

## Explorations dualistes avec Ugo Bianchi

Jacques Duchesne-Guillemin

---

### Citer ce document / Cite this document :

Duchesne-Guillemin Jacques. Explorations dualistes avec Ugo Bianchi. In: L'antiquité classique, Tome 28, fasc. 2, 1959. pp. 285-295;

doi : <https://doi.org/10.3406/antiq.1959.3384>

[https://www.persee.fr/doc/antiq\\_0770-2817\\_1959\\_num\\_28\\_2\\_3384](https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1959_num_28_2_3384)

---

Fichier pdf généré le 07/09/2018

# CHRONIQUES — KRONIEKEN

---

## EXPLORATIONS DUALISTES AVEC UGO BIANCHI

Le grand dieu de l'Iran, selon la conception orthodoxe, que reflètent la plupart des grands textes, est Ahura Mazda (Ormiazd), auquel s'oppose le démon Ahra Mainyu (Ahriman). Cependant, plusieurs témoignages, indigènes ou étrangers, donnent la primauté au Temps, Zurvan. Cette discordance pose un problème qui est aussi vieux que la philologie iranienne, puisque Anquetil-Duperron s'en est déjà occupé.

De nos jours, toute une série de savants ont mis en évidence l'importance du mouvement zurvaniste. Plusieurs y ont vu une religion autonome, née indépendamment du mazdéisme et même avant lui et rivalisant ou se combinant avec lui diversement. C'est contre cette école que M. Ugo Bianchi prend parti en un livre dont le titre révèle la tendance : *Zaman i Ohrmazd*, le Temps d'Ohrmazd (Zaman étant le terme pahlavi qui a le plus souvent remplacé zurvan pour désigner le temps). Ce titre marque évidemment la subordination du temps à Ormazd, contrairement aux théories tendant à renverser ce rapport.

Les travaux d'Ugo Bianchi suivent une ligne visible, intéressante à suivre, notamment pour les philologues classiques. Son premier livre, en effet, était consacré à l'étude du destin chez les Grecs dans sa relation avec la volonté divine, et le titre de ce volume, *Διός Άλος* exprimait la subordination du destin à Zeus, posant ainsi pour la Grèce le thème dont *Zaman i Ohrmazd* devait apporter, quelques années plus tard, une variation iranienne.

Dans le premier livre, Bianchi s'était appliqué à réfuter (p. 95, n. 3, et p. 117) la doctrine de Nilsson qui croit discerner, dans les croyances relatives au destin, les traces de deux « systèmes » historiquement distincts, l'un fondé sur l'idée de « force », l'autre sur la croyance en des dieux personnels. Étudiant ensuite le mythe des Ouranides, avec le fameux vers d'Hésiode qui parle de la volonté de Zeus alors que Zeus n'est pas encore né, ni conçu, Bianchi montrait qu'il n'y avait pas de contradiction réelle, la qualité de dieu suprême étant propre au seul Zeus, Ouranos n'étant que « dieu premier ». Zeus était passé, comme en témoignait Hésiode, du rôle de divinité suprême, originaire et souveraine, père des hommes et des dieux, à celui d'ordonnateur, dernier rejeton d'une généalogie divine, sauvé et nourri par la Terre en un point bien localisé de la civilisation prégrecque, la Crète (p. 188). Cela n'impliquait pas qu'Ouranos ait jamais été dieu suprême.

Ces considérations pouvaient éclairer la figure de Zurvan, en faisant voir que ses rapports avec Ormazd étaient analogues à ceux d'Ouranos avec Zeus. Déjà dans son premier livre, p. 180 et 218, Bianchi citait comme parallèle le mythe iranien. Là se trouvait le germe de son nouveau livre, paru cinq ans plus tard (1958).

Dans l'intervalle, l'auteur avait publié deux articles dans les vol. 26 (1955) et 27 (1956) des *Studi e Materiali di Storia delle Religioni : Monoteismo e dualismo in Zarathustra e nella tradizione mazdaica et Dualismo e « Zurvanismo »*. Le volume *Zamān i Ohrmazd*<sup>1</sup> développe, commente et complète ces articles, en tenant compte notamment d'ouvrages parus depuis, tel le *Zurvan* de Zaehner, ou dont l'importance lui avait d'abord échappé, ainsi le *Religionens Värld* de Widengren et ses *Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte*, 1956.

