

56.917 B
(13)

26 NOV. 1960
Don de l'Auteur

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

**Aiōn et le Léontocéphale,
Mithras et Ahriman**

Extrait de *La Nouvelle Clio*
t. X (1958-59-60), N° 3

BRUXELLES
1960



Aiōn et le Léontocéphale, Mithras et Ahriman

L'Iran a-t-il joué un rôle dans la personnification et la divinisation de Chronos et de l'Aiōn? Entre les valeurs, courantes ou philosophiques, de ces termes et le culte et les figurations des dieux qu'ils désignent, l'écart est tel qu'il semble y avoir place pour une influence étrangère. La question a été souvent débattue et peut être résumée comme suit, à la lumière des travaux de Zepf, Nock, Benveniste et Festugière (1).

Le terme *αἰών* désigne étymologiquement et essentiellement la force de vie, la durée d'une vie particulière; tandis que le *χρόνος* est une succession ou un laps. La différence reste sensible lorsque l'un et l'autre termes sont affectés de l'épithète *ἄπειρος*, comme sur le monument d'Antiochus de Commagène: ce roi souhaite que son corps repose *εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα*, c'est-à-dire qu'il subsiste indéfiniment, comme doué de vie éternelle; d'autre part, la suite des générations sera établie dans le pays, selon la *μοῖρα* de chacun, par le *χρόνος ἄπειρος*, c'est-à-dire par le temps illimité, conçu comme le destin. Nock a bien vu qu'il est impossible de retrouver ici, avec Junker et Schaeder (2), le contraste entre Zurvan *akarana* et Zurvan *darəγδ. xʷadāta*, entre Temps infini et Temps longuement autonome. On voit mal pourquoi ces deux aspects d'un même être auraient été traduits, non par un même substantif que qualifieraient deux épithètes distinctes, mais par deux substantifs différents (*αἰών-χρόνος*) pourvus d'une même épithète (*ἄπειρος*).

Pour les auteurs les plus anciens, le terme prédominant était *χρόνος*, non *αἰών*; aussi Euripide pouvait-il dire: Aiōn fils de Chronos.

(1) ZEPF, *Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie*, ARW, 1927, 225 sq.; NOCK, *Harvard Theolog. Rev.* 1934, 53 sq.; BENVENISTE, *Expression indo-européenne de l'éternité*, Bull. Soc. Lingu., 1937, 103 sq.; FESTUGIÈRE, *Le Sens philosophique du mot Aion*, *La Parola del Passato*, 1949, 172 sq., et *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 141 sq.

(2) JUNKER, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, 1922, 148; SCHAEDEER, *Urform u. Fortbildungen des manichäischen Systems*, 1927.



Phérécyde (selon la meilleure leçon des manuscrits ⁽¹⁾) ne mettait pourtant pas encore Chronos à l'origine de la cosmogonie. Il le fut ensuite par les Orphiques, qui tendaient à le confondre, par un facile jeu de mots, avec Kronos.

Dans le système tout abstrait de Platon, αἰών était le temps idéal, dont χρόνος était la copie dans le monde matériel. Aristote, repensant cette distinction avec son esprit réaliste, en vit le rapport avec la religion cosmique et astrale qui se développait. L'αἰών désignait l'existence de l'être immuable et le χρόνος mesurait le mouvement des choses changeantes ; mais surtout, l'αἰών était la vie du monde, de tout le ciel (τοῦ παντός οὐρανοῦ, *De Caelo*, I, 9, 279) connu comme divin, éternel et infini : aussi était-il lui-même infini. Comme vie du monde, il fut mis en rapport avec les saisons ; comme vie personnelle, il l'était avec les trois moments de la vie ⁽²⁾.

Aiōn est parfois le principe originel, le Dieu suprême. Dans l'un des oracles de Claros, la divinité principale est Aiōn, les divers dieux du culte sont une partie de lui ou ses anges ⁽³⁾. Quand le terme αἰών fut appliqué aux cycles successifs, on plaça parfois ⁽⁴⁾ au dessus d'eux un Aiōn unique et suprême.

L'Aiōn éternel, immuable et suprême est invoqué dans une inscription d'Eleusis datant de l'époque d'Auguste ⁽⁵⁾.

