèn créait les mauvaises créatures et les démons³... Ormizt créa les bêtes brutes, les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons et tout ce qui est bon et beau, et Arhmèn créa les animaux féroces, les oiseaux de proie, les reptiles, les serpents, les scorpions et tous les animaux nuisibles⁴... A Ormizt est attribué le côté du bien, celui des bœufs, des brebis et des autres êtres utiles ; à Arhmèn le côté du mal, celui des loups, des bêtes féroces et de la vermine nuisible⁵. »

1. Cette reconstitution, que suggère le texte d'Esnig, se trouve confirmée par un passage de Plutarque qui sera étudié plus loin.

2. ESNIG, *op. cit.*, II, 1 *fin.*

3. ESNIG, *op. cit.*, II, 3.

4. ESNIG, *op. cit.*, II, 11.

5. ESNIG, *op. cit.*, II, 6.

Ceci ne veut pas dire que l'un des fils de Zérouan représentait le Bien absolu, l'autre le Mal subsistant en lui-même, comme dans l'*Avesta*. Etant issus d'un même père, les deux frères ne pouvaient contraster à ce point. Chacun avait des qualités, comme aussi des défauts. Le premier était bon mais assez borné, le second très judicieux mais mal intentionné :

« Lorsque celui-ci vit que Ormizt avait créé de belles créatures et ne savait pas produire la lumière, il s'entretint avec les démons et il dit : « Quel avantage y a-t-il pour Ormizt ? Il a fait ces belles créatures et elles restent dans les ténèbres car il n'a pas su faire la lumière. Maintenant, s'il était sage, il aurait commerce avec sa mère et il aurait un fils, le soleil ; il aurait également commerce avec sa sœur et la Lune naîtrait. » Et il ordonna que personne ne révélât ce secret. Ayant entendu cela, le Démon Mahmi se rendit en toute hâte auprès d'Ormizt et lui fit part de ce projet ¹. »

On le voit, Arhmèn n'est pas plus mal doué que son frère. Lui-même tient à le montrer. Il dit en effet, peut-être à la même occasion : « Ce n'est pas que je n'aie le pouvoir de faire quelque chose de bon, mais je ne le veux pas. » Et, pour justifier son dire, il créa le paon ².

Si Arhmèn n'a point procréé les deux lumineux, c'est donc simplement parce qu'il ne l'a point voulu. Bien mieux, si son rival l'a fait, c'est parce que lui-même en a indiqué le moyen. L'indication a d'ailleurs été transmise contre son gré. Là se marque la différence qui existe entre les caractères des

1. ESNIG, *op. cit.*, II, 8. Esnig ajoute un peu plus loin, au cours de sa critique : « Si les Démons étaient mauvais par nature, il n'aurait pas été possible de révéler la manière et la façon de faire la lumière, pour ce Mahmi, auquel, encore maintenant, les adeptes de cette religion offrent trois fois par an un sacrifice. »

2. ESNIG, *op. cit.*, B. II, 8. La création du paon doit être liée ici à celle des astres, parce que les plumes de cet oiseau représentent le ciel étoilé, comme dans la mythologie classique (OVIDE, *Metam.*, I, 722). Et elle est attribuée à Ahriman, parce que le paon a, comme dit un vieux texte allemand, une « voix de démon ». Le nom grec ταός, d'où est venu le latin pavus, se retrouve chez les Kurdes et chez les Yezidis pour désigner le Diable (VICTOR HEHN, *Kulturpfl. und Hausth.*, 8^e éd. (1911), p. 362-363. Cf. O. KELLER, *Die Ant. Tierwelt*, 1913, t. II, p. 148-154).

deux frères. L'un, plus confiant que prudent, a révélé à l'autre, dans le sein de sa mère, un secret dont la divulgation devait se retourner contre lui-même. L'autre, loin de lui en être reconnaissant, défend à son entourage de lui faire part de confidences qu'il y aurait profit pour tous à lui communiquer. Si le démon Mahmi n'avait point enfreint sa consigne et agi comme un bon diable, le monde serait resté dans les ténèbres.

C'est bien en effet grâce aux indications fournies par le génie du mal que le Dieu bon a produit la Lumière. En d'autres termes, Ormizt a eu un commerce avec sa mère et il a engendré le Soleil ; puis il en a eu un avec sa sœur et il a donné naissance à la Lune ¹.

La suite du rapport d'Esnig semble contredire cette donnée. Car elle apporte une explication nouvelle de l'apparition du grand luminaire :

« Arhmèn invita Ormizt à un festin. Celui-ci s'y rendit et ne consentit à manger qu'à la condition que leurs fils se fussent préalablement attaqués ². Le fils d'Arhmèn ayant terrassé le fils d'Ormizt, les deux pères se mirent à la recherche d'un juge. Et, n'en trouvant pas, ils créèrent le Soleil pour qu'il fût leur arbitre ³. »

1. ESNIG, *op. cit.*, II, 9. Ces unions incestueuses sont à rapprocher de celles que divers auteurs anciens attribuent aux disciples de Zoroastre. Xanthus note déjà que « les Mages ont commerce avec leurs mères et leurs filles et considèrent comme légitime d'avoir commerce avec leurs sœurs » (d'après CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, 11, reproduit par MÜLLER, *Fragm. Hist. Graec.*, t. I, p. 42). Dans la théogonie orphique on voyait également Océanos épouser sa sœur Téthys (Platon, *Cratyl.*, p. 402) et un dieu qui n'est pas nommé « enlever la fleur virginale de sa propre fille » (PROCLUS, *In Tim.*, II, p. 137 B.).

2. ESNIG, *op. cit.*, II, 9. Je me demande si le rapport est ici bien exact. On s'attendrait plutôt à voir le bon Ormizt inviter son rival et celui-ci montrer sa méchanceté en imposant une lutte préalable.

Cette scène n'est pas sans analogie avec celle qui se lit au début du livre de *Job* (II, 1 suiv.) et où l'on voit Satan paraître devant Jahvé et lui proposer d'éprouver la vertu de son serviteur, puis faire à ce dernier une guerre acharnée. Mais le récit zoroastrien est visiblement beaucoup plus archaïque.

3. Le rapport est visiblement défectueux. Il n'est plus temps de chercher un juge après que le fils d'Ormizt a été défait dans un duel régulier, et par sa défaite même l'affaire se trouve jugée. L'arbitre devait être établi avant le combat, et son intervention servait apparemment à dénoncer les procédés déloyaux auxquels le fils d'Arhmèn avait recours pour triompher de son rival.

Esnig lui-même fait remarquer que les deux versions se contredisent. Et il en prend occasion pour critiquer une fois de plus la mythologie zoroastrienne. Mais ces critiques mêmes doivent nous mettre en garde contre son interprétation. L'exposé primitif devait être plus cohérent. On y lisait sans doute, après la scène du combat, non pas que les deux frères avaient créé le soleil, mais seulement qu'ils l'avaient fait paraître au milieu d'eux, qu'ils l'avaient établi entre le ciel et la terre comme un arbitre.

Plus loin venait un autre épisode qui se liait à celui-là et qui n'était pas moins dramatisé ni moins réaliste. Le fils d'Ormizt³ mourait, tué par celui d'Arhmèn :

« Au moment de la mort, il lança son sperme dans une source. Et, près de la fin, une vierge (doit naître de) cette source⁴. De cette vierge doivent naître un enfant qui battra la plupart des troupes d'Arhmèn, et deux autres, qui, produits de la même manière, battront ses armées et les extermineront⁵ ».

C'est sans doute sur cette perspective consolante que se terminait l'œuvre zoroastrienne. On y voyait finalement réalisée la prédiction originelle faite par Zérouan à Arhmen : « Il t'est donné un règne de 9.000 ans. Et ensuite j'établirai Ormizt roi

3. Esnig, *op. cit.*, II, 90. Le texte porte : « Comme mourait Ormizt... » Mais il faut lire plutôt « le fils d'Ormizt ». Car l'auteur ajoute sur ce même sujet, au cours du même paragraphe : « Si justement, comme ils disent (au sujet d'Ormizt), son fils mourut, touchant son fils et son autre fils Chorached on ne pouvait douter qu'ils ne mourüssent. »

4. La forme « doit naître » a pu passer ici de la phrase suivante. Le récit primitif devait dire plutôt qu'une vierge « se baignera dans » cette source et concevra un nouveau fils d'Ormizt. Le thème de la jeune fille qui prend un bain dans une eau sacrée et se trouve ainsi fécondée miraculeusement joue un grand rôle dans les mythologies et les traditions populaires (Voir P. SAINTYVES, *Les Vierges Mères et les Naissances miraculeuses*, p. 39-54, *les théogonies aquatiques*).

5. Un mythe analogue se lit dans le *Boundahish* (trad. West. XXXII, 8-9). Mais il s'applique là à Zoroastre, qui tombe sous les coups d'un de ses ennemis et dont le germe, confié à Anahit (la déesse des eaux) doit faire naître d'une vierge, au cours des trois millénaires de la quatrième époque, trois fils miraculeux, Oshedar, Oshedar-mâh et Sôshyans ou Saoshyant. Il est fait allusion à cette tradition dans l'*Avesta* (*Yt*, XIII, 62). Il devait en être parlé longuement dans un livre du recueil sassanide, le *Dâmdât*, dont le *Boundahish* n'est qu'une adaptation.

sur toi. Après 9.000 ans Ormizt régnera, et tout ce qu'il voudra faire il le fera. » D'après le contexte, ceci ne veut pas dire que précédemment Ormizt n'a point régné, mais plutôt que son empire était jusque-là partagé ou disputé et que désormais il sera le seul maître.

VII

La même tradition est attestée avec des détails plus précis, qui aident à la comprendre, dès le temps d'Alexandre le Grand, par Théopompe de Chios, qui l'aura connue soit directement par le poème zoroastrien, soit d'une façon indirecte par les *Magika* du Lydien Xanthus ou quelque œuvre analogue. Cet auteur l'exposait dans le VIII^e livre de ses *Philippiques*. Il y parlait des Mages et il esquissait leurs doctrines. D'après un texte déjà cité de Diogène Laërce ¹, il rappelait que, d'après eux, existent deux principes opposés, Zeus ou Oromasdès, Pluton ou Areimanios. Puis il entrait dans quelques détails sur les rapports mutuels des deux rivaux. Plutarque résume ainsi cette partie de son travail ² :

« Théopompe rapporte que d'après les Mages ces deux principes contraires domineront et seront soumis tour à tour pendant l'espace de 3.000 ans, qu'ils combattront, se feront la guerre et détruiront réciproquement leurs ouvrages pendant le même nombre d'années, enfin que Pluton succombera pour toujours, que les hommes vivront heureux, n'ayant pas besoin de nourriture et ne faisant point d'ombre, et que le Dieu qui a fait toutes ces choses se reposera et cessera d'agir pendant un temps qui, à vrai dire, n'est pas considérable pour un Dieu puisqu'il est déterminé comme l'est celui du sommeil de l'homme. »

Si nous examinons d'un peu près cette chronologie, nous

1. *Proëm.*, 9. Voir *supra*, p. 15.

2. *De Isid. et Osir.*, 47.

pouvons y distinguer quatre grandes périodes. Dans les deux premières, Oromasdès et Areïmanios dominant tour à tour et produisent un monde qui leur ressemble. Dans la troisième ils se disputent la prééminence et se font une guerre acharnée, au cours de laquelle chacun ruine l'œuvre de son rival. Enfin dans la quatrième, le Génie du mal est terrassé et le Dieu bon demeure le seul maître. Or, chacune des trois premières dure trois mille ans. La quatrième est aussi limitée et doit avoir une même durée. Nous obtenons ainsi un total de douze millénaires, ou pour mieux dire, une année divine, prodigieusement longue, dont les mois sont constitués par ces millénaires et les saisons par ces quatre périodes. C'est pour cela que, d'après Théopompe, le repos final d'Oromasdès aura lui-même un terme.

