

288171B(3)



Publication de l'Université de Téhéran

No. 1461 /3

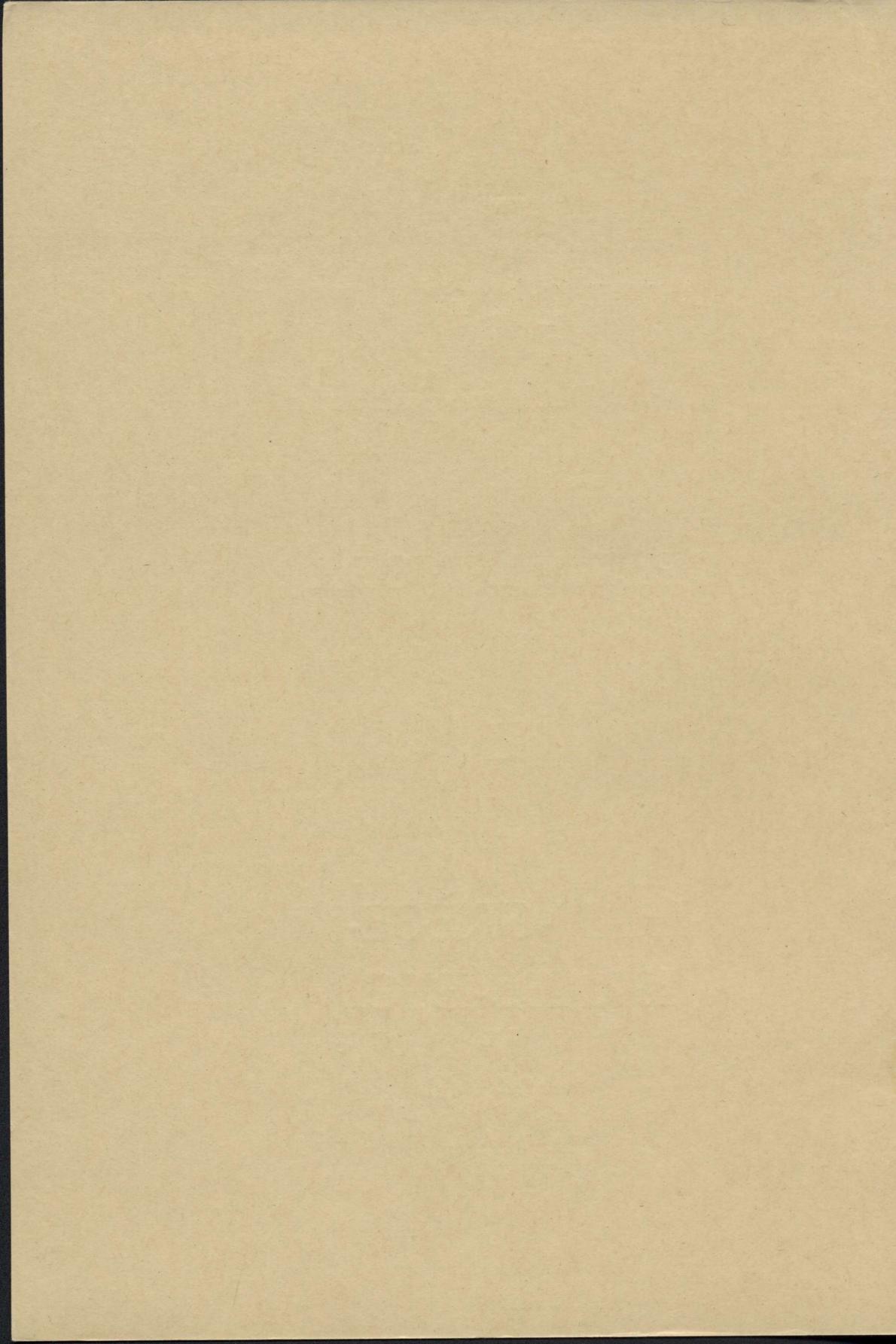
Jacques Duchesne-Guillemin

OPERA MINORA

III

IRAN-GRÈCE-
ISRAËL-ETC.

Téhéran 1978



288173B

288173B(3)



Publication de l'Université de Téhéran

No. 1461 /3

Jacques Duchesne-Guillemin

OPERA MINORA

III

IRAN-GRÈCE-
ISRAËL-ETC.