Mais Aiōn n'est pas toujours le dieu suprême. Dans la spéculation hermétique, il prend, comme « deuxième dieu », une position intermédiaire entre le dieu suprême, transcendant, et le monde. Dieu, dans l'hermétisme, crée l'Aiōn, celui-ci crée le Kosmos, celui-ci le temps (χρόνος), celui-ci la naissance (γένεσις). Dans les Oracles chaldaïques, de même, Aiōn est le deuxième dieu, car il est appelé « lumière née du père » ⁽⁶⁾. On l'identifia au soleil ⁽⁷⁾.

Dans la cosmologie de Sanchuniathon (rapportée par Philon de

(1) H. SCHWABL, *Weltschöpfung*, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, § 22 et 31 (tirage à part avant l'édition).

(2) FESTUGIÈRE, *Révélation*, IV, 177, n. 4.

(3) BURESCH, *Klaros*, 97 sq., cité Nock, 83.

(4) Dans les papyrus magiques, notamment XII 238 sq.

(5) NILSSON, *Gesch. d. griech. Religion*, II, 331.

(6) NILSSON, *Gesch.*, II, 480 ; Hans LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, p. 99 sq., 201 sq.

(7) Ainsi dans la Vision de Mandulis Aiōn, Nock, *Harv. Theol. Rev.*, 1934, 64 sq.

Byblos), les deux premiers humains s'appellent Prōtogenos et Aiōn.

Ainsi, l'Aiōn suprême est avec Chronos ou avec les *αἰῶνες* dans un rapport analogue à celui qui, en philosophie, unit *αἰὼν* à *χρόνος* et à celui qui, dans la spéculation iranienne, distingue Zurvan *akarana* de Zurvan *darayd. xradāta*. Mais ces proportions résultent de développements indépendants.

L'Aiōn cosmique et divin était fêté en Égypte, le jour de sa naissance ou épiphanie : fête décrite par Épiphanes, *Panarion* 51, 22. Dans la légende d'Alexandre, chez le Pseudo-Callisthène, *Aiōn Plutonium* était la divinité patronne d'Alexandrie et équivalait par conséquent à Agathos Daimōn, lui-même titre descriptif appliqué au soleil par les papyrus magiques.

Un papyrus magique représente Aiōn avec une tête de lion et le corps entouré d'un serpent (1).

Ces exemples concrets — dans le culte et l'iconographie — sont isolés. Le mot *Αἰὼν*, en général, n'évoquait pas un ensemble d'idées bien particulier et communément accepté. Il était dans l'air (2), comme un nom prestigieux mais vague, capable d'être appliqué à toutes sortes de dieux : selon Messala, qui fut augure en 53 av. J.-C. et que cite Lydus, *De Mensibus*, Aiōn était le *Ianus quadrifrons* ; et celui-ci était le Ciel, car c'est pour illustrer la phrase *alii mundum, id est caelum, esse uoluerunt (Ianium)* que Macrobe cite une doxa de Messala (3). Aiōn était en outre assimilé à Hélios-Mithras, à Sarapis, à Phanès, à Sophia, à Adamas, à Mandulis : assimiler un dieu à Aiōn n'était peut-être pas beaucoup plus qu'affirmer l'éternité de ce dieu (4). Nous allons retrouver Aiōn dans le mithraïsme.

*
* *

Les mystères de Mithra, répandus dans tout le monde romain et spécialement à Rome et aux frontières, nous sont connus par des témoignages fragmentaires, de provenance et de valeur diverses, mais

(1) *Pap. mag.*, I, 163 sq. (FESTUGIÈRE, *Révélation*, IV, 182).

(2) Nock, 93.

(3) MACROBE, *Sat.*, I, 9, 14 (FESTUGIÈRE, *Révélation*, IV, 176).

(4) Nock, 78 sq et particulièrement 98 sq. Sur les diverses assimilations, références dans FESTUGIÈRE, *Révélation*, IV, 146, n. 4.

aussi par une grande quantité de monuments, sanctuaires avec leurs statues, leurs bas-reliefs, leurs peintures, leurs inscriptions.