Le poème zoroastrien ne se contentait donc pas de poser le Temps comme le principe premier de tous les êtres. Il en adoptait encore les grandes divisions. Au fond, il se bornait à en décrire le cours normal. Seulement il le faisait d'un point de vue théologique, en cherchant à dégager des vieux mythes, qui l'expliquaient à leur façon, une doctrine cohérente. Dans les vicissitudes des saisons il montrait celles du Bien et du Mal¹. Par là il était amené à présenter l'histoire générale du monde et de l'humanité comme celle des rapports qui existent entre ces deux puissances ennemies. Comme il prenait résolument parti pour la première, il escomptait la disparition de la seconde et, s'il montrait la descendance d'Oromasdès vaineue par celle d'Areïmanios, c'était pour mieux affirmer dans la suite sa revanche finale.

1. La distinction des quatre saisons semble déjà connue, sans être clairement indiquée, par Homère et Hésiode (F. K. GINZEL, *Mathem. und techn. Chronologie*, Leipzig, 1911, t. II, p. 311-312). Et elle est exposée d'une façon très nette par Euripide chez Plutarque (*De anim. procr.*, 31) et surtout par Hippocrate (*De aer. loc. et aq.*, 10), qui semble la regarder comme courante et par là même assez ancienne. Elle a donc pu être familière à l'auteur du poème zoroastrien. Et elle se retrouve dans le *Boundahish* (éd. West, XXV, 20), qui paraît dépendre de la même œuvre par l'intermédiaire d'un traité avestique (cf. *supra*, p. 31, not. 4).

Plutarque, qui déclare tenir tous ces renseignements de Théopompe, en donne auparavant un certain nombre d'autres qui semblent bien venir du même historien¹ et qui en tout cas, se rapportent visiblement à la même doctrine :

« Il est une opinion qui remonte à la plus haute antiquité, qui des théologiens et des législateurs a passé aux poètes et aux philosophes... D'après son enseignement... il faut admettre deux Principes contraires, deux Puissances rivales dont l'une avance constamment à droite et suivant une voie rectiligne l'autre tourne toujours à gauche et à rebours. Certains ont donné au meilleur de ces deux Principes le nom de Dieu et au mauvais celui de Démon. Ainsi fit le Mage Zoroastre, qui vivait, dit-on, 5.000 ans avant la guerre de Troie. Il appelait Dieu Oromazès et le démon Aërimanios². Il ajoutait que comparé aux choses sensibles, le premier ressemblait surtout à la lumière, le second à l'obscurité et à l'ignorance et que Mithra tenait le milieu entre les deux Principes, ce qui lui a fait donner par les Perses le nom de *Médiateur*. »

Ce dernier détail a été jusqu'ici assez mal expliqué et il a paru étrange parce qu'il était isolé³. Pour le comprendre, il suffit, semble-t-il, de le rattacher à un épisode rapporté par Esnig, celui de l'apparition du Soleil intervenant comme arbitre entre les deux frères ennemis. En effet Mithra est souvent présenté comme un dieu solaire⁴. Et le rôle qui lui est

1. Windischmann l'a supposé (*Mithra*, p. 56; cf. *Zoroastr. Stud.*, p. 279). M. Fr. Cumont le nie (*Text. et Monum.*, t. II, p. 33), parce qu'il croit démêler dans les deux parties du rapport de Plutarque deux traditions différentes. La suite de mon exposé tend à montrer que la seconde, celle qui se réclame de Théopompe, cadre parfaitement avec la première. Par ailleurs celle-ci s'accorde très bien dans son esprit et dans des détails très menus, comme on le verra plus loin, avec la théologie zervanite (v. *infra*, p. 35-39). Ce dernier point est le seul qui importe pour la présente démonstration.

2. Un exposé analogue est attribué à Théopompe dans le texte de Diogène Laërce (*Proem.*, 8) cité plus haut, p. 5.

3. « Il n'est pas facile de déterminer comment ce rôle a été attribué à Mithra », dit M. Cumont, *Text. et Mon.*, t. II, p. 33, note 2.

4. Beaucoup de dédicaces ont été retrouvées en Occident avec la formule : *Soli Inviecto Mithrae*. D'autre part, Mithra apparaît la tête entourée de rayons sur les monnaies de Bactriane et sur les bas-reliefs de Nemroud-Dagh (Cf. Strabon, *Geogr.*, XV, 13). M. Cumont le fait justement remarquer,

ici attribué cadre parfaitement avec l'ensemble de la doctrine zervanite. La suite du texte montrera que celle-ci le situe à égale distance entre les régions du ciel qu'habite Oromasdès et celles de la terre où Areimanios mène sa vie errante.

Plutarque continue en parlant toujours des Perses et de leurs deux Principes :

« Zoroastre leur enseigna à faire des sacrifices votifs et eucharistiques pour l'un, tutélaires et lugubres pour l'autre. Ainsi ils pilent dans un mortier une herbe appelée *môlu* ¹, en invoquant Adès et l'obscurité, ensuite ils la mêlent avec le sang d'un loup égorgé, il l'emportent et la jettent dans un lieu où le soleil ne pénètre jamais. »

L'idée d'une pareille offrande, qui serait abominable au point de vue de l'*Avesta*, paraît tout à fait naturelle dans la perspective du Zervanisme. Car ici Areimanios, se présentant comme le frère d'Oromasdès, n'est pas tellement mauvais qu'il ne soit capable de quelque bonne action et on peut pactiser avec lui comme l'a fait son frère après son père ². La plante même qui lui est offerte reste également étrangère aux textes avestiques. Mais elle est bien connue de la mythologie hellénique à laquelle se rattache l'œuvre zoroastrienne. Nous lisons dans l'*Odyssée* (X, 302-306) que, quand Ulysse voulut pénétrer dans le palais de Circé pour venir au secours de ses compa-

bien qu'il attribue à cette conception une origine assez tardive (*Text. et Mon.*, t. I, p. 199-200).

1. Le texte reçu de Plutarque porte *omômi*. Mais P. de Lagarde (*Abhandlungen*, p. 173) a fait remarquer que cette lecture, dépourvue de tout sens, est certainement erronée, que le *o* initial doit venir de la fin du mot précédent et que *mi* a été substitué à *lu* avec lequel il peut être facilement confondu. Cette correction a été admise par le dernier éditeur de Plutarque, G. Bernardakis (*Plutarchi Moralia*, t. II, p. 519).

M. Cumont, qui l'avait d'abord admise (*Text. et Mon.*, t. I, p. 177, not. 1 et t. II, p. 34, not. 2) l'a rejetée depuis (*Les Mystères de Mithra*, 3^e édit. (1913), p. 154, not. 6 fin). Il admet maintenant que *omômi* dérive sans doute de *haoma*. Mais les deux mots ne se ressemblent guère. Et les sacrifices auxquels ils se rapportent sont aussi différents que possible, puisque l'un s'adresse à Ahriman, l'autre à Ormuzd. L'idée même d'offrir le *haoma* au Principe mauvais ferait horreur à un adepte de l'*Avesta*.

2. Le texte d'Ésrig déjà cité parle expressément d'un culte rendu par les fidèles Zervanites à un de ses assistants, au Démon Mahmi (*V. supra*, p. 29, note 1).

gnons transformés en pourceaux, Hermès la lui donna pour le garantir lui-même contre les enchantements de la déesse. Elle était noire par sa racine, mais elle avait une fleur blanche comme le lait. C'est à cause de son double aspect, selon toute apparence qu'elle jouait un si grand rôle dans la liturgie dualiste du zervanisme ¹.

Plutarque rapporte encore d'autres détails sur les croyances que les Perses passent pour professer au sujet des deux Principes opposés :

« Ils pensent en effet que certaines plantes appartiennent au Dieu bon, d'autres au mauvais Démon. Parmi les animaux ils attribuent au Bien les chiens, les oiseaux et les hérissons de terre et au Mal ceux de l'eau dont ils béatifient pour ce motif les exterminateurs ².

« Au reste ils débitent sur les divinités beaucoup de fables. Telles sont les suivantes : Oromasdès est né de la plus pure lumière et Areimanios de l'obscurité ³. Aussi sont-ils en guerre l'un contre l'autre.

« Le bon Principe a produit six dieux, dont le premier est l'auteur de la bienveillance, le second celui de la vérité, le troisième celui du bon ordre, les trois autres ceux de la sagesse,

1. Un mythe curieux est rapporté à son sujet par un scholiaste (Eustache, *In Odysseus*, X, 304-306, cité par P. de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 174) : « Alexandre de Paphos raconte la fable suivante : Pikoloos, un des Géants, fuyant la lutte engagée contre Zeus, arriva à l'île de Circé et tenta de l'en chasser. Mais le père de celle-ci Hélios, prenant la défense de sa fille, le tua. De son sang qui coulait dans la terre poussa une plante. Elle a été appelée *môlu*, de *môlos*, c'est-à-dire du combat dans lequel succomba le dit Géant. Elle a une fleur semblable au lait, à cause du blanc Hélios qui le tua, et une racine noire, à cause du sang noir du Géant ou aussi à cause de l'aspect livide qu'eut Circé dans sa peur ».

D'un texte de Théodore bar Khôni qui sera cité plus loin il ressort par ailleurs que ce Pikoloos jouait un rôle important dans la mythologie zervanite (v. *infra*, p. 63). Il n'est donc pas étonnant que le *môlu* y ait tenu aussi une assez grande place.

2. Ce dualisme du monde végétal et animal s'explique par la théorie des deux créations rapportée chez Esnig (*supra*, p. 28).

3. D'après le rapport d'Esnig, Zérouan disait à Ahriman : « Mon fils (Ormizt)... est lumineux et toi tu es ténébreux... » (*supra*, p. 27).

de la richesse et de la jouissance esthétique ¹. Areimanios en a produit un pareil nombre opposés à ceux-là.

« Ensuite Oromazès, s'étant triplé lui-même, s'éloigna du soleil autant que le soleil se trouve éloigné de la terre ².

« Il orna le ciel avec les astres et à leur tête il en plaça un, Sirius, comme leur inspecteur et leur gardien commun ³.

« Ayant fait vingt-quatre autres dieux, il les enferma dans un œuf ⁴.

« Les dieux que Areimanios avait produits, égaux en nombre, percèrent l'œuf ⁵. Ainsi s'opéra le mélange des biens et des maux ».

Ces détails s'ajustent fort bien, comme les précédents

1. τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων. Cette dernière appellation paraît un peu étrange. Les précédentes sont elles-mêmes bien abstraites. L'exposé se présente, dans son ensemble, comme une interprétation philosophique d'une théologie très mythologique. En leur forme primitive ces six dieux devaient se montrer bien plus concrets et anthropomorphiques. Cf. Louis H. Gray, dans *Arch. f. Relig. Wiss.*, VII (1904), p. 345.

Il est à noter, par ailleurs, que ces six enfants d'Oromasdès forment avec Mithra, déjà nommé, un total de sept, qui correspond à celui des jours de la semaine. La coïncidence peut n'être pas fortuite en une œuvre où tout se subordonne à l'idée du Temps. Justement Lydus nous apprend que Zoroastre a exposé la théorie de la semaine planétaire (*De Mens.*, II, 3).

On sait que, dans la théogonie d'Orphée, Ouranos engendrait « sept belles jeunes filles, sept enfants de rois barbus » (Proclus, *In Tim.*, II, 137 B) et que, dans celle de Linos le nombre sept jouait aussi un rôle considérable (Eusèbe, *Praep. Evang.*, XIII, 12 fin, chez Migne, P. G., XXI, 104). C'est à des conceptions de ce genre que se rattache le mythe des six enfants d'Oromasdès plutôt qu'à celle bien plus tardive des Ameshas Spentas, qui en est une dérivation abstraite et tendancieuse.

2. Le Soleil, ou Mithra, se trouve donc situé au « milieu » du monde et appelé, par la place même qu'il occupe, à remplir les fonctions de « Médiateur ». Cf. *supra*, p. 34. Le Zervanisme prépare ici les voies au Mithraïsme.

3. La même conception est présentée sous une forme plus mythologique, au sujet du Zervanisme, dans un texte syriaque cité plus loin p. 55.