Même quand le texte des articles est repris tel quel, il est souvent enrichi de notes dont l'utilité est manifeste. Par exemple, la p. 100 du premier article est reprise textuellement p. 86 du livre, mais la note 2, référence à un passage des gâthâs, est nouvelle, et elle apporte une précision indispensable, qui permet de discuter. Il s'agit des deux esprits primordiaux et jumeaux. De qui sont-ils les fils? Bianchi préfère les laisser sans père et penser qu'ils étaient dits jumeaux parce qu'ils s'opposaient l'un à l'autre de façon totale et quasi symétrique. Cette opinion, que le comprends d'autant mieux pour l'avoir longtemps partagée, évite la difficulté d'attribuer à Ahura Mazda la paternité de l'Esprit mauvais. Mais cette interprétation tout abstraite du terme « jumeaux » me paraît aujourd'hui arbitraire, si l'on songe que les mythes de jumeaux primordiaux étaient courants dans beaucoup de mythologies et que par conséquent, pour Zarathushtra et pour ses auditeurs, ce terme ne pouvait guère ne pas évoquer une paternité concrète. La solution apportée par Zarathushtra au problème du mal, du libre-arbitre, de la destinée, semble avoir consisté à décharger Dieu (Ahura Mazda) de la responsabilité du mal en la concentrant sur le choix libre et les acteurs exemplaires de ce choix : les deux Esprits. En d'autres mots, les deux Esprits ont été créés libres et « indifférents » : si l'un d'eux est mauvais, c'est en conséquence de son choix. Bianchi s'inscrivait en faux contre cette thèse, p. 100 de l'article, en écrivant que les deux Esprits « choisissent conformément à leur nature ». La note ajoutée, p. 86 du livre, nous dit sur quel texte il fondait cette assertion : Y. 45. 2. Or, le passage indiqué ne justifie pas une telle conclusion. Les deux Esprits s'y déclarent différents en tous points, mais il n'est pas question de choix et il reste permis de croire que leurs différences sont la conséquence du choix, non sa cause.

<sup>1</sup> *Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origine e nella sua essenza*. Turin, Società Editrice Internazionale, [1958], 1 vol. 14,5 × 21,5 cm, 263 pp. (STORIA E SCIENZA DELLE RELIGIONI). Prix : 800 lires.

Quoi qu'il en soit de cette solution, il est certain qu'elle ne pouvait plus être valable du jour où Ahura Mazda, complètement identifié à l'un des deux Esprits, fut directement opposé à l'autre, Ahriman ne pouvant pas provenir d'Ormazd, la question de l'origine du mal était rouverte. Et c'est alors qu'intervint la solution zurvaniste : Ormazd et Ahriman étaient fils jumeaux de Zurvan. Zurvan avait sacrifié, à l'origine, pour avoir une progéniture, non sans concevoir un doute sur l'efficacité de son sacrifice : c'est de ce doute qu'était né Ahriman.

Bianchi avait déjà souligné, dans son second article, p. 130, le rôle étiologique de l'irruption de Zurvan dans le mazdéisme. Ces pages sont reprises dans le livre, p. 149 sq., moyennant quelques remaniements. Puis, en un chapitre entièrement neuf (ch. X), on suit les destinées ultérieures du zurvanisme, surtout à la lumière de Shahrestani (auteur arabe du XII<sup>e</sup> siècle) : le zurvanisme se détache du mazdéisme pour se rapprocher, d'une part, du gnosticisme, quand on admet que Zurvan est une émanation de la Lumière, et d'autre part de la théosophie, qui voit le mal en Dieu lui-même.

L'auteur reconnaît donc l'indépendance ou autonomie du zurvanisme, *après* la période de contamination mazdeo-zurvaniste. Mais ceci n'affecte en rien la question de l'autonomie initiale du zurvanisme, qui reste posée. Dès les premières pages de son premier article, reprises au ch. I du livre, l'auteur se préoccupait de placer cette question dans le cadre général des rapports entre dualisme et monothéisme en Iran. En un développement nouveau, p. 33 à 70 du livre, il approfondit d'abord la question du dieu tueur de dragon, Indra Vṛtrahan dans l'Inde, et du dieu-victoire, Vṛthraghna en Iran<sup>2</sup>.