Le nombre de ces monuments mis au jour par les fouilles s'est fortement accru depuis la grande synthèse proposée par Cumont dans ses *Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles 1896-1899. Les éléments d'une synthèse nouvelle sont rassemblés par Vermaseren dans le *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye, 2 volumes (en anglais), dont le premier a paru en 1956 et dont le second est annoncé pour 1960. En attendant, un aperçu sommaire est donné par le même auteur dans *Mithras, de geheimzinnige God*, Amsterdam-Bruxelles, 1959 ⁽¹⁾.

(1) V. ci-dessous. Arthur Nock, *The Genius of Mithraism*, *Journ. Roman Stud.*, 1937, 108 sq., a très bien caractérisé, en six points, le mithraïsme. Voir aussi l'exposé sommaire d'A. GRENIER, *Les Religions étrusque et romaine*, Coll. Mana, 1948, 213 sq., et 229 sq. Le petit livre de VERMASEREN est entaché de quelques fautes, qui devront être éliminées de toute synthèse future :

P. 14 : *Zarathushtra was een Magiër*. Rien ne le prouve. On sait seulement qu'à un moment indéterminé de leur histoire, les Mages, tribu mède devenue sous les Achéménides détentrice du monopole sacerdotal, se sont identifiés et ont été identifiés aux disciples de Zarathuštra. L'identité d'origine des uns et des autres a été soutenue de nos jours par le P. MESSINA, *Der Ursprung der Magier*, 1930, mais sa thèse ne peut être acceptée dans discussion.

P. 19 : *Messina heeft aangetoond...* Il avait de nombreux prédécesseurs : v. notamment JACKSON, *Zoroaster*, 1898, 165 sq.

P. 20 : *de brug cinvât* : expression doublement erronée ; il fallait écrire : *de brug van de « cinvant »*.

P. 22 : Arsameia, la ville où Antiochus de Commagène honora son père Mithridate, n'est pas sur l'Oronte, mais sur le Nymphée.

P. 50 : *Nabarze*. Il n'est nullement certain que ce mot ait signifié *invictus*. L'explication proposée par WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, p. 116, n. 210, par *na* négation + *barz* « grand », donc « tel qu'il n'y en a pas de plus grand », suppose un type de composé dont il n'y a pas d'exemple. D'autre part, le rapprochement avec persan *nabard* « vainqueur » est phonétiquement impossible. Par conséquent, le parallélisme avec *inuictus* et *ἀνίκητος* est trompeur. La meilleure interprétation du terme est celle de Markwart, reprise par ZAEHNER, *BSOAS*, 1955, 240, comme équivalent d'av. *nā bərəzā* « vir magnus ».

P. 64 : lire Gayōmart.

P. 60 : *Harā bərəzaitī* n'est devenue l'Elburz qu'en vertu d'identifications secondaires, de date sassanide. Dans le yašt à Mithra, c'était une montagne de l'Iran oriental, probablement l'Hindu-Kuš.

P. 126 : *in de latere delen van de Avesta... heeft men de Amesha-spentas... met de zeven planeten gelijk gesteld*. Gros lapsus : ni dans l'Avesta, qui ignore complète-

Mithras pouvait être identifié à divers dieux, dont par ailleurs il était distinct.

Divers reliefs illustrent ses rapports avec le soleil. Celui-ci ne lui est identique que par le jeu très souple des syncrétismes. Autrement, il lui est tantôt supérieur, tantôt inférieur, tantôt enfin il est son égal : tantôt il lui commande de tuer le taureau, tantôt il s'agenouille devant Mithras, ou reçoit de lui l'investiture chevaleresque (?) ; ailleurs, tous deux se serrent la main par dessus un autel ; le plus souvent, ils partagent un repas — scène qui ne le cède en importance qu'à la tauroctonie ; enfin, Mithra est sur le char que conduit le Soleil. L'inscription des thermes de Caracalla, dans sa seconde version (1), identifie Zeus, Mithras et Hélios.

A Neuenheim, Atlas, soutenant le monde, porte le bonnet phrygien, ce qui l'identifie à Mithras.