4. Cet « œuf », qui renferme les 24 fils d'Oromasdès appartient au même genre de conceptions que le « sperme » du fils d'Ormizt d'où doivent sortir, d'après le rapport d'Esnig, les trois derniers adversaires d'Ahrmèn (*supra*, p. 31).

Un œuf mystique apparaît aussi et joue un rôle analogue dans la théogonie d'Orphée et dans celle d'Epiménide (Damascius, *De Prim. Princ.*, 124, cf. 123 bis) et même chez Empédocle (Diels, *Vor Sokrat.*, 2^e éd., t. I, p. 161, fr. 50, Aëtius).

5. Cette attaque menée par les 24 fils d'Areimanios contre les 24 fils d'Oromasdès rappelle la lutte des deux enfants d'Ormizt et d'Ahrmèn que mentionne Esnig de Kolb (*supra*, p. 30).

avec le système zervanite. De même que les quatre périodes de trois millénaires donnent un total de douze, qui correspond à celui des mois de l'année, les six premiers-nés d'Oromazès, joints aux vingt-quatre puînés, forment un groupe de trente égal à celui des jours du mois. C'est toujours l'idée du temps qui se trouve à la base de ces spéculations. Quant à l'œuf où se tiennent d'abord enfermés les produits du bon Principe, il rappelle celui des vieilles théogonies d'Hésiode et d'Orphée, où Kronos jouait par ailleurs un si grand rôle.

Plutarque ajoute ces derniers détails sur les croyances que les Perses tiendraient de Zoroastre :

« Le temps marqué par le destin approche où Areimanios, introduisant dans l'univers la peste et la famine ¹, devra par là périr complètement et disparaître ². Alors la terre deviendra plane et unie ³. Il n'y aura qu'une vie et qu'un gouvernement pour les hommes, qui tous ensemble seront heureux et parleront la même langue ⁴. »

Ces données assez énigmatiques sont à interpréter d'après la théorie des quatre périodes de trois millénaires que Plutarque expose précisément à ce sujet, car c'est aussitôt après qu'il rapporte le témoignage déjà cité de Théopompe. La théologie zoroastrienne enseignait donc que la lutte engagée entre les deux frères ennemis allait atteindre son apogée et que bientôt Areimanios ayant ruiné l'œuvre de son rival s'effondrerait à son tour devant lui. Elle expliquait, en d'autres

1. Les maladies sont l'œuvre du mauvais Principe, comme les animaux nuisibles, dont le rapport d'Esnig attribue la création à Arhmèn (*supra*, p. 28). Elles doivent d'ailleurs être ici conçues comme des substances vivantes, animées par l'esprit du mal.

2. Areimanios est pris à son propre piège. Celui qui frappe avec l'épée périra par l'épée. Celui qui déchaîne la peste sera emporté par la peste. Dans le rapport d'Esnig il est dit également que les armées d'Arhmèn seront exterminées (*supra*, p. 31).

3. Ceci suppose une cosmogonie zoroastrienne, qui expliquait la formation des montagnes et en général celle de tous les accidents géologiques par l'action du mauvais Principe toujours appliqué à ruiner l'œuvre de son rival.

4. Ceci encore laisse deviner un mythe antérieur, qui expliquait la division des peuples et celle des langues par une intervention d'Areimanios brouillant les affaires humaines.

termes, que les 9.000 ans octroyés au mauvais Principe étaient sur le point de prendre fin, que la quatrième et dernière époque de l'histoire du monde commencerait sans tarder, qu'ainsi se réaliserait jusqu'au bout le plan fixé par le « Destin ».

D'après une autre source, Théopompe notait aussi que « Zoroastre prédit un temps où tous les morts ressusciteront ». Ce témoignage, qui se lit chez un auteur chrétien, Enée de Gaza¹ ne doit sans doute pas être pris à la lettre, car il risque d'être un peu forcé dans l'intérêt du dogme catholique. Mais il est trop formel pour pouvoir être rejeté. Il se trouve d'ailleurs confirmé en substance par Diogène Laërce, chez qui nous lisons : « Dans le VIII^e livre des *Philippiques*, Théopompe dit aussi que d'après les Mages, les hommes revivront et seront immortels... Eudème de Rhodes s'exprime de même »². Ce thème doit être en rapport avec celui, mentionné par Esnig, du fils d'Oromasdès qu'un enfant d'Arcimania fait mourir et dont la semence, tombée dans une source et recueillie par une Vierge, le fera reparaitre en la personne d'un enfant, bientôt suivi de deux autres et appelé avec eux à lutter de nouveau et victorieusement contre l'armée du mal³. Il s'agissait bien là d'une reviviscence, car l'auteur arménien ajoute un peu plus loin : « Si les dieux eux-mêmes sont mortels, comment peuvent-ils espérer une résurrection et même une triple résurrection ? » Or ce mythe rappelle celui de Dionysos, également mis à mort puis rappelé à la vie, selon l'enseignement des poèmes orphiques⁴ auquel celui de la théologie zoroastrienne s'est déjà montré si étroitement apparenté. La religion dionysiaque permettait aux fidèles de s'assimiler à leur dieu par des cérémonies et des

1. *De Immort. anim.*, ed. Boissonade, 1836, p. 77.

2. *Prooem.*, 8.

3. V. *Supra*, p. 31.

4. Textes chez Lobeck, *Aglaophamus*, t. I, p. 547-576. D'après Pausanias (*Græc. Descr.*, VIII, 37, 5), la Passion de Dionysos était déjà racontée au VI^e siècle par Onomacrite dans une théogonie apparentée à celle d'Hésiode (*ibid.*, IX, 35, 5).

formules appropriées, pour triompher avec lui de la mort ¹. Celle d'Oromasdès qu'a connue Théopompe de vait leur offrir des moyens analogues d'assurer leur propre survivance.

C'est dire qu'elle ne se contentait pas de présenter des dogmes très nets. Elle imposait aussi des règles très précises. Les croyances s'y doublaient de pratiques minutieuses. C'est ce que montre bien le rapport anonyme reproduit par Plutarque au sujet des sacrifices « votifs et eucharistiques » d'Oromasdès ou « tutélaires et lugubres » d'Areimanios. C'est ce qu'établit aussi le texte de Diogène Laërce qui rappelle l'attestation de Théopompe. Celui-ci ne dit pas seulement « d'après les Mages », que « les hommes revivront et seront immortels » mais encore que « les êtres subsistent par leurs prières ». Cette seconde affirmation doit avoir la même provenance que la première avec qui elle est intimement liée et qui est attribuée expressément à Zoroastre par Enée de Gaza. D'autre part, la formule employée suppose une conception nettement naturaliste du rôle de la liturgie. Tout ce qui existe se trouve sans cesse exposé à disparaître, apparemment parce que le Génie du mal, Areimanios, ne cherche qu'à détruire. Tout se maintient pourtant, grâce aux invocations puissantes que font entendre les croyants. Celles-ci sans doute sont tantôt « votives » et tantôt « tutélaires », comme les sacrifices. Les unes s'adressent à Oromasdès, les autres à Areimanios. Mais toutes sont également efficaces. Un pareil rôle attribué aux rites et aux formules se conçoit bien en une œuvre qui montrait dès le début le Principe premier y recourant lui-même pendant mille ans pour obtenir un fils, puis transmettant à ce dernier les baguettes sacrées dont il s'était servi pour accomplir ses fonctions liturgiques et lui demandant de le faire bénéficier à son tour de leur vertu mystique ².

1. Voir Pindare, *Olymp.*, II, 75; fr. 110; Platon, *Républ.*, p. 264 E, *Craty.*, p. 400 C, etc. Cf. Salomon Reinach, *Call. Myth. et Rel.*, II, 72-104 et Alfred Loisy, *Les Mystères Païens et le Mystère Chrétien*, p. 43-49.

2. Voir *supra*, p. 26-27.

Ce premier générateur, incarnant le temps, était donné par Zoroastre lui-même comme subordonné au Destin. Tout procédait donc d'une fatalité inéluctable. Dès lors les prières toutes puissantes des fidèles n'obtenaient point leur effet à cause de leur force persuasive. Elles étaient efficaces par leur nature même, parce qu'elles consistaient en formules sacrées auxquelles aucun Etre ne pouvait résister. On s'explique ainsi que ces invocations soient devenues synonymes d'incantations et que le mot « mage » ait pris le sens de « magicien ».

VIII

A cette esquisse de la théologie zervanite exposée par le poème zoroastrien, un auteur arménien peu connu, Thomas Ardzrouni, vient ajouter quelques détails nouveaux et importants. Sous son nom nous est arrivée une *Histoire* de sa famille qui traite non seulement des Ardzrouni mais encore de l'Arménie, sur laquelle certains d'entre eux ont régné, et qui se présente même comme une sorte d'Histoire universelle, car elle remonte jusqu'au premier homme ¹. L'ouvrage semble dater seulement de la fin du IX^e siècle ou du commencement du X^e. Mais il se présente comme une compilation et utilise des textes bien plus anciens. Or, il nous donne sur la doctrine de Zoroastre certains renseignements qui cadrent bien avec ceux de Théopompe et d'Esnig et qui doivent avoir une même origine ². Seulement il les combine avec une fiction exégétique tout à fait arbitraire, qu'on doit préalablement écarter.

Pour lui Zervan n'est pas un Dieu mais un homme divi-

1. Traduit en français par Brosset dans sa *Collection d'historiens arméniens*, t. I, p. 1-266.

2. *Op. cit.*, I, 3, trad. Brosset, t. I, p. 19-22. La traduction que je donne plus loin modifie sur plusieurs points celle de Brosset. Je la dois à l'obligeance de mon collègue M. Karst, professeur d'arménien à l'Université de Strasbourg.

nisé, un fils de Noë. Il s'identifie avec Sem. L'idée n'est pas nouvelle. Thomas l'a empruntée à Moïse de Chorène, qui l'expose très nettement dans son *Histoire de l'Arménie* (I, 6), et qui déclare lui-même l'avoir tirée des *Oracles Sibyllins* (III, 110). Mais elle est visiblement étrangère au vieux poème zoroastrien dont elle contredit la thèse initiale.

Quant à Zoroastre que l'historien des Ardzrouni appelle plutôt Zradacht ¹, il aurait été roi des Bactriens et aurait guerroyé contre Ninus et Semiramis, puis aurait fait la paix avec cette dernière et administré son royaume. Ceci encore n'est point nouveau. Thomas en appelle au témoignage de ses devanciers. De fait la même histoire se trouve exposée plus longuement par Moïse de Khorène (I, 15-18) ², qui déclare l'avoir lue chez Kephalion, un contemporain d'Adrien ³ et surtout chez Mar Apas Catina, un auteur bien plus ancien tout à fait inconnu par ailleurs ⁴. Ctésias de Gnide l'exposait déjà au temps de Platon ⁵. Et comme rien n'autorise à affirmer qu'il l'ait inventée de toutes pièces, comme on sait au contraire qu'il se piquait de remonter aux sources sans savoir d'ailleurs en faire la critique ⁶, on peut se demander si cette indication ne se lisait pas déjà dans le poème zoroastrien. L'auteur en effet devait s'y mettre en scène et expliquer comment il avait reçu sa doctrine d'Oromasdes lui-même, puisqu'il prétendait parler au nom du Dieu de la Lumière ⁷. Et on

1. Ce nom est visiblement apparenté à celui de Zaratas sous lequel Zoroastre est présenté comme le maître de Pythagore, dès l'époque d'Alexandre par Diodore d'Erythrée et Aristoxène le Musicien (Hippolyte, *Philosoph.*, I, 2; cf. Plutarque, *De creat. anim.*, II, 2 et Alexandre Polyhistor, *De Symb. Pythag.*, chez Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 15). Le Zarades mentionné par Théodore de Mopsueste (*supra*, p. 20) doit avoir la même origine.

2. V. MÜLLER DIDOT, *Fragm. Hist. Græc.*, t. V, 2^e partie, *Collection des histor. de l'Armén.*, par V. Langlois, p. 28.

3. Cf. EUSÈBE, *Chron.*, éd. Mai, p. 41, reproduit par Müller Didot, *Fragm. Hist. Græc.*, p. 626.

4. Voir V. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 3-11. Cf. Paul WETTER, dans le *Festgruss an R. von Roth*, Stuttgart, 1893, p. 833 et suiv.