Pour Benveniste-Renou, il y avait à l'époque indo-iranienne un *dieu* victorieux (\*Vṛtraghan) et un *héros* tueur de dragon (Indra). L'Iran a gardé le premier, qui n'est devenu tueur de dragon que par hasard, en Arménie (même si, comme l'a montré Menasse, il est plus tard chargé de vinculer Ahriman) ; et a fait d'Indra un démon. L'Inde a promu Indra au rang de dieu et l'a revêtu des caractères de \*Vṛtraghan, notamment de la capacité de métamorphose.

Bianchi montre qu'on n'a pas de raison suffisante de poser en indo-iranien un dieu \*Vṛtraghan. Mais sa démonstration est incom-

<sup>2</sup> P. 33, B. trouve « évidemment exagérée », sans dire pourquoi, la thèse selon laquelle Vṛtra n'aurait été inventé que comme contre-figure d'un dieu victorieux. Cette thèse, formulée déjà par de Harlez, a été citée par GEIGER, *Amesha Spentas*, p. 45, avant d'être reprise avec éclat par Benveniste-Renou en 1934.

Notons que la graphie Vṛthraghna adoptée par Bianchi est cohérente et représente un progrès certain sur l'hybride Vṛtragna de Benveniste, car en iranien, toute occlusive devant consonne se spirantise.

plète : il eût fallu tenir compte du travail de Charpentier, *Kleine Beiträge zur indoiran. Mythol.*, et montrer que, des dix avatars de ces dieux, pas un seul n'est commun aux deux. La capacité de transformation, étant banale chez les dieux, ne peut par elle-même servir de lien entre Indra et l'hypothétique \*Vṛtraghan.

Aux ch. II et III, Bianchi s'évertue, avec une subtilité parfois excessive, notamment quand elle est dirigée contre Dumézil (p. 46), à éliminer les « concurrents d'Ahura Mazda » (le terme m'est emprunté, je crois) ; mais quand il écrit, p. 57, n. 33, que « si la religion iranienne a connu un être suprême, celui-ci a été constamment et par définition Ahura Mazda », il tombe dans la pétition de principe. Car si Ahura Mazda est *par définition* le seul dieu suprême, la question de savoir si Zurvan l'a été n'a pas de sens.

Autre pétition de principe (ou la même) p. 72 et n. 12, quand on nous dit que la notion d'un accroissement du dieu par l'action des fidèles est, chez Ahura Mazda, un développement secondaire, vu que la conception créationniste appartient au mazdéisme depuis ses plus anciens témoignages, comme il ressort des gāthās et des inscriptions achéménides. En fait, la notion d'accroissement du dieu est aussi indienne, et sans doute archaïque. On n'est pas arrivé d'un coup et absolument au créationnisme.

Les rapports entre le témoignage d'Hérodote, l'Avesta et les inscriptions achéménides sont, p. 75 sq., étudiés avec finesse et bon sens, bien que cette question exige de plus amples développements. Signalons en tout cas que B. opte pour le zoroastrisme de Darius, conclusion à laquelle sont arrivés, indépendamment, plusieurs autres savants : Cameron, Ghershevitch et moi-même. Un consensus serait-il en passe de s'établir sur ce point ? La chose est assez rare, dans les études iraniennes, pour qu'on la souligne.

Signalons en passant une petite erreur dans la forme grecque de Vṛtraghna : c'est *Aqravvov* (avec τ) que porte l'inscription de Commagène. — Sur l'absence du survanisme dans cette inscription B. aurait pu citer mon *Ormazd et Ahriman*, 1953, (p. 123), qu'i, cite souvent.

Les « classiques » seront encore particulièrement intéressés par l'étude que fait B., p. 170 sq., du témoignage d'Hippolyte et, p. 186, de textes syncrétistes grecs, Philon de Byblos et Plutarque.