Saturne tend à Mithras sa serpe, ou le poignard dont il tuera le taureau. Mais, à Dieburg, Mithras est représenté en moissonneur, c'est-à-dire en nouveau Saturne, en roi d'un nouvel âge d'or, *Mithras saecularis*.

*
* *

Les nombreux reliefs et statues d'un dieu à tête d'homme ou de lion, et au corps enroulé dans un serpent, représentent incontestablement Aiôn, suivant une iconographie qui, comme l'a démontré Pettazzoni (2), s'est fixée en Égypte. Le serpent, les signes du zodiaque, les clés pour ouvrir et fermer passage aux astres et aux âmes, les quatre ailes symbolisant les saisons ou les vents caractérisent un grand dieu cosmique ; et la tête de lion, avec le serpent, rappelle l'Aiôn des papyrus magiques (3).

On peut cependant se demander si, par le jeu d'équivalences dont il y a tant d'exemples, cet Aiôn n'est pas aussi autre chose. Toutes les

ment les planètes, ni dans la littérature ultérieure, elles n'ont été identifiées ou comparées aux Am. Sp.

(1) Où MITRAS a été substitué à SARAPIS, cf. CUMONT, *Les Religions orientales dans le Paganisme Romain*, 4 1929, p. 79 et n. 5.

(2) *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*, *Antiquité classique*, 1949, 1 sq. Voir de plus FESTUGIÈRE, *Rev. d'Égyptol.*, 1951, 63 sq.

(3) Ci-dessus, p. 93.

statues léontocéphales étaient placées, chaque fois que nous pouvons en juger, en dehors de l'adyton. N'est-ce pas la place d'un dieu méchant ?

On sait que, parmi les monuments des mystères, figurent trois ou quatre dédicaces DEO ARIMANIO. C'est le seul dieu iranien, à part Mithra, dont le nom se soit transmis à l'Occident. Il est *a priori* probable que c'était là le nom du léontocéphale, d'autant plus qu'une inscription de Rome (Vermaseren, *Corpus*, 222) parle d'un *signum Arimanium* et qu'on ne voit pas à quel *signum* pourrait se rapporter cette mention, sinon au léontocéphale. Il est même possible que la statue d'Eburacum nous donne à la fois la figure et le nom, si on lit comme suit, avec Legg et malgré Cumont, l'inscription abîmée du socle : *Volusius Irenaeus Arimani(o) u(otum) (soluit)*. Ce qui reste de la finale d'*Ariman-* semble indiquer un nominatif (ou un accusatif) ; mais il n'existe aucun exemple d'*Arimanius* comme nom de personne ; on ne voit donc pas ce que fait ici ce nom (à quelque cas qu'il faille le lire), si ce n'est comme nom du dieu, donc de celui qui est représenté au dessus, avec sa tête à crinière, ses pieds griffus, ses serpents à la ceinture, ses ailes, ses clés.

Cette démonstration paraît affaiblie par la remarque de Mary Boyce ⁽¹⁾, qui note que les statues en question ne sont pas « invariablement horribles », que celles à tête humaine, à Merida et à Modène, sont calmes et belles et que même les autres sont parfois d'aspect assez avenant, comme celle de Castel Gandolfo. Les horribles s'expliquent peut-être le mieux comme représentant le Temps sous son aspect menaçant ; et il est peut-être plus facile, conclut-elle, d'admettre beaucoup de statues horribles du Temps qu'une ou deux belles du Diable.

Ces remarques pertinentes laissent sans réponse la question de savoir à quelles figurations correspondait le nom *Arimanius* des dédicaces ; quel était le *signum Arimanium* ?

Le léontocéphale peut occuper, à la clé de voûte (au Mithræum Barberini) la même position que Sarapis (à Dura-Europos). Cela ne nous surprend pas si nous voyons dans le léontocéphale une figuration d'Aïôn et si nous nous rappelons que celui-ci était identifié à Sarapis ; mais l'équivalence léontocéphale-Sarapis n'est pas non plus incompatible avec une interprétation du premier comme Ahriman, car on sait

(1) *Some reflections on Zurvanism*, BSOAS, 1957, 316.

que Sarapis était Osiris, c'est-à-dire à la fois Hélios, ou Zeus, et Hadès⁽¹⁾. Or Hadès, comme l'a observé Plutarque (*De Iside et Osiride*, 46 et 47), était un nom d'Ahriman.