5. ARNOBE, *Adv. Gent.*, I, 5 et 52.

6. LUCIEN, *Ver. Hist.*, I, 18.

7. PLINE, *Hist. nat.*, XXX, 1, 2; *supra*, p. 11.

comprend que, pour se faire valoir, il se soit donné le titre de roi, qui faisait de lui, comme d'Orphée, le confident naturel de la divinité, et qu'il se soit présenté comme un contemporain et un rival heureux du fondateur de l'antique Ninive. De fait, c'est à propos de son œuvre littéraire que ces détails de sa vie légendaire sont donnés par Thomas Ardzrouni.

« Cependant, lisons-nous dans la suite, Zradacht, possédant les contrées de l'Orient persan, cessa depuis longtemps d'inquiéter l'Assyrie. Dédaignant les mythes de Bel et des autres semi-dieux comme ayant trait à des personnages trop anciens et indistincts, il débita sur son propre compte de nouvelles fables, afin de séparer du même coup les Perses et les Mèdes des Babyloniens et de ne plus laisser dire que par la doctrine et le langage ils fussent en communauté avec les Assyriens. Il s'égara jusqu'à dire que Sem fils de Noë est Zervan, appelé aussi « souche des dieux ».

« Celui-ci, dit-il, voulant devenir père d'Ormizd, dit : « Qu'il en soit ainsi. J'aurai pour fils Ormizd, qui fera le ciel et la terre. » Zervan conçut donc deux jumeaux, dont l'un fut assez rusé pour se hâter de paraître le premier : « Qui es-tu ? » lui demanda Zervan — Ton fils Ormizd. — Mon fils Ormizd est lumineux et a une bonne odeur : or toi tu es obscur et amateur du mal¹. » Comme celui-ci insistait beaucoup, il lui donna le pouvoir pour mille ans. Ormizd, étant né au bout de ce terme, dit à son frère : « Je t'ai cédé pendant mille ans, cède-moi présentement. » Connaissant son infériorité, Ahriman résista et se révolta et devint un dieu opposé à Ormizd.

« Quand Ormizd créa la lumière, Ahriman fit les ténèbres ; quand Ormizd créa la vie, Ahriman fit la mort ; quand Ormizd créa le feu, le bien, Ahriman fit l'eau et le mal. Pour ne point énumérer tout un détail mais en une fois, tous les êtres bons

1. Cette phrase se lit presque identique chez Esnig, *op. cit.*, II, 1 ; *supra*, p. 27.

et parfaits viennent d'Ormizd, les mauvais et les démons d'Ahriman. »

Tout cet exposé est plus confus et il semble moins exact que celui d'Esnig. Mais visiblement il expose la même conception et il en reproduit des détails très caractéristiques. Il provient donc de la même source par un intermédiaire que nous ignorons et qui peut être, ici encore, Théodore de Mopsueste.

La suite présente un épisode nouveau et suggestif :

« Le même insensé Zradacht raconte encore que, comme une guerre s'était élevée entre Ormizd et Ahrimann, le premier éprouva une faim enragée, il courut les champs pour trouver de la nourriture. Il rencontra un bœuf qu'il déroba. L'ayant immolé et caché sous un tas de pierres il attendit le crépuscule, pour enlever chez lui inaperçu le produit de son larcin et rassasier sa faim. Le soir venu, il était tout joyeux, et allait se gorger de nourriture. Mais il trouva le bœuf gâté, dévoré par les lézards, par les araignées, les stellions et les mouches qui avaient fait leur proie de son gibier. Depuis lors les mêmes insectes, cloportes, jjacs, et autres, doivent venir par mesures de boisseau, pour leur extermination, à la cour royale, car ils furent nuisibles à ce dieu. Ceci avec beaucoup d'autres balivernes de sanctions du péché fut établi par lui, comme une loi ».

Cet épisode des luttes d'Ormizd et d'Ahriman, qui se trouve associé au récit de leur naissance et de leur activité créatrice et qui d'ailleurs s'y rattache de lui-même, doit avoir la même provenance. Lui aussi doit dériver du vieux poème zoroastrien, qui expliquait d'abord comment Zervan, ayant engendré deux jumeaux, leur donna à tous deux le pouvoir, pour raconter ensuite comment une guerre se déclara entre eux et permit à l'un de l'emporter sur l'autre.

Ici encore l'exposé de Thomas est très confus et il se montre peu objectif par le souci qu'il manifeste nettement de présenter Ormizd comme un aventurier peu scrupuleux et aussi

peu judicieux, comme un voleur volé. Mais nous pouvons le préciser et le compléter par des monuments figurés du culte de Mithra, qui représentent une scène analogue. Le jeune dieu y apparaît près d'un taureau qui broute paisiblement dans un pré ou qui lève la tête et semble écouter quelque bruit inquiétant. Il regarde en arrière comme s'il craignait d'être poursuivi. Il saisit l'animal par les cornes pour le renverser sur le sol. Puis il se met sur son dos à califourchon. Tantôt il s'avance tranquillement, tantôt il est entraîné par lui dans une course effrénée. Il tombe à côté de lui, mais il se raccroche obstinément à ses cornes. Il finit par le maîtriser, lui prend les deux pieds de derrière pour les mettre sur ses épaules, tandis que les deux autres s'appuient sur le sol, et il le traîne péniblement. Nous le retrouvons ensuite dans une grotte que figure parfois une voûte de pierres. Il appuie son genou gauche sur le garrot du taureau abattu, dont il maintient une jambe postérieure par son pied droit. De sa main gauche, il lui saisit une corne ou le museau et, de la droite, il lui enfonce un large coutelas au défaut de l'épaule. La langue de l'animal sort tuméfiée de la bouche entr'ouverte. Sa queue se relève nerveusement, portant à l'extrémité une touffe d'épis, comme si le taureau mourant devenait un principe de vie. D'autre part, un scorpion saisit entre ses pinces les testicules de la victime, comme pour en absorber le sperme ou pour l'empoisonner en sa source même. Et un serpent au corps allongé dresse sa tête vers la plaie béante pour en boire le sang¹.

Tous ces détails s'accordent bien avec ceux que rapporte Thomas Ardzrouni. Et ils leur ressemblent trop pour ne pas avoir une source commune. Le thème de Mithra tauroctone, dont l'origine est demeurée mystérieuse², doit provenir d'un

1. J'emprunte cette description à M. FR. CUMONT, *Textes et Monuments figurés...*, t. II, p. 189-190.

2. « Rien n'est plus obscur que ses origines », écrit M. Cumont, qui le fait venir de cultes archaïques d'Asie Mineure plus ou moins influencés par la religion des Mages (*Le Taurobole et le culte de Bellone*, dans la *Revue d'Hist. et de Litt. rel.*, 1901, p. 98 et suiv.).

milieu zervanite où les mythes du vieux poème zoroastrien étaient un honneur. Le fait paraît d'autant plus vraisemblable que le Mithraïsme paraît avoir professé le principe même du Zervanisme et présenté tous les êtres comme issus d'un « premier générateur » qu'il identifiait avec le Temps. Souvent, en effet ses monuments figurés représentent un dieu de haute taille plus grand quelquefois que Mithra lui-même, qui porte le sceptre, insigne du Maître suprême, et dont le corps est enroulé par un serpent et affublé d'une tête de lion et de deux paires d'ailes. Comme M. Cumont l'a bien montré, ce monstre est un Kronos et, venant du pays des Mages, il doit se confondre avec Zervan ¹. C'est dire que beaucoup d'autres mythes du Mithraïsme doivent être empruntés à la théologie du Zervanisme et se lisaient sans doute dans le vieux poème zoroastrien connu du monde grec. Le thème du dieu tauroctone était bien à sa place dans cette œuvre naturaliste où les variations du temps et des saisons jouaient un si grand rôle. Car il semble très naturel d'admettre que le taureau terrassé par le dieu et devenu grâce à lui un principe de vie représentait le signe zodiacal du même nom sur lequel le soleil du printemps darde ses rayons, préluant ainsi au renouveau de la végétation ².

Tout porte ainsi à croire que, dans la tradition zoroastrienne rapportée fort confusément par Thomas Ardzrouni, ce n'était pas Ormizd lui-même qui s'emparaît du bœuf et l'immolait. C'était plutôt Mithra, qui a pu être confondu avec lui parce qu'il était le plus brillant de ses fils.

Cette conclusion, déjà très vraisemblable, se trouve confirmée par un texte curieux du traité *De l'erreur des religions profanes* écrit vers le milieu du iv^e siècle par Julius Firmicus Maternus ³. L'auteur, ayant expliqué que l'eau est adorée par

¹ *Text. et Monum.*, I, 74-78.

² Voir Fr. Cumont, *Text. et Mon.*, I, 201-202 et aussi 210-211.

³ *De err. prof. rel.*, V, 2.

les Egyptiens, la terre par les Phrygiens et l'air par les Assyriens, ajoute peu après :

« Les Perses et tous les Mages qui habitent dans les limites du territoire persan préfèrent le feu et ils pensent qu'on doit le faire passer avant tous les autres éléments. Ils le divisent donc en deux Puissances, rattachant sa nature à l'un et l'autre sexe et se figurant sa substance sous une forme virile ou féminine. Ils se forgent la femme avec trois visages et l'enlacent avec des serpents monstrueux. Ils adorent, d'autre part, un homme voleur de bœufs, et associent son culte à la Puissance du feu, comme son prophète nous l'a enseigné par ces mots :

Myste du vol des bœufs, (fils) d'un Père brillant ¹.

« Ils l'appellent Mithra et initient à ses rites dans des cavernes retirées ».

Le « prophète » dont il s'agit ici doit être Zoroastre, qui donnait au même dieu une place d'honneur ². La citation est faite en grec et consiste en un vers hexamètre de

1. La forme exacte du mot que je traduis, faute de mieux, par « fils », pour le rattacher au « Père brillant », est incertaine. Le manuscrit de Firmicus porte *συνδέξις*, qui n'est point connu par ailleurs. L'éditeur Halm (Vienne, 1868), avait proposé *σὺ δέξις*, plus intelligible mais très conjectural. A. Dieterich (*Eine Mithr. Liturg.*, 1903, p. 218) préférerait *συνδέξις*, pour lequel on n'a pas de parallèle. Le dernier éditeur, K. Ziegler (Leipzig, 1907, p. XXXI-XXXIII) revient à *συνδέξις* qu'il fait dériver hypothétiquement de *σύνδεξις* et qui voudrait dire « associé ».

Le sens général du vers est aussi problématique. D'après A. Dieterich, le « myste » serait Mithra, considéré ici comme initiateur. D'après K. Ziegler, ce serait plutôt l'initié du Mithraïsme, désormais associé à son Dieu. La citation est trop courte pour qu'il soit possible de se prononcer d'une façon bien sûre.

2. M. Fr. Cumont (*op. cit.*, I, 29, cf. not. 1) pense que c'est plutôt un prêtre de Mithra, qui a communiqué la formule à l'auteur, dans une initiation. Et il compare l'expression employée ici (*propheta eius nobis tradidit*) à celle de plusieurs inscriptions où le mot *tradere* désigne une initiation (cf. *ibid.*, II, 535).

Mais le mot *tradere* s'explique assez par le début du vers cité où il est question de « myste » sans qu'on admette une initiation de Firmicus, que rien n'atteste par ailleurs. Le mot *propheta* n'apparaît point sur l'index des noms de prêtres des inscriptions mithriaques (*ibid.*, II, 535-536) et il convient bien mieux à un auteur inspiré qu'au desservant d'un culte. Même communiqué par un simple prêtre le vers devait appartenir à un livre sacré bien plus ancien. Or c'est de Zoroastre que la tradition de Mithra se réclamait (Porphyre, *De antr. Nymph.*, 6 ; cf. Lucien, *Ménipp.*, 6 suiv.).

forme passablement archaïque, qui pourrait fort bien remonter aussi haut que la théogonie d'Hésiode ou celle de Phérécyde. Rien n'empêche d'y voir un fragment de l'œuvre poétique étudiée par Hermippe. Le premier mot donne à penser que le Zervanisme était, comme l'Orphisme, une religion de mystère. Et le second montre que le bœuf enlevé et immolé par Mithra y jouait un rôle essentiel, sans doute comparable à celui du taureau divin dont les Orphiques dévoraient la chair crue pour s'approprier sa vie ¹. La fin du récit de Thomas Ardrouni atteste d'ailleurs que ce mythe était associé à un rituel fort complexe.