Dans les chapitres XI et suivants, aussi nouveaux que le X<sup>e</sup>, l'auteur attaque par des biais neufs la question de l'originalité et de l'autonomie du survanisme. Le chapitre XI est essentiellement une critique des thèses de Widengren (qui reprenait Reitzenstein et Götze) sur un panthéisme primitif qu'aurait connu l'Iran à date ancienne et dont auraient hérité les Grecs. Ce panthéisme se présente sous plusieurs traits. Plusieurs textes pahlavis donnent le monde comme conçu (littéralement) et enfanté par Ormazd. Bianchi n'en cite qu'un, p. 196, et en deux traductions différentes, dont la première seule (celle de Bailey) parle du corps d'Ormazd, tandis que la seconde (Zaehner) parle d'un corps créé par Ormazd pour

servir d'instrument dans l'œuvre créatrice. Il n'est pas indispensable de prendre parti entre ces deux traductions et Bianchi réserve son jugement, tout en préférant la seconde. Le texte original est ambigu, imprécis. Mais il faut citer deux autres textes qui ne le sont pas et que B. est bien excusable d'avoir ignorés. L'un est l'ouvrage de Jayhani étudié par Menasce dans le *Donum Natalicium Nyberg*, 1954, p. 52 : « J'ai créé le monde tout entier de moi-même : les âmes des justes, des cheveux de ma tête ; les cieux, de mes méninges... le soleil, de mes yeux, etc ». L'autre est le colophon du manuscrit de l'Avesta Mf 4, analysé par Tavadia, *ZDMG* 98, p. 312 sq. : Ormazd, à l'origine, créa de son propre corps les êtres spirituels.

Mais Bianchi échappe à l'implication panthéiste de ces textes en observant, p. 198, que « la personnalité d'Ormazd reste distincte du monde créé », son corps n'étant pas lui...

Quoi qu'il en soit, il s'agit certainement, pour les auteurs iraniens, d'expliquer l'acte créateur, la formation du monde, et non pas de justifier un panthéisme moniste où Dieu soit identique au monde. La transcendance d'Ormazd a subi une restriction, mais c'est sous un autre rapport : c'est en vertu de sa solidarité avec la création bonne, contre la création mauvaise.

Une autre forme hypothétique de panthéisme iranien est celle qui s'exprime dans l'idée de macrocosme-microcosme. Quoique cette idée soit fort répandue, de la Grèce à la Chine, B. refuse d'y voir un patrimoine commun (comme je le proposais dans mon article *Persische Weisheit in griechischem Gewande?* de la *Harvard Theological Review*, 1956, p. 122) en disant que ce n'est ni un mythe, ni une doctrine, mais une simple intuition et qu'elle est sans rapport, malgré Rönnow, avec le sacrifice humain.

Des mythes de l'œuf primordial, il n'y a rien non plus à tirer, car il s'agit toujours, en Iran, d'un œuf cosmologique (expliquant la forme du monde) et non cosmogonique (expliquant sa naissance).

Du texte de Plutarque, enfin, sur le dieu qui s'est augmenté trois fois lui-même, il ne faut pas davantage, selon l'intéressante discussion de B., p. 212 sq., conclure à une vision panthéiste. Car le dieu ne s'identifie pas avec l'espace qu'il détermine.

Dans le même ordre d'idées, B. montre qu'Ormazd n'est jamais une *ἀρχὴ*. Puis il critique, p. 217, la conception du « Sauveur sauvé » de Reitzenstein en faisant voir qu'elle est inconnue de l'Iran non-gnostique. Ceci l'amène à réfuter Widengren, qui a cru trouver en Iran et dans l'Inde l'arrière-plan du gnosticisme, *Der Iranische Hintergrund der Gnosis*, ZRGG 1952, p. 97 sq. Signalons une critique parallèle de son article, par A. Closs, dans la *Festschrift J. F. Schütz*, 1954 : *Die Gnostische Erlösungsidee und Zarathustra*.

L'auteur termine ce chapitre en soulignant les points communs entre mazdéisme et manichéisme (contre le christianisme), spécialement la notion *cosmologique* du mal.

Le chapitre XII propose une analyse comparative du mythe de Zurvan à la lumière de l'ethnographie, chapitre qu'allait développer

l'auteur en un troisième livre, *Il Dualismo Religioso*, 1958, dont il sera question plus loin.