Téhéran 1978

© 1978, Université de Téhéran

ناشر

موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

چاپ و صحافی این کتاب در بهمن ماه ۱۳۵۶ شاهنشاهی
در چاپخانه مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران به پایان رسید
کلیه حقوق برای دانشگاه تهران محفوظ است
بها ۳۲۰ ریال

Table des Matières

Avertissement	III
IRAN et GRECE	V
1. Persische Weisheit in griechischem Gewande? (Harvard Theological Review, April 1956, p. 115 sq.)	1
2. Fire in Iran and in Greece (East and West, Roma, 1962, p. 198 sq.)	9
3. Le Logos en Iran et en Grèce (Quaderni della Biblioteca Filosofica di Torino, 3, 1962, p. 1 sq.)	18
4. Heraclitus and Iran (History of Religions, Chicago, 2, 1963, p. 34 sq.)	31
5. D'Anaximandre à Empédocle: contacts gréco - iraniens (La Persia e il mondo greco - romano, Roma Accademia dei Lincei, 1966, p. 423 sq.)	47
6. Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce (Colloque sur le Feu dans le Proche - Orient antique, Strasbourg, juin 1972)	56
IRAN, ISRAEL et CHRISTIANISME	
7. Les noms des eunuques d'Assuérus (Muséon, Louvain, LXVI, 1953, p. 105 sq.)	60
8. Le zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte (Indo - Iranian Journal, I, 1957, p. 96 sq.)	64
9. Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser? (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, CXI, 1961, p. 469 sq.)	68
10. Die drei Weisen aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit (Antaios, Stuttgart, VII, 1965, p. 234 sq.)	76
11. Les Mages de Bethléhem et l'adoration du Temps (Acta Orientalia Belgica, Bruxelles, 10, 1966. 18 pages)	99

12. Addenda et Corrigenda (<i>Iranica Antiqua</i> , VII, 1967, 1 sq.)	117
13. Espace et temps dans l'Iran ancien (<i>Revue de Synthèse</i> , III ^e s., 55 - 56, 1969, p. 259 sq.)	122
14. A vanishing Problem (<i>Myths and Symbols</i> , Studies in honor of Mircea Eliade, Chicago, 1969, p. 275 sq.)	144
15. Jesus' trimorphism and the differentiation of the Magi (S. G. F. Brandon Memorial Volume, Manchester 1973, 10 pages).	147

DIVERS

16. The Meaning and End of Religion, A Symposium (<i>Harvard Theological Review</i> , 58, 1965, p. 432 sq.)	159
17. Gr. ieros - skr. isira - (<i>Mélanges Boisacq</i> , 1937, p. 333 sq.)	164
18. Reflections on yaozda, with a Digression on xvaetvadatha (<i>Myth and Law among the Indo - Europeans</i> , Univ. of California Press, 1970, p. 203 sq.)	170
19. Some Aspects of Anthropomorphism (<i>The Saviour God</i> , in honour of E. O. James, Manchester 1963, p. 83 sq.)	178
20. How does Islam stand? (<i>Unity and Variety in Muslim Civilization</i> , Chicago, 1955, p. 3 sq.)	192
21. L'Univers de Saint François d'Assise selon le <i>Cantique du Soleil</i> (<i>Synthèses</i> , Bruxelles, juillet - août 1959, p. 384 sq.)	204
22. On the Cityscape of the Mérode Altarpiece (<i>Metropolitan Museum Journal</i> , New York, 11, 1976, p. 129 sq.)	221
23. Un Mystère de Brancusi (<i>Hommages à Marie Delcourt</i> , Bruxelles, 1970, p. 435 sq.)	224
24. Le texte pahlavi "Xosrow et son page" et les origines de l'amour courtois (<i>Monumentum Nyberg</i> , <i>Acta Iranica</i> , 4, 1975, p. 209 sq.)	234
25. Auprès d'un cœur, aux sources du poème (<i>Sprachen der Lyrik</i> , <i>Festschrift Hugo Friedrich</i> , Frankfurt, 1975, p. 114 sq.)	240
Bibliographie de J. Duchesne - Guillemin	249
Table des Matières du volume II	263

Avertissement

Les articles ici réunis concernent, pour la plupart, les rapports entre la civilisation iranienne et l'Occident.

Je m'y suis parfois répété, corrigé, complété : c'est ainsi que les six premiers, sur l'Iran et la Grèce, doivent être lus ensemble.