Quant à la divinité féminine qui, d'après le texte de Firmicus Maternus, personnifiait avec Mithra l'élément igné, elle doit correspondre au feu terrestre, comme Mithra à celui du ciel ². Puisque lui vient d'Ormizd, elle est née sans doute d'Ahriman, qui a copié en tout l'œuvre de son rival, particulièrement en ce qui regarde les générations divines ³. Elle ressemble à Hécate que la mythologie hellénique représentait avec trois têtes ⁴ et qu'une statuette de bronze du Vatican ⁵ et un buste du British Museum ⁶ montrent coiffée d'un bonnet phrygien et nimbée par le soleil comme un autre Mithra. Elle se trouve décrite non seulement avec ses trois visages mais avec un corps serpentiforme chez Macrobe qui note en passant que « les Assyriens de Hiérapolis représentent aux pieds d'un Apollon solaire, barbu et cuirassé, une femme placée entre deux autres et plusieurs fois enlacée avec elles dans tout

1. Voir Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, VI, 5. Cf. Fr. Cumont, *Text. et Mon.*, t. I, p. 108, note 1.

2. Pour M. Cumont (*op. cit.*, I, 29, not. 7, 140, not. 7 et II, 14, not. 1) Firmicus s'est trompé et a confondu Zervan avec Hécate. Mais K. Ziegler (*Arch. für Religionswiss.*, t. XIII (1910), p. 266-269) fait remarquer avec raison que rien ne prouve une pareille erreur et que plusieurs documents, ceux dont je parle dans la suite, confirment plutôt son témoignage. J'ajoute qu'une divinité féminine du feu est signalée dans la théologie zoroastrienne par un texte syriaque qui sera étudié plus loin (p. 62).

3. V. *supra*, p. 28 et 37

4. Voir Daremberg et Saglio, *Dict. des Ant.*, III, 48-51 et les figures 3741-3744.

5. Reproduite dans le *Lexikon* de Roscher, I, 1905.

6. Reproduite dans l'*Archaeolog. Zeit.*, IV, 222.

son corps par un dragon »¹. Son aspect n'est pas plus étrange que celui du Dieu Zervan qui apparaît, sur des monuments figurés, également enroulé par un serpent². Et d'autres textes vont nous montrer que dans la vieille théologie de Zoroastre chaque élément était divinisé.

IX

Sur toute cette mythologie des renseignements épars nous sont fournis par les *Actes* syriaques de deux martyrs persans, d'Adhourhormizd et de sa fille Anâhêdh³, dont la scène se place en 446 et qui, s'ils n'ont pas été rédigés dès cette époque, l'ont été du moins au temps des Sassanides⁴. Les deux saints arrêtés comme chrétiens y discutent avec les Mages. Et sans doute ces discussions sont fictives, comme dans la plupart des œuvres de ce genre, mais elles nous font connaître la pensée de l'auteur.

Or celui-ci identifie la religion officielle des Mages avec le Zervanisme, quoiqu'une pareille doctrine qui présentait Ahri-man comme un frère d'Ormizd dût être considérée par eux, depuis la promulgation de l'*Avesta*, comme une hérésie abominable. Ce doit être parce qu'il ne connaît pas leurs croyances d'une façon directe, mais seulement par des réfutations catholiques. De fait les renseignements qu'il donne à

1. *Saturn.*, I, 17, 67 (éd. Eyssenhardt, 101, 21).

2. V. *supra*, p. 46. Selon une reconstitution ingénieuse et très vraisemblable de K. Ziegler (*Firmicus Maternus*, 1907, p. XXXIII-XXXVI, et surtout *Zur Neuplat. Theol.* dans *Arch. f. Relig. Wiss.* t. XIII, 1910, p. 247-263), dans la suite du texte de Firmicus, dont le manuscrit offre ici une grave lacune, il était parlé d'une interprétation philosophique de la déesse du feu, d'après laquelle ses trois têtes, représentant Athéna, Artémis et Aphrodite, figuraient les trois parties de l'âme décrites par Platon et vulgarisées par les néoplatoniciens. Mais la théologie première de Zoroastre était, sans aucun doute, bien moins abstraite et ne s'encomrait pas de pareils commentaires.

3. Ces *Actes* ont été édités par Bedjan, *Act. Martyr. et Sanct.*, t. II, p. 576-578 et 592. Les passages dont il s'agit ici ont été étudiés et traduits par Th. NÖLDEKE, *Syrische Polemik gegen die persische Religion*, dans le *Festgruss an R. von Roth*, Stuttgart, 1893, p. 34-38.

4. NÖLDEKE, *loc. cit.*, p. 34.

ce sujet s'accordent tellement avec ceux de l'Arménien Esnig qu'ils semblent provenir de la même source. Ils sont sans doute empruntés à Théodore de Mopsueste qui jouissait dans tout l'Orient d'une très grande autorité et dont nous savons que le traité *Sur la Magie persane* fut traduit en syriaque ¹. C'est dire qu'ils peuvent nous aider à reconstituer la vieille doctrine attribuée par les Grecs à Zoroastre.

Dans les *Actes d'Anâhêdh*, les renseignements fournis à ce sujet demeurent assez vagues. Ils valent pourtant d'être notés. La martyre prend à partie le « Chef des Mages » qui se tient devant elle :

« Comment dis-tu que le Feu et les Etoiles sont des enfants d'Hormizd, conçus et engendrés par lui ou par quelque autre ? Nous savons bien que tous ceux qui conçoivent et engendrent quelqu'un le font naître par un accouplement qui unit homme et femme et non en restant seuls. Si Hormizd a conçu et engendré en lui-même, il est, à l'imitation de son père Zourwân, un androgyne, comme disent les Manichéens. Et, s'il a enfanté avec sa mère, sa fille et sa sœur, comme l'enseigne votre doctrine folle et niaise, pourquoi ne doit-il pas nous ressembler en tout ? Un Dieu n'a ni mère, ni fille, ni sœur. Il est seul et lui seul est Dieu, disposant librement de tous ses trésors. Or Hormizd est réduit comme nous à commencer, à finir, à passer. C'est ce qu'attestent son père Zourwân et sa mère Chwasizag. Comme ceux-ci ont perdu la vie, ils perdent aussi leurs enfants et leurs petits-fils ² ».

Ces indications confirment celles d'Esnig plus qu'elles ne les complètent. Elles ajoutent pourtant plusieurs détails importants.

D'abord nous trouvons ici le nom de la mère d'Hormizd, Chwasizag, bien que par une contradiction bizarre, son exis-

1. D'après EBED JESU, *Catalog.*, dans Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. III, p. 34.

2. Bedjan, *op. cit.*, p. 592; Noldeke, *loc. cit.*, p. 37-38.

tenue même soit mise en doute dans le commentaire qui précède. Esnig parle aussi d'elle à deux reprises ¹ et pourtant lui aussi donne à entendre au cours de sa discussion que Zervan a lui-même conçu et engendré comme un androgyne. C'est apparemment que le même désaccord se présentait déjà dans la source commune, chez Théodore de Mopsueste, qui opposait à l'idée d'un mariage du dieu celle de sa solitude affirmée dès le commencement, comme si les deux thèmes ne pouvaient pas se concilier.

Nous apprenons aussi par le réquisitoire d'Anâhêdh que le bon Hormizd a pratiqué toutes les formes de l'inceste. Il s'est uni non seulement à sa mère et à sa sœur, comme le dit Esnig, mais encore à sa fille. Ce dernier détail rappelle une phrase de Xanthus : « Les Mages ont commerce avec leurs mères et leurs filles et ils se croient autorisés à avoir commerce avec leurs sœurs » ². Une telle croyance n'a pu exister qu'en s'autorisant de motifs religieux et en invoquant des modèles divins. Son existence, d'ailleurs, n'est pas indiscutable. Les Grecs ont fort bien pu l'imputer aux Mages parce qu'ils lisaient dans une œuvre portant le nom de Zoroastre que le Principe du bien, Oromasdès, avait donné lui-même l'exemple de l'union incestueuse.

Enfin nous constatons par une autre remarque d'Anâhêdh que, grâce à ces alliances, Ormuzd a engendré le feu et les étoiles. Le feu dont il s'agit ici, étant associé aux étoiles, doit être placé dans le ciel. Il se confond, selon toute apparence, avec le soleil, puisque nous le voyons par ailleurs identifié avec Mithra ³, qui ne fait qu'un avec Hélios ⁴. D'après le Manichéisme, que le texte cité rapproche justement du Zervanisme, le grand Luminaire est formé du feu le

1. *Op. cit.*, II, 1 et 9. Cf. *supra*, p. 26 et 29.

2. D'après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, 11.

3. Voir le texte de Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.*, VI, 5, cité plus haut, p. 47. Cf. Lydus, *De Mens.*, III, 26; Nonnus, *In Orat. Greg. Nazianz.*, dans Migne, P. G. XXXVI, 1072, etc.

4. Voir plus haut, p. 34, note 4.

plus pur et le petit de l'eau la plus limpide ¹. Et divers auteurs nous disent, tantôt que les Mages adorent ces deux astres ², tantôt qu'ils rendent un culte à ces deux éléments ³. Nous revenons ainsi au texte d'Esnig, d'après lequel Ormuzd a engendré avec sa mère le Soleil, avec sa sœur la Lune. Par là nous sommes conduits à supposer que c'est avec sa fille qu'il a produit les étoiles. Et cette fille pourrait bien alors être la Lune, à laquelle d'autres textes, sans doute influencés par le poème zoroastrien, font jouer d'ailleurs le même rôle ⁴.

Les *Actes d'Adhourhormizd* apportent des renseignements nouveaux et plus circonstanciés. Le martyr y interpelle aussi le chef des Mages :

« Que sont ces dieux périssables, qu'il ne servira à personne d'avoir honorés quand le monde aura fini ? Qu'avez-vous en fait de doctrines salutaires ? Devons-nous tenir pour des dieux Asoqar, Frasoqar, Zaroqar et Zourwân ? Ou bien cet Hormizd, obtenu par prière et par vœu, dont le père ne vit réussir son vœu et son sacrifice qu'après avoir engendré Satan, sans le vouloir, et ne s'entendit pas du tout avec lui-même, ne sachant pas qui les avait formés en lui, qui était leur auteur ? Il est bien clair que Asoqâr, Frasoqar, Zaroqar sont de simples noms, des pierres insensibles. Et il est clair aussi que Zourwân est loin d'avoir aucun attribut de la divinité, puisqu'il ne savait seulement pas ce qui s'était produit en son corps. Il est clair aussi, d'après ce que vous dites, qu'il y avait encore un autre Dieu, à qui Zourwân offrait un

1. Saint-Augustin, *De Hær*, 46 ; F. W. K. Müller, *Handschr. Rest. aus Turfan*, Berlin, 1904, p. 38-39 (fragment manichéen).

2. Hippolyte, *Philosoph.*, I, 2 (d'après Diodore d'Erythrée et Aristoxène le Musicien) ; Lactantius Placidus, *In Thebaïd*, 516, etc.

3. Dinon, d'après Clément d'Alexandrie, *Protr.*, I, 5 Cf. Epiphane, *Exposit. fid.*, 13 inil. Cf. Strabon, *Ceogr.*, XV, 14.