C'est, au contraire, au volume précédent, *Διὸς αλσα*, que nous reporte le chapitre XIII, avec la comparaison typologique qu'il institue entre Zurvan et Ouranos, sous une forme plus développée que la première fois. On y voit apparaître l'analogie (relative) de la fonction théogonique d'Ouranos et de Zurvan et comment, aussi, Zeus et Ormazd s'insèrent de façon analogue en une lignée théogonique (p. 242).

L'auteur aurait pu conclure là, et nous allons conclure après lui, mais non sans avoir brièvement commenté un dernier chapitre, un peu à part, où il essaie de montrer — comme il l'a fait p. 165 pour l'Ulema i Islam — que le Mēnō(k) i Xrat<sup>3</sup> est entièrement mazdéen orthodoxe, sans rien d'hérésies zurvanistes. On y lit au ch. 12 que dans la création initiale le sort du monde matériel était aussi justement distribué que celui du monde spirituel, mais que l'intervention d'Ahriman a troublé cet ordre. Fort bien. Mais au ch. 27 : « Toutes les affaires du monde matériel sont mises en mouvement par la Prédestination, le Moment et la Décision définitive, attributs essentiels de Zurvan ». Ce texte semble quelque peu embarrasser Bianchi. Il y aurait eu intérêt à tenir compte de la distinction *gētī(k) pa baxt, mēnō(k) pa kunišn* « le matériel selon le sort, le spirituel selon l'effort », formule par laquelle les mazdéens pensaient concilier liberté et destinée et échapper au scandale du malheur des justes. J'ai essayé ailleurs<sup>4</sup> de comparer cette formule aux doctrines grecques de la heimarmenē et de la transcendance de l'âme.

Mais il est temps d'apprécier la thèse générale du livre. L'auteur, nous l'avons dit, nie l'existence d'une religion zurvaniste antérieure au mazdéisme. La tendance zurvaniste, selon lui, constitue un développement interne du mazdéisme encore que des influences extérieures mésopotamienne et grecque aient pu contribuer à cette modification : la première par l'astrologie, la seconde par l'idée du temps ou de l'espace comme *ἀρχὴ* (p. 162 et 163). On doit même (p. 239) en reconnaître une troisième dans deux détails du mythe : la création d'Ormazd est d'abord sans lumière, c'est Ahriman qui détient le secret de produire celle-ci et Ormazd n'y réussit que quand il a eu communication de ce secret. Il y parvient de façon plus ou moins détournée, et ceci représente une variante du mythe de *la conquête de la lumière*, connu de mainte cosmogonie. Il en est de même de la conquête de l'eau, d'abord absorbée et retenue par la grenouille, créature d'Ahriman. (Ceci rappelle l'exploit du dieu tueur de dragon). Ces deux motifs appellent une étude ethnologique, dont s'occupe le volume suivant de l'auteur : *Il Dualismo religioso*.

<sup>3</sup> C'est à tort, semble-t-il, que B. adopte la lecture Mēnōkē Xrat proposée par Nyberg, alors que Bailey, suivi par Menasce, *JA*, 1943-1945, p. 338, a donné de bonnes raisons de revenir à la lecture traditionnelle de ce titre.

<sup>4</sup> Au cours d'un article destiné aux *Mélanges Dumézil*.

On voit donc que la part des éléments non-mazdéens dans le mouvement zurvaniste est considérable. Mais il faut aller plus loin. Depuis la publication des ouvrages de Bianchi ici recensés, une pièce nouvelle a été versée au dossier du zurvanisme : c'est la plaque du Luristan, conservée à Cincinnati, dans l'interprétation qu'en a donnée R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1958, p. 37 sq. : *Le Dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan*. Un personnage ailé, pourvu, à la place du ventre, d'une seconde tête, féminine, est flanqué de trois séries de personnages, respectivement enfants, adultes et vieillards, portant chacun une palme. Des épaules du personnage central émergent, en buste, deux enfants ou adultes, identiques, qui s'emparent d'une palme que leur présente respectivement l'un des vieillards.