La conclusion est que l'Arimanius du mithriacisme, cruel sans doute, n'a pourtant plus le caractère démoniaque qui était le sien dans le système dualiste de la religion iranienne. Les dédicaces le désignent sans ambiguïté comme un dieu : ce n'est plus comme démon, c'est seulement comme dieu — dieu des enfers — qu'il a subsisté dans les Mystères. En s'identifiant à Sarapis, il se confondait à Zeus et à Mithras. Les figurations à tête humaine (Modène et Merida — dans lesquelles Vermaseren reconnaît Mithras —) et celles à tête de lion ne sont donc que deux variations sur le thème de l'identité Aiôn-Sarapis-Zeus-Hélios-Mithras-Hadès-Ahriman etc., sans opposition dualiste⁽²⁾. On cherche donc en vain dans le mithriacisme un reflet du système iranien, soit mazdéen, soit zurvaniste.

Ces observations apportent peut-être la clé d'un des problèmes les plus débattus de l'iranistique : quel rapport y a-t-il entre les reliefs de Mithras tauroctone et les textes pehlevis selon lesquels le meurtre du Taureau primordial est l'œuvre d'Ahriman? On a émis de nos jours l'opinion que les reliefs, plus anciens de sept siècles que les textes pehlevis datables, représentent aussi la doctrine la plus ancienne : Mithra aurait été primitivement le tauroctone, puis, par suite de la condamnation du sacrifice sanglant dans le zoroastrisme, ce rôle aurait été transféré à Ahriman. Mais, tout récemment, Gershevitch⁽³⁾ a donné de bonnes raisons de revenir à l'interprétation courante, qu'avait admise Cumont : le rôle de meurtrier du taureau, primitivement dévolu à Ahriman, passa à Mithras considéré comme donneur de vie.

Cette interprétation me paraît maintenant confirmée par ce qui a été dit ci-dessus de l'identification de Mithras à Ahriman. Car il devient clair que, de même que le relief de Mithras moissonneur figure Mithras en tant que Saturne, ou que ceux de Mithras portant le monde

(1) On disait de même *Aiôn plutonius*. Sur l'identification du Soleil aux trois niveaux cosmiques, aux quatre éléments, saisons, points cardinaux, périodes cosmiques, cf. E. PETERSON, *Εἰς Θεός*, Göttingen, 1926, p. 248. Sur le caractère chtonien de Sarapis, *ibidem*, p. 237.

(2) Il resterait tout de même à expliquer pourquoi les léontocéphales trouvés *in situ* sont en dehors de l'adyton.

(3) *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, p. 62 sq.

évoquent un Mithras-Atlas, de même, Mithras tauroctone assume une fonction d'Ahriman (1).

Ce serait encore une erreur, semble-t-il, de chercher dans le mithriacisme un dieu suprême situé au delà du monde (2). Jupiter-Caelus, même appelé *summus exsuperantissimus* (ce qui traduit le grec *ὑψιστος*), reste un dieu cosmique, de même que la mystique de l'Aiōn est une mystique cosmique (3).

Il serait tout aussi erroné, enfin, de chercher à ce grand dieu un nom unique. Conformément au caractère syncrétiste du Mithriacisme, il en avait beaucoup. Mais rien ne dit que Zurvan ait été l'un d'eux.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

(1) On peut dire qu'en ce sens Mithra a contribué à une « mögliche Beseitigung des Dualismus », selon l'expression de HUMBACH, *Festgabe Lommel*, Frankfurt 1960, p. 79, et que c'était peut-être une raison de l'appeler *μεσίτης* (PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 46). Mais cet article de Humbach est, dans son ensemble, vicié par une fausse interprétation de *Μοῦδοοοαο* : cf., dans le même volume, J. D.-G., *De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne*, p. 35 sq.

(2) Comme le « Père inconnu » des Gnostiques. Cf. P. GRANT, *Gnosticism and early Christianity*, New York, 1959.

(3) Cf., pour le premier, CUMONT, *ARW*, 1906, 236 sq., et, pour le second, ZEPF, *ibid.*, 1927, 225 sq.