4. Dans la doctrine de Simon le Magicien, Séléné s'identifie avec l'Ennoia, qui, engendrée par Dieu, engendre à son tour les Archontes du ciel (Irénée, *Hær.*, I, 23, 2 et Clément, *Recogn.* II, 9). Une conception analogue se retrouve dans beaucoup de systèmes gnostiques (Voir Boussel, *Hauptprobl. der Gnosis*, 1907, p. 88, 265 suiv.).

sacrifice et par qui ses enfants furent fermés en dehors de sa volonté. Cela s'appliquait-il aux Eléments, qui sont appelés par vous les proches d'Hormizd et de Behman, aux trente dieux et fils de dieux qui font le bien et le mal ? qui donc d'entre eux devons-nous honorer et nous concilier pour qu'il nous aide ? »

Si nous laissons de côté les détails déjà connus qui se rapportent à la conception et à la naissance d'Ormuzd il en reste plusieurs autres qui offrent un grand intérêt.

D'abord nous voyons apparaître à côté de Zourwân, trois autres divinités, Asoqar, Frasoqar, Zaroqar. Nous ne connaissons que leurs noms. Et ceux-ci demeurent tout-à-fait mystérieux ¹. Mais le Manichéisme nous permet d'en soupçonner le sens. Comme le Mithraïsme, il se rattache à la tradition zervanite plutôt qu'à celle de l'*Avesta*. Plusieurs textes manichéens découverts dans le Turkestan chinois et écrits en pehlvi donnent au premier Principe le nom de Zerwan ². Un autre document de même provenance, trouvé dans la même région et rédigé en ture ouïgour, donne même à son fils, au Logos engendré par lui pour combattre le diable, celui de Khormuzta ou Ormuzd ³. Or les disciples de Mani placent à côté du Dieu suprême trois autres hypostases : sa Lumière, sa Force et sa Sagesse ⁴ ou sa Bonté ⁵. Ces derniers termes ne sont sûrement pas de simples traductions des trois vocables mystérieux ⁶. Mais ils pourraient bien s'y rattacher d'une façon indirecte et traduire des conceptions analogues sous une forme spiritualisée ⁷.

D'autre part, à Hormizd lui-même se trouve étroitement

1. Bedjan, *op. cit.*, p. 577 ; Noéldeke, *loc. cit.*, p. 35-36.

2. FR. CUMONT, *Recherche sur le Manich.*, p. 8, note 2.

3. F. W. K. MÜLLER *Handschr. Reste... aus Turfan*, p. 29, 55, 56, 74, 102.

4. A. VON LE COQ, *Turkish Khuastuanift* dans le *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.*, 1911, p. 280-282 et 284.

5. Formule grecque d'abjuration chez Migne, I, 1461 ; An Nadim, chez G. Flügel, *Mani*, p. 333, l. 6 ; cf. Kessler, *Mani*, p. 359, l. 5.

6. Cf. F. W.-K. Müller, *Handschr. Rest. aus Turfan*, p. 29, 55, 102.

7. Noéldeke, cité par Fr. Cumont, *Recherche sur le Manich.*, p. 8, note 2.

8. Bousset, *Hauptprobl. der Gnos.*, p. 236-237.

associé un autre Dieu du nom de Behman, qui joue comme lui un rôle important dans la production des êtres inférieurs. Il est visiblement identique avec Vahouman ou Vohou Manô, la « Bonne Pensée », qui se présente dans les textes pehlvis et avestiques comme une sorte de premier ministre d'Ahoura Mazda¹. Mais il était déjà pourvu du même rôle dans la théologie zervanite, d'après le témoignage de Plutarque, qui donne comme premier produit d'Oromasdès le dieu de l'Eunoia². Et il a été depuis longtemps identifié avec Omanos, un dieu persan que Strabon a vu honoré en Cappadoce avec Anaïlis dans des temples du feu, bien avant la rédaction de l'Avesta³.

Au dessous d'Hormizd et de Behman interviennent les « Eléments » qui leur sont affiliés et qui par conséquent sont eux-mêmes divinisés. Ils se trouvent désignés par le mot *estokessa*, qui n'est qu'une forme syrienne du grec στοιχεῖα. Ils doivent donc être interprétés d'après la tradition hellénique. De fait Strabon nous dit que les Perses vénèrent non seulement le soleil « ou Mithra », la Lune et « Venus », mais encore « le feu, la terre, les vents et l'eau »⁴. Et Hérodote fait déjà une remarque analogue⁵.

À côté de ces « Eléments » se présentent les « trente dieux et fils de dieux qui font le bien et le mal ». Cette dernière formule ne doit pas vouloir dire que les mêmes êtres font le bien et le mal, car une telle conception serait trop contraire au principe même de la théologie zoroastrienne. Elle désigne plutôt deux catégories nettement opposées dont l'une est bien-faisante et l'autre malfaisante. Nous retrouvons ainsi la distinction déjà signalée par Plutarque de 30 fils d'Oromasdès et de 30 autres enfants d'Areimanios qui s'attaquent à eux

1. *Yasna*, XXVIII, 3; *Boundahish*, I, 23. Cf. J. Darmesteter, *Ormuzd et Ahri-man*, p. 115.

2. *V. supra*, p. 36.

3. *Geogr.*, XV, 15. D'après Strabon, son culte est associé à celui d'Anahita, ce qui suppose une conception fort différente de celle des textes avestiques.

4. *Geogr.*, XV, 13.

5. *Hist.*, I, 131.

et opèrent ainsi un mélange incessant de bien et de mal ¹.

Adhourhormizd ajoute en s'adressant au chef des Mages :

« Doit-on, par hasard, chercher à se concilier Ahraman ? D'après ce que vous dites, il se manifeste en ses œuvres comme sage, expert et tout puissant. Au contraire Hormizd se montre faible et insensé, ne sachant rien faire avant de l'avoir appris des disciples d'Ahraman. Car, d'après ce que vous dites, quand il créa le monde, il le laissa dans l'obscurité jusqu'à ce qu'il eût été instruit par les disciples d'Ahraman. Alors seulement il créa la lumière. C'est quand cet Ormuzd se mit à dormir avec sa mère qu'il engendra ce soleil si clair et les chiens, les porcs, les ânes et les bœufs; tandis que, avant d'avoir journellement réalisé cette union incestueuse, ils n'auraient pas pu produire le soleil, ni surtout les bœufs, ces justes, et les chiens, purs et purificateurs, gardiens des portes du paradis ². »

Ainsi les chiens et les porcs, les ânes et les bœufs sont nés de l'union d'Ormuzd et de sa mère. Ils ont la même origine que le soleil. Ils sont, comme lui, bons et bienfaisants par leur nature même ³. Le chien se distingue notamment par sa fidélité. Il garde les portes des maisons : il doit garder de même celles du paradis ⁴.

Enfin Adhourhormizd rapporte un épisode savoureux de la lutte engagée entre les deux frères ennemis.

« Comme l'eau était échue à Ahraman, ce dernier dit à Hormizd : « Tes bêtes ne doivent pas boire de mon eau ». Hormizd ne voyait aucune issue ; il était effrayé, quand un

1. V. *supra*, p. 37-38.

2. Bedjan, *op. cit.*, p. 578; Nœldeke, *loc. cit.*, p. 36. Le texte est ici altéré et la traduction conjecturale.

3. Ce qui est dit ici du bœuf concorde avec le rapport de Thomas Ardzouni, qui montre Ormuzd (ou plutôt son fils Mithra), amenant un bœuf dans sa grotte pour apaiser sa faim (V. *supra*, p. 44).

4. C'est ce que Plutarque donne aussi à entendre, sous une forme moins réaliste, quand il dit que Oromasdès, ayant créé le ciel avec ses astres, en confia la garde à Sirius (*supra*, p. 37). Car, chez les Grecs, Sirius est l'étoile du « Chien » (Homère, *Iliad.*, XXII, 27-29; Aristote, *Rhet.*, II, 24 (1401 a).

Démon de la troupe d'Ahraman lui fit une révélation et l'instruisit. Alors il dit à Ahraman : « Enlève ton eau de ma terre ». Mais la grenouille qu'Abraman avait faite absorba l'eau. De nouveau Hormizd était effrayé et affligé, quand il fut secouru par les créatures d'Ahraman. Car une mouche entra dans le nez de la grenouille, qui perdit la tête et rejeta l'eau où elle était. Hormizd alors se réjouit et promit à celui des serviteurs, des familiers d'Ahraman, de qui il avait reçu la révélation et la confiance, de lui donner un siège dans le paradis. Et tous les Mages prononcèrent pour lui la formule de paix »¹.

L'intervention d'un bon diable qui secourt Hormizd dans sa détresse rappelle celle du Démon Mahmi, qui, d'après le rapport d'Esnig, trahit également la confiance de son maître pour passer dans l'armée ennemie et qui permet ainsi la création de la lumière². Ce nouvel incident montre une fois de plus que les méchants sont divisés entre eux et que leurs divisions servent aux gens de bien. Il fait prévoir que le mal finira par provoquer sa propre perte. Car tout royaume divisé contre lui-même sera détruit.

X

Un autre texte syriaque complète ces données. Il est d'un certain Théodore, surnommé bar Khôni, qui vivait dans le commencement du VII^e siècle³ au « pays de Kashkar », c'est-à-dire de l'ancienne Wâsit, sur le Tigre inférieur⁴. Et il se lit dans un « livre des *Scholies* », au milieu d'un traité des hérésies qui en forme la X^e et dernière section⁵.

1. Bedjan, *op. cit.*, p. 578; Nældeke, *loc. cit.*, p. 36-37.

2. V. *supra*, p. 29. De Mahmi également il a été dit par Esnig que les adeptes de Zoroastre lui offrent des sacrifices en souvenir de sa bonne action (*supra*, p. 29, note 1).

3. V. Baumstark, *Oriens Christianus*, 1901, p. 173-178.

4. G. Flügel, *Mani*, p. 20-29. Cf. *Journ. Asiat. Roy. Soc.*, 1913, p. 434 et suiv., 696 et suiv., et 1914, p. 421-427.

5. Voir Martin Lewin, *Die Scholien des Theodor bar Kôni*. Berlin 1905, p. XIV-XVI. Le texte syriaque, a été publiée par Addai Seker dans le *Corp.*

Dans ce travail l'auteur ne fait le plus souvent que reproduire l'abrégé du *Panarion* d'Epiphane, qu'il n'a connu que par une traduction assez mauvaise ¹. Mais, sur un certain nombre de sectes orientales, il donne des renseignements nouveaux empruntés à d'autres sources. C'est ainsi que, après avoir brièvement rappelé l'enseignement des philosophes grecs, il présente d'une manière plus circonstanciée « Le Mage Zoroastre » ². L'exposé qu'il fait de sa doctrine concorde par endroits presque à la lettre avec celui d'Esniq. Sans doute l'aura-t-il emprunté lui aussi à Théodore de Mopsueste dont il aura connu le traité *sur la magie persane* par la version syriaque ³.

D'après les indications dont il dispose et qui ne s'accordent pas bien, lui-même le fait remarquer, avec celles qui circulent par ailleurs, Zoroastre était un juif hérétique, qui parut six cent vingt-huit ans et sept mois avant le Christ. C'est en grec que sa doctrine a circulé d'abord ⁴ ! Et voici quelle en était la substance :

« Il reconnut d'abord quatre principes comme les quatre éléments, Achouqar, Parchouqar, Zarouqar et Zarwan et il dit que Zarwan fut le père d'Ormazd.

« Voici ce qu'il a raconté sur la conception d'Ormazd et d'Ahriman : Lorsque rien n'existait encore que les ténèbres, Zarwan fit des libations pendant mille années et, parce qu'il douta s'il aurait un fils, Satan fut conçu en même temps que

Script. Christ. Oriental, 2^e série, t. LXVI, p. 295-298. Des extraits importants de cette œuvre ont été édités et traduits par H. Pognon dans un long appendice de ses *Inscriptions mandaites des coupes de Khoubair*. Paris, 1898, in-8°, p. 105-232. J'utilise ici la traduction de Pognon, avec quelques modifications que je dois à l'obligeance d'un philologue Strasbourgeois. M. Gainsburger.

1. Pognon, *op. cit.*, p. 5 et 105-108.

2. Pognon, *op. cit.*, p. 111-113 (texte), p. 161-165 (traduction).

3. Certains détails de l'exposé trahissent visiblement une source grecque. V. *infra*, p. 62 et suiv.

4. « La vérité est qu'il était de race juive mais rédigea son enseignement en sept langues, en grec, en hébreu, dans la langue du Gourzân, dans celle de Merv, dans celle de Zarnaq, en persan et dans la langue du Sédjestan » (*Op. cit.*, p. 162, cf. 165).