Tout n'est pas clair dans cette scène. On ne voit pas immédiatement, par exemple, ce que signifient les oreilles d'animal dont s'orne la tête des enfants, des adultes et des « jumeaux ». D'autre part, Ghirshman commet probablement un anachronisme en identifiant les « jumeaux » à Ormazd et à Ahriman. Ahura Mazda ne s'est pas tout de suite confondu avec son Bon Esprit — on l'a rappelé ci-dessus. Peut-être Ahura Mazda n'existe-t-il même pas encore, à l'époque de la plaque (8<sup>e</sup>-7<sup>e</sup> s.) ; ni les deux Esprits. Ce qui existait --la plaque semble le prouver, et c'est ce qui est important-- c'est un dieu-Temps (androgyne ailé et accompagné des trois âges de l'homme) père (et mère) de deux jumeaux, lesquels s'emparent d'insignes de souveraineté. Autrement dit, *le mythe de Zurvan et des jumeaux paraît attesté anciennement, indépendamment du mazdéisme*.

Est-ce à dire qu'on puisse parler d'une religion zurvaniste autonome, en opposition directe à la thèse de Bianchi ? Non, car rien ne prouve que Zurvan, dieu initial, soit aussi le dieu suprême. La distinction qu'a bien établie Bianchi lui sera utile : Zurvan est comparable à Ouranos, non à Zeus. Ce qui sauve la thèse.

\* \* \*

Cette figure, si importante, du dieu initial, ou premier, ou premier-né, a fait l'objet d'une étude spéciale de Bianchi, parue dans les SMSR, 1957, p. 115 sq., : *Protagonos, aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità*. Il y est question d'abord du léontocéphale mithriaque, auquel une étude avait été consacrée par Pettazzoni dans l'*Antiquité classique* de 1949, p. 277 sq. : *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*. J'avais essayé de montrer, dans un article de *Numen*, 1955, p. 191 sq., *Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra*, que, contrairement à l'opinion généralement admise, et suivie notamment par Cumont, le léontocéphale n'était pas le dieu suprême. C'était le Temps, mais non le Temps infini ; c'était le Temps sous sa forme subalterne, appelée en Iran « à la longue domination » ; et c'était aussi Ahriman.

Bianchi accepte ma thèse, et l'appuie d'un argument de plus : une inscription de Rome (Vermaseren 222) parle d'un *signum Ariamanium*. « Non si vede, commente B., a quale altro signum possa appropriarsi la menzione, se non al leontocefalo ».

Reste le Temps : comment Ahriman, identifié au Temps, a-t-il pris la figure que nous lui voyons ? B., sur la base des textes grecs, et notamment de Philon de Byblos, donne les raisons de penser que « les Maguséens » (les Mages non seulement « hellénisés », mais encore teintés d'abord de pensée égyptienne et sémitique) ont dirigé une spéculation sur le temps, peut-être déjà existante dans leur préhistoire iranienne, sur les voies de la pensée égypto-phénicienne et non seulement astrologico-chaldéenne). » (p. 123).

Quel est alors le dieu suprême ? La place reste libre. J'ai proposé, à la suite d'une visite au Mithréum de Santa Prisca, la candidature d'Oceanus-Caelus, qui y occupe la place d'honneur. Mais n'oublions pas que le Temps, sous sa forme supérieure de Temps Infini, reste disponible.

J'ai pensé un moment, devant le Mithréum de Dura, conservé à Yale, au dieu barbu qui, sur le relief principal de ce temple, domine Mithra tuant le taureau. Mais ce dieu (Saturne-Serapis selon Vermaseren, p. 46) est lui-même dominé par le zodiaque, ce qui n'est pas une position de dieu suprême. De plus, A. D. Nock, dans son compte rendu du Corpus de Vermaseren, *Gnomon*, 1958, p. 292, attire mon attention sur le Mithréum Barberini (390), où, à la place même qu'occupe le dieu barbu à Dura, figure le léontocéphale. Ceci nous permet d'écrire l'équation Ahriman-Chronos-(Kronos)Saturne, mais laisse encore vacant le poste de dieu suprême, au delà du ciel et du zodiaque.

Car le grand dieu du mithraïsme est en dehors du monde : le mithraïsme s'apparente au gnosticisme, comme le montre B. p. 127 sq. de son article (d'après Celse, cité par Origène, *Contra Celsum*, VI, 22).

\* \* \*

Dans son troisième livre, *Il Dualismo religioso, Saggio storico ed etnologico*<sup>5</sup>, l'auteur, obéissant à des exigences qui s'étaient fait sentir plusieurs fois au cours de sa recherche, élargit son enquête dualiste aux vastes horizons de l'ethnologie.

Dans une première partie, il passe en revue les dualismes « historiques » (grecs et iraniens), dont il étudiera dans la seconde les connexions « ethnologiques ».

La gnose ne lui apparaît pas comme une « religion mondiale », mais au contraire comme un mouvement essentiellement parasitaire, qui a toujours besoin d'une religion proprement dite à laquelle

<sup>5</sup> Rome, Bretschneider, 1958. 1 vol. 17,5 × 25 cm, 215 pp.

s'appuyer. Ce qui ne veut pas dire que le mouvement n'ait pas son unité. Celle-ci se définit dès l'orphisme. Ici, l'auteur utilise un compte rendu qu'il a consacré dans les *SMSR*, 1957, p. 151 s. au livre de Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, 1955.

Voici comment il caractérise l'orphisme : une « inspiration » de pensée et de pratique religieuse à laquelle appartiennent une littérature propre, l'insistance sur le concept de pureté, les procédés cathartiques et libérateurs, avec implications anthroposophiques, théosophiques et cosmogoniques ; et encore : une tendance mythopoétique débridée, une conception pessimiste de l'histoire, l'ésotérisme, le dualisme antithétique esprit-corps avec la notion du corps-prison, parfois l'ascétisme de type dualiste, la réincarnation, le concept de la parenté commune avec les dieux, la notion de la divinité comme *ἀρχὴ*, une tendance potentielle au monisme, etc. (p. 18 sq.).

Plus généralement, le dualisme gnostique se définit par la notion d'une dualité inconciliaire et radicale au plus intime de la nature humaine et la notion que la présence et la souveraineté de Dieu ne sont pas universelles. Par rapport à ce schéma, le mazdéisme ne représente qu'une déviation particulière.

Le problème que pose la diffusion du dualisme à travers le continent eurasiatique et presque dans le monde entier est d'un type bien connu : les traits dualistes que l'on constate ça et là, chez divers peuples, sont-ils les traces d'emprunts aux dualismes gréco-iraniens, ou au contraire forment-ils le fonds commun, l'humus sur lequel ont germé les dualismes historiques ?

Il faut d'abord circonscrire l'aire des dualismes historiques, à commencer par l'Iran dans ce qu'il a de non-mazdéen (au moins quant à l'origine). On retrouve ici les traits mythiques de la conquête de la lumière et de la conquête de l'eau, dont il a été question au ch. XII de *Zaman i Ohrmazd*. S'ajoutent : le contrat ou pacte entre la divinité et le malin, le culte apotropaïque de celui-ci et enfin l'exposition des cadavres.

Hors d'Iran, le dualisme « classique » est représenté par le bogomilisme et ses suites, les sectes russes du Raskol, etc., ainsi que par le mouvement sabbataïste au sein du judaïsme polonais des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> s.

L'orphisme a des connexions en Thrace. Enfin, un dualisme de même type est la religion des Yezidis.

Tels sont les dualismes « historiques », à propos desquels la question se pose : sont-il cause ou effet des dualismes « ethnologiques » ? Pour étudier ceux-ci, B. commence son enquête par les peuples les plus éloignés de cette aire historique, parce que la distance les rend les moins suspects d'emprunt à cette aire. Ce sont d'abord les paléosibériens, où se trouve constamment la figure du Corbeau, collaborateur ou rectificateur de l'œuvre du dieu créateur. Puis vient l'Amérique septentrionale, en laquelle B. déclare reconnaître une autre « terre classique » du dualisme, avec la figure du Coyote

dont on peut voir qu'elle ne diffère pas essentiellement de celle du « démiurge-truqueur » qu'est le Corbeau des paléo-sibériens.

Assuré maintenant de l'indépendance de ces dualismes par rapport aux dualisme historiques, l'auteur revient sur ses pas, vers le monde iranien et occidental. Il passe par les Ainu et les Samoyèdes, puis par les tribus mongoles et turques.

Il peut alors conclure, p. 199, à l'existence de manifestations dualistes sur le plan des croyances, des mythes, du culte, qui ne peuvent passer pour avoir subi l'influence des formes classiques du dualisme « cultivé » de l'Iran et de la gnose.