Ormazd. Lorsqu'il connut la conception d'Ahriman, il dit : « Celui qui viendra le premier vers moi je le rendrai roi ». Ormazd connut la pensée de son père et la révéla à Satan. Celui-ci, en ayant eu connaissance, fendit le ventre de sa mère, tomba de son ombilic ¹ et alla vers Zarwan. Zarwan lui dit : « Qui es-tu ? » Il répondit : « Je suis ton fils ». Zarwan lui dit : « Tu n'es pas mon fils, car tu es noir et laid. » Lorsqu'il eut dit cette parole, Ormazd naquit, parfumé et répandant de la lumière. Zarwan dit : « Voici mon fils Ormazd ». Il lui donna les verges qu'il tenait et lui dit : « Jusqu'à présent j'ai fait des libations, pour toi : fais de même, toi, des libations pour moi » ². Les choses étant ainsi, Satan dit à Zarwan : « Fais attention ! N'as-tu pas fait cette promesse : Celui qui viendra le premier vers moi je lui donnerai la royauté ? » Zarwan lui dit : « Va-t-en, Satan ! Je t'ai fait roi pendant neuf milliers d'années, et j'ai fait dominer Ormazd à côté de toi ³. Après cette période, je donnerai la royauté à Ormazd et il pourra faire tout ce qu'il voudra ».

« Satan s'en alla et fit tout ce qui lui plut. Lorsque Ormazd créa les justes, Satan créa les démons. Celui-là créa la richesse, celui-ci créa la pauvreté. Lorsque Ormazd eut donné des femmes aux justes, elles s'enfuirent et se rendirent auprès de Satan. Lorsque Satan procura aux justes le calme et le bonheur, Satan procura aussi le bonheur aux femmes. Satan ayant permis aux femmes de demander ce qu'elles voudraient, Ormazd eut peur qu'elles ne demandassent à avoir des rapports avec les justes et qu'il n'en résultât pour eux un châtement.

1. Ce dernier détail, propre à Théodore, ne fait que préciser le précédent, qui se lisait déjà chez Esnig (*supra*, p. 27). Il montre que la fente faite au ventre maternel se localise à l'ombilic, dont l'origine est ainsi expliquée. Il est à rapprocher d'un vieux mythe grec qui associait le serpent Typhon à l'omphalos ou au nombril de la Terre-Mère, située comme on sait, à Delphes (Varron, *De ling. lat.*, VII, 17).

2. Pognon traduit à tort : « je t'ai fait des libations, fais-m'en à ton tour ».

3. Pognon traduit inexactement « sur toi ».

4. Le texte porte « 500 ans ». Mais un « personnage de 500 ans » ne provoquerait pas tant de passions féminines. M. Cumont (*Rech. sur le Man.* 61, not. 5), a ingénieusement conjecturé qu'il y a eu une confusion de chiffres.

Il chercha un expédient ; il fit le dieu Narsè, personnage de quinze ans ¹. Il le mit tout nu derrière Satan, pour que les femmes le vissent, le désirassent et le demandassent à Satan. Les femmes levèrent leur mains vers Satan et lui dirent ; « Satan notre père, donne-nous le dieu Narsè en présent ! »

L'exposé final est tellement condensé et écourté qu'il déconcerte par sa bizarrerie. Il n'a d'ailleurs pas d'autre but que de faire voir combien déraisonnable se montre la doctrine de Zoroastre ¹. Tel qu'il est, cependant, il offre, à la réflexion, un sens assez net et une apparence de raison. Il décrit un épisode nouveau et assez graveleux de la cosmogonie zervanite.

Pour le comprendre nous pouvons le rapprocher d'un récit analogue qui se lisait dans le livre du *Trésor* de Mani et où ce dernier, s'appliquant selon son habitude, comme il le dit lui-même, à restaurer la sagesse de Zoroastre ², exploitait visiblement le même thème ³. Ici il est question de démons qui ont eu commerce avec leurs femmes et qui ont été attachés à une sphère du ciel. Un « Messager » divin établi dans le soleil se montre parfois très brusquement à leurs compagnes sous la forme d'un jeune homme tout nu d'une grande beauté. Il excite ainsi leur concupiscence. Puis, comme toutes se précipitent vers lui pour le saisir, il disparaît soudain. La gent démoniaque, déçue et irritée, fait entendre aussitôt des gron-

fres et que le Narsè Zoroastrien était un « jeune homme de 15 ans », comme dans le *Boundahish* (111, 19) Gayomart, qui a été souvent confondu avec lui et comme en un autre endroit du même livre (111,9) le démon de la luxure, qui prend cette forme pour séduire une femme. Ces rapprochements semblent d'autant plus naturels que le *Boundahish* a conservé plusieurs autres traits caractéristiques de l'ancien Zervanisme (V. *supra*, p. 33, note 1). Dans les *Actes syriaques* de Mar Pethion il est parlé également de Narsè et il est fait allusion à la fraîcheur de son teint (Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akt.*, p. 65, n° 163)

1. Théodore bar Khôni fait précéder son exposé par cette remarque suggestive : « il a déliré de toutes les manières en ce qui concerne la religion. » Les derniers mots donnent à penser que l'enseignement de Zoroastre contenait d'autres parties qui, ne traitant pas de questions religieuses, étaient plus raisonnables.

2. Chez Birouni, *Chronol.*, trad. Sachau, p. 209. Cf. Kessler, *Mani*, p. 187-188 et 207.

3. Chez Augustin, *De nat. bon.*, 44, et Evode, *De fid. cont. Man.*, 14-16. Cf. P. Alfarié, *Les Ecritures Manichéennes*, t. II, p. 45-46.

dements terribles, pendant que de ses membres, soudainement relâchés, se dégage la « substance vitale ». Ce mythe réaliste a été évidemment conçu pour expliquer l'éclair, le tonnerre et la pluie d'orage ¹.

Celui du beau Narsè poursuit apparemment le même but. Les « justes » et les « femmes » qu'il met en scène n'appartiennent donc pas à notre race humaine. Ils se tiennent au ciel non sur la terre. Ce sont des Astres, dont les uns restent fixes à la place et selon la loi qui leur a été donnée par Ormuzd, tandis que les autres s'en vont errants et entrent en relation avec le monde des Ténèbres. Narsè lui-même est un dieu de l'éclair. Et il pourrait bien avoir été identique avec le Narcisse des Grecs qui, aimé ardemment par les Nymphes, se dérobe à leur poursuite et se mire tout nu au milieu des eaux, puis y disparaît brusquement ².

Dans la cosmogonie manichéenne, c'est de « la substance vitale » arrachée aux démons aériens que naissent les plantes. C'est aussi de leur commerce sexuel que sont venus sur terre, tombant du ciel, les êtres animés. Et ceux-ci ont comploté contre le Dieu de la Lumière ³. Dans le système zervanite que décrit Théodore bar Khôni, Zoroastre expose des mythes analogues qui font suite à celui du beau Narsè, mais dont nous ne possédons malheureusement que des fragments épars et, à première vue, insignifiants :

« Dans un autre passage, il dit de la Terre qu'elle était une jeune vierge qui se livra à Parisag. Il dit du Feu qu'il parlait et qu'il marchait avec Gounrap l'Humidité des bois. Il dit de Parisag qu'il était parfois une colombe, une fourmi et un vieux chien et de Koum qu'il était un dauphin et un coq

1. Cf. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. 1, p. 111-113 et les notes.

2. Pausanias, *Graec. Descr.*, IX, 31, 6 ; Ovide, *Métam.*, 111, 339-350, etc.
Le mot Narsè lui-même, qu'on a rattaché à l'avestique Nairyo-Sanha, est phonétiquement plus proche de Narsè, qui, comme Narcisse, pourrait s'expliquer par Narkissos.

3. Cf. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. 1, p. 113-115.

et qu'il recueillit Parisag¹. Il dit de Kikoaouz qu'il était le bélier de la montagne et qu'il frappait le firmament avec ses cornes, et de la terre et de Gougi qu'ils menaçaient le ciel de l'avalier² ».

L'exposé devient ici encore plus concis et plus énigmatique. Les mythes sont à peine indiqués. Le peu qui en est dit permet pourtant de s'en faire quelque idée. Les personnages mis en scène représentent, comme les précédents, des aspects divers de la nature.

Les premiers d'entre eux s'identifient avec ces fils d'Ormuzt qui dans la théologie zoroastrienne précédemment décrite personnifiaient les Eléments³. Ils correspondent à de vieilles divinités helléniques qui jouaient un rôle similaire dans les cosmogonies des anciens philosophes⁴.

La terre « vierge » « fiancée à Parisag », rappelle Héra qui apparaît d'abord comme une déesse tellurique⁵, comme une jeune fille⁶ dont Zeus devient l'époux⁷. Parisag⁸ n'offre pas moins d'analogie avec Zeus lui-même, qui prend comme lui diverses formes animales, notamment celles d'une colombe⁹ et d'une fourmi¹⁰ et qui représente dans des con-

1. Pognon traduit : « il avalait Parisag ».

2. Pognon, *op. cit.*, p. 163-164.

3. V. *supra*, p. 54 et 57.

4. Voir H. Diels, *Elementum*, Leipzig, 1899, particulièrement p. 13-17; cf. p. 50-57.

5. Voir Varron, *De ling. lat.*, V, 65 et 67 et les textes cités plus loin, note 7. Cette identification, déjà soutenue par Creuzer (*Symbolik*, t. III, p. 211), a été reprise et défendue surtout par Welcker, *Griech. Götterlehre*, t. I, p. 363 et 377 suiv. Cf. Pauly-Vissouza, *Real Encycl.*, VII, 398-399.

6. Pindare, *Olymp.*, VI, 88; Callimaque, *Hymn.*, IV, 49; Pausanias, *Graec. Descr.*, VIII, 22. 2. Cf. Darenberg et Saggio, art. *Juno*, t. III, p. 671 A; 673 B-674.

7. Empédocle, chez Diels, *Vor Sokrat*, 2^e éd. p. 175, fr. 6. Cf. Lucrèce, II, 990 suiv.; Virgile, *Georg.*, II, 325 suiv.

8. Le nom n'apparaît point ailleurs. Il risque d'être déformé. Il ressemble beaucoup à celui des Parisadés, un dieu de la colonie milésienne de Panticapée, qui passait pour y avoir régné (Strabon, *Geogr.*, VII, 4, 4; Cf. XVI, 4, 27). Si le rapprochement était fondé il serait suggestif.

9. Autoerates chez Athénée, *Deipnosoph.*, IX, 395 a (*fragm. Hist. Graec.*, IV, 346); Elien, *Var. Hist.*, I, 15 lin. Cf. Roscher, *Lexik.*, t. III, 2, 471 (art. *Phthia*).

10. Clément de Rome, *Hom.*, V, 15. Cf. Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, 39; Arnobe, *Adv. Nat.*, IV, 26; Isidore, *Orig.*, IX, 2.

ceptions archaïques l'air chargé de nuages ou le vent pluvieux appelé à féconder la terre¹. Le feu « doué de la parole », c'est-à-dire de la raison, fait penser au « feu intelligent » des Stoïciens, qui apparaît déjà chez Empédocle² et, comme il est au féminin en syriaque, il correspond à Hestia, la Vesta des Latins qui joue un rôle analogue chez les premiers Pythagoriciens³. Enfin, « l'humidité des bois », qui ne donne aucun sens naturel, doit être une mauvaise traduction d'un texte grec qui associait au feu doué de raison « l'élément humide de la matière », τὸ ὕγρον τῆς ὕλης⁴. Comme cette nouvelle divinité porte un nom masculin en syriaque, Gounrap est un pendant de Poseidon, qu'une vieille tradition associe à Hestia⁵. Ce sont justement Hestia et Poseidon, Hera et Zeus qu'un texte déjà cité de Dion Chrysostome identifie avec les quatre Eléments chantés par Zoroastre⁶. Cet accord général est significatif, quoique certains détails ne soient pas concordants.