Ces manifestations dualistes ont pour essence l'opposition entre un démiurge-rival et un « créateur de base » qui ne revendique pas pour lui-même une créativité universelle, ni une souveraineté universelle : ce qui a généralement pour corollaire un certain culte de ce démiurge-rival — depuis les dédicaces à Ahriman jusqu'aux messes noires.

Sur ce fond dualiste, l'originalité zoroastrienne apparaît : le culte des démons, pour Zoroastre, loin de les apaiser, les renforce.

En des notes, aux dernières pages de son livre, B. discute les idées de trois auteurs. Il cite d'abord l'une des deux thèses de Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, 1946 : on regrette qu'il n'ait pas, dans sa vaste enquête, rencontré l'autre : *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947.

Il signale ensuite la théorie d'Alföldi, souvent indiquée mais jamais développée, sur une prétendue connexion de la légende romaine des deux jumeaux (et de la louve) et de « l'organisation double de la Rome primitive » avec un fonds commun des peuples pasteurs eurasiatiques (c'est-à-dire turcs, mais d'abord iraniens) chez lesquels le dualisme aurait aussi des aspects socio-politiques.

Il refuse enfin la relation postulée par Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, 1954, entre un couple créateur-rival et une pensée par formes binaires.

\* \* \*

Ugo Bianchi a encore publié un volume. Il n'avait cessé d'élargir son champ, pour creuser toujours davantage le problème qui s'était d'abord présenté à lui chez les Grecs dans les couples destin-volonté divine et dieu initial-dieu suprême, en éclairant la Grèce par l'Iran et l'une et l'autre par les « primitifs ». Il complète son étude dans le sens de la généralité, en encadrant ce problème dans un ensemble de problèmes que pose l'histoire des religions. Ce n'est qu'un petit livre, 152 pages de petit format, mais intelligent et informé comme les autres : *Problemi di storia delle religioni*, Roma, Studium, 1958.

L'auteur y prend ses distances par rapport à des théories à la mode comme celle du « sacré » de Rudolf Otto ou la phénoméno-

logie à tendance romantico-protestante de Van der Leeuw. Puis, la partie la plus importante de l'ouvrage est consacrée à classer les religions sous divers chefs : I. Religions ethniques et religions fondées ; religions du livre ; cultes prophétiques. II. Religions nationales, cosmopolites et universelles ; cultes à mystères : nous retrouvons ici le mithraïsme, dont le caractère syncrétique est souligné, et la gnose avec ses origines orphiques. III. Cultes fétichistes, animistes, animatistes ; religions monothéistes et polythéistes ; religions païennes. IV. Systèmes religieux théisto-créationnistes et monisto-évolutifs ; systèmes dualistes. Ce dernier chapitre donne l'occasion de regrouper les idées étudiées dans les trois volumes précédents. On y voit le dieu créateur s'opposer au dieu-ἀρχὴ, et la notion d'ordre universel s'attacher au premier plutôt qu'au second, ainsi en Iran, dans l'Inde et en Grèce. Le second, au contraire, caractérise les monismes indien, orphique, chinois et gnostique, systèmes que domine la notion de l'Un. Notion relativement raffinée, si bien que l'on doit dire, contre un Widengren, que le monisme ou panthéisme n'est pas un phénomène primitif. Parmi les systèmes dualistes, il faut distinguer deux espèces : dans les premiers, le mal est conçu exclusivement comme l'agent destructeur du bien conception essentiellement contradictoire puisque le mal y est à la fois négatif et (agissant par son pouvoir propre) positif ; dans les seconds systèmes dualistes, le mal coïncide avec la matière et le monde visible. En notant que les dualismes ont une affinité remarquable avec les systèmes à tendance monisto-évolutive, on retrouve le problème des rapports entre Ormazd et le Temps, objet du volume *Zaman i Ohrmazd* ; ou entre Zeus et Ouranos. Problème que le chapitre final du livre évoque une dernière fois en le portant à un niveau d'abstraction pure, lorsque l'auteur substitue à la notion de sacré celles du « supra » et du « prius ».

\* \* \*

Les travaux d'Ugo Bianchi doivent être ajoutés à la brève bibliographie de l'article *Dualismus* que j'ai récemment publié dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*.