Les autres dieux mentionnés dans la suite du rapport de Théodore bar Khòni semblent plus mystérieux. On peut cependant arriver à s'en faire une idée assez nette.

Le premier, Khoum, qui est un dauphin et un coq ressemble par là même à Apollon, qui prend la forme d'un dauphin pour fonder Delphes⁷ et pour conduire les Crétois⁸ et qui porte un coq dans sa main comme le hérant du jour⁹. S'il « recueille » Parisag, c'est apparemment parce que celui-ci a été malmené par des adversaires également puissants. Il

1. Voir les textes indiqués plus haut, p. 61, not. 7.

2. D'après Hippolyte, *Philosoph.*, I, 3, chez Diels. *Vor Sokrat.*, 2^e éd., t. I, p. 118, l. 44.

3. Diels, *op. cit.*, t. I, p. 237, fr. 16 et 17 (Philolaus, d'après Aëtius).

4. Je dois cette remarque à l'obligeance de mon collègue M. Collomp, professeur de papyrologie à l'Université de Strasbourg.

5. Homère, *Hymn.* IV, 24 ; Pausanias, *Græc. Descr.*, V, 26, 2. Cf. Michaelis, *Arch. Zeit.*, XXXIV (1876), p. 173.

6. V, *supra*, p. 4.

7. *Hymn. Homèr.*, In *Apoll.*, 399 suiv.

8. SERVIVS, In *Aeneid.* IV, 146 ; Ovide, *Metam.* VI, 120.

9. PLUTARQUE, *De Pyth. orac.*, 12.

se trouve donc mêlé à une guerre des dieux et il y défend la bonne cause. Par là encore il ressemble à Apollon que les anciennes théogonies faisaient intervenir comme un partisan de Zeus dans la lutte engagée par les Titans¹.

Kikoaouz, qui vient ensuite, est engagé dans la même querelle, mais il se tient du côté des rebelles, puisqu'il est présenté comme un bélier de montagne qui « frappe le firmament avec ses cornes ». Justement sur une frise du « Trésor des Gnidieus », exhumée à Delphes, qui représente des scènes d'une Gigantomachie très archaïque, un des Géants porte sur son casque des cornes de bélier². Ce doit être, selon toute apparence, parce qu'il passait pour avoir la tête de cet animal et que l'artiste, ne voulant pas lui donner une figure si disgracieuse, l'aura reportée simplement sur son casque³. Le nom même de Kikoaouz, dont la forme est anormale en syriaque et dont la finale trahit une origine grecque, ressemble singulièrement à celui de Pikoloos, adversaire de Zeus, qui fut tué par Hélios et dont le sang noir fit pousser la racine noire du mûlu⁴. Le rapprochement paraît d'autant plus naturel qu'il permet de comprendre le rôle important joué par cette plante dans la liturgie zervanite.

Enfin, le dernier personnage est bien aussi un géant révolté, puisqu'il menace « le Ciel de l'avalier ». Une telle « menace » suppose une description assez détaillée de la lutte, où les adversaires s'invectivaient avant de se combattre, à la façon des héros d'Homère. Et Gougi y jouait un rôle assez considérable, puisqu'un discours était mis en sa bouche. De fait,

1. Voir PAULY-VISSOWA, *Real Encycl.*, suppl., 667 suiv., *Giganten*, *Aelteste Kunstdarstellungen*. Selon une remarque de Gruppe (*Die Griech. Cult. und Myth.*, I, 530-531) l'hymne homérique *A Apollon* (v. 307-355, alibi 129-177) développe une tradition archaïque, d'après laquelle Zeus succombait sous les coups du géant Typhon, lancé contre lui par Héra, quand Apollon survint et le sauva.

2. Voir *Rev. des Etudes anciennes*, 1909, pl. VI.

3. RADET, *Rev. des Etud. Anc.*, 1909, p. 12.

4. Voir plus haut, p. 36, not. 1. Cf. PAULY-WISSOWA, *Real Encycl.*, *Supplem.*, III, 754. En syriaque le *p* initial de Pikoloos a pu facilement se confondre avec un *k*.

il semble qu'on doive l'identifier avec un des Géants les plus célèbres de la tradition hellénique, avec Gygès¹, dont le nom, porté par des rois de Lydie², se rend en assyrien par Gougou³ et reparait avec le Gog des Hébreux, grand ennemi des serviteurs de Iahvé⁴. Ce Gygès apparaît déjà dans la *Théogonie* d'Hésiode comme un fils d'Ouranos et de Gaïa, que son père a enseveli aussitôt après sa naissance dans les abîmes infernaux et que sa mère fait délivrer et dresser contre lui⁵. C'est bien le même mythe que rapporte le texte cité du livre des *Scholies*, car Gougi est aussi associé à la Terre qui menace pareillement le ciel de l'avaloir. D'autre part, Gygès passe pour avoir cinquante têtes et cent mains, terminées par des doigts de vipères⁶. Et il est associé à des Géants qui ont des pieds en forme de serpents⁷. Ce dernier détail reparait sur des monuments figurés qui représentent une Gigantomachie archaïque⁸. Il se trouve bien à sa place dans la mythologie zervanite, qui attribue aussi des pieds serpentiformes à la divinité féminine du feu⁹ et sans doute déjà à Zervan lui-même¹⁰.

Cette mythologie accordait donc une grande place au récit de la guerre des dieux, si familière aux théogonies helléniques. La conclusion se trouve confirmée par un passage

1. Voir Pauly-Wissowa, *Lexic.*, VII, 1966, 48 suiv. et *Supplém.*, III, 745.

2. Hérodote, *Hist.*, I, 8-15; Platon, *Républ.*, II, 359 D; Nicolas de Damas, p. 49 et 62 chez Müller Didot, *Frag. Hist. Graec.*, t. III, 380 et 395.

3. E. Schrader, *Die Keilinschr. und das alt. Testam.*, 1883, p. 427; Cf. A. Jeremias, *Das alt. Test. im Licht. des alt. Or.*, 3^e éd., 1916, p. 149.

4. Ezéchiél, XXXIX, 6 et 1 *Paral.*, V, 4; Cf. *Apoc.*, XX, 7.

5. Hésiode, *Theog.*, 149, 714.

6. Hésiode, *loc. cit.*; Ovide, *Am.*, II, 1, 12; *Trist.*, IV, 7, 18. Sénèque, *Herc. Et.*, 167.

7. Ovide, *Trist.*, IV, 7, 19.

8. Voir M. Mayer, *Die Giganten und die Titanen in der antiken Sage und Kunst*, Berlin, 1887, p. 274-282; et Pauly-Wissowa, *Real Encycl. Supplém.*, art. *Giganten*, VI, *Aelteste Kunst. Darstellungen*, n^o 132, 167, 169, 170, 172, 173, 179, 181, 183, 184, 191, etc. Les célèbres sculptures du grand autel de Pergame sont particulièrement suggestives. Voir Collignon, *Hist. de la sculpt. gr.*, t. II (1897), p. 513-531 et Sal. Reinach, *Rép. de reliefs gr. et rom.*, t. I (1909), p. 205-210.

9. Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, V, 1; *supra*, p. 47.

10. Eusèbe, *Praepar. Evang.*, I, 10, vers. fin.; *supra*, p. 25, not. 3 fin.

d'un historien arabe où il est dit au sujet d'un écrit de Mani : « Ce livre est rempli d'histoires de Géants, tels que Sam et Nariman, dont il a emprunté les noms à l'*Avesta* de Zardoust ¹ ». En réalité, Mani n'a rien emprunté à l'*Avesta*, dont la doctrine est trop foncièrement opposée à la sienne. Mais il se donnait comme un héritier de Zardoust ² dont la tradition s'est présentée à lui sous la forme du Zervanisme ³. Et c'est parce qu'il invoquait le témoignage de son grand devancier qu'on a cru qu'il se référait aux textes avestiques.

La mythologie manichéenne rattachait à la lutte des géants la création de l'homme ⁴. Celle de Zoroastre, qui l'a inspirée, devait faire de même. Par là encore elle s'accordait avec le vieil Orphisme ⁵. Après avoir conté comment la terre se souleva contre le ciel, elle décrivait donc la formation du premier couple humain. Et à en juger par l'épisode du beau Narsè, elle le faisait dans un esprit nettement misogyne. Elle s'appliquait surtout à montrer d'après l'ensemble de sa doctrine, que l'homme est un mélange de bien et de mal, qu'en lui la substance d'Ormuzd se trouve associée, pour son malheur, à celle d'Ahriman et que tous ses efforts doivent tendre à l'en dégager, pour toujours.

Théodore bar Khôni est muet sur ce point, comme Thomas Ardzouni et comme Esnig de Kolb, sans doute parce qu'il puise ses renseignements à la même source. Il se contente d'ajouter les remarques suivantes par lesquelles se termine son exposé de la doctrine zervanite.

« Les partisans de Zoroastre réprouvent les règles de la femme et la lèpre, qu'ils considèrent comme impures au point

1. Al Ghadanfar, cité par KESSLER, *Mani*, p. 190. Cf. P. ALFARIC, *Les Ecritures Manichéennes*, t. II, p. 31.

2. Texte du *Shapourakan* cité par Birouni, *Chronol.*, trad. Sachau, p. 209.

3. Voir plus haut, p. 53.

4. Texte de l'*Épître du Fondement*, chez Augustin, *De nat. bon.*, 46. Cf. P. Alfarié, *L'évol. intell. de Saint-Aug.*, t. I, p. 115-117.

5. Voir les textes chez Miss Jane Harrisson, *Polegomena to the Study of greek Religion*, 1903, p. 660-674. Cf. Salomon, REINACH, *Cult. Myth. et Rel.*, t. II, p. 75-76.

de vue de la loi religieuse. Il enseigne à honorer le feu et regarde les jours du mois comme des dieux ».

L'indication finale ne fait que confirmer une remarque faite précédemment au sujet d'un texte, d'ailleurs plus précis, de Putarque ¹. Celle qui précède, concernant le culte du feu, reproduit aussi une très vieille tradition déjà signalée par Dinon ². Quant à la distinction du pur et de l'impur elle se rattache directement à celle des deux Principes. L'impureté de la lèpre et des menstrues tient à leur origine. Elle est la marque caractéristique des œuvres d'Abriman. N'est-ce pas de lui que viennent la peste et la famine et tous les autres maux, comme le notaient déjà Théopompe ³ et Eudème ⁴. Ainsi tous nos renseignements concordent. Et, en se combinant, ils se complètent et se précisent.

* * *

En somme, toutes les données que nous avons sur la vieille théologie de Zoroastre nous amènent à la considérer, en sa forme première, comme une œuvre essentiellement grecque, faite, en partie, avec des matériaux étrangers, à cette époque de large syncrétisme qui vit paraître les œuvres similaires d'Orphée, de Musée, de Linos, de Phérécyde, d'Epiménide et d'Empédocle.

Elles nous permettent, du même coup, de comprendre assez bien son rôle historique. En effet le système zervanite a influé sur les milieux helléniques bien plus que sur ceux de l'Iran. Il paraît avoir été complètement ignoré de la Babylonie et de la Perse durant l'époque achéménide. Il semble s'y être répandu peu à peu depuis la conquête d'Alexandre, qui assura le triomphe de l'hellénisme, jusqu'à la chute de la

1. Voir plus haut, p. 37-38.

2. D'après Clément d'Alexandrie, *Protr.*, 1, 5. Cf. Müller Didot, *Fragm. Hist. Graec.*, 11, 91, fr. 9.

3. Voir plus haut, p. 32, 36.

4. Voir plus haut, p. 16-17.

dynastie des Arsacides, qui fit toujours une si large part aux influences grecques. Enfin, il y fut supplanté par la doctrine de l'*Avesta* et n'apparut plus que comme une hérésie importée du dehors, après l'avènement des Sassanides, dont la politique, foncièrement nationaliste, cherchait à éliminer tous les éléments étrangers. Mais son action se fait sentir à travers le recueil avestique, jusque dans les précautions qu'on prend pour le combattre.

PROSPER ALFARIC