Dans l'article 10, sur les Rois Mages, que suit, en 11, une traduction française abrégée, une grave coquille, au bas de la page 94, a été corrigée pour la réimpression. Mais il faudrait supprimer, p. 76, les trois dernières lignes avant le sous-titre *Die Reibetrommel*. Le triptyque de Berlin (retable *Bladein de Roger de la Pasture*) est étudié dans les *Addenda et Corrigenda* (article 12). Cependant, une solution satisfaisante au problème des "trois âges" (pourquoi les rois-mages sont représentés comme un vieillard, un adulte et un jeune homme) n'est donnée que dans les articles 13 (Espace et Temps) et 15 (Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi).

Le thème de l'article 1, *Persische Weisheit*, est en partie repris par l'article 19, *Some Aspects of Anthropomorphism*.

L'article 22, sur le triptyque de Mérode, a ceci de commun avec les études sur les Mages que ce tableau figure au musée des Cloisters, à New York, tout comme une autre oeuvre belge, le polyptyque des Mages, dont la vue, en 1958, fut le point de départ de mes recherches sur le thème des Trois Rois.

Pour l'article sur Brancusi, né d'une visite à Bucarest à l'occasion du X^e Congrès International des Linguistes, je n'ai guère d'excuse ; mais il a été bien accueilli au Congrès d'Esthétique d'Uppsala en 1968 - l'année de ma première visite à l'Iran !

L'article 24, sur les Origines de l'amour courtois (par l'entremise de l'Espagne musulmane) aurait pu être groupé avec le n° 20 : *How does Islam stand ?*

Enfin, j'ai cru pouvoir faire figurer ici, exceptionnellement, l'un de mes articles sur Paul Valéry (au sujet de qui j'ai fait un jour avec un extrême plaisir une conférence à l'Université de Téhéran), puisque j'y montre que l'Iran se retrouve, chez ce poète, à travers Gobineau.

Mes chaleureux remerciements vont aux Presses de l'Université de Téhéran, et particulièrement à mon ami leur directeur, le Professeur Faravashi, ainsi que, comme partageant avec lui l'initiative de cette réimpression, mon ancien condisciple (nous fûmes ensemble élèves de W.B. Henning à Londres), le Professeur Navvabi, aujourd'hui à l'Université de Shiraz.

Liège, 21 septembre 1977.

J. Duchesne - Guillemin
professeur à l'Université de Liège
docteur honoris causa de l'Université de
Téhéran

IRAN - GRÈCE

МОЛДОВА-РУССКАЯ

PERSISCHE WEISHEIT IN GRIECHISCHEM GEWANDE?

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

LIÈGE, BELGIUM

PEU D'ARTICLES ont une telle importance, pour la question des rapports entre la pensée grecque et la pensée iranienne, que l'étude publiée en 1923, dans la *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, par Alb. Götze, sous le titre très significatif de "Persische Weisheit in griechischem Gewande."

On sait que l'Iran a professé certaines doctrines qui ne sont pas sans analogie avec celles de philosophes grecs. La question est depuis longtemps débattue de savoir ce que les Grecs, ce que Platon, par exemple, ont pu devoir à l'Iran. Une des difficultés de la démonstration vient de l'absence de chronologie du côté iranien. Le *Bundahishn* et le *Dēnkart*, où est exposé, entre autres dogmes, celui de la préexistence spirituelle du monde, ne datent, dans la rédaction que nous en avons, que du IX^e siècle de notre ère. Ils reflètent certainement des spéculations plus anciennes et se donnent, en effet, pour des paraphrases ou résumés de morceaux avestiques aujourd'hui perdus. Mais l'*Avesta* lui-même était un ouvrage composite dont les diverses parties dataient d'époques très différentes, depuis les *gāthās* de Zarathustra, antérieures d'au moins six siècles à notre ère, jusqu'aux additions faites sous Shâpur, quelque mille ans plus tard.

Une doctrine iranienne, dans ces conditions, ne peut guère être datée sans quelque aide extérieure. C'est un tel secours qu'a pensé trouver Götze, dans un texte grec extrait du *De Hebdomadibus*, sur lequel son attention avait été attirée par l'étude qu'en avait donnée F. Boll. (Ce détail, on le verra, est capital.) L'ouvrage grec expose notamment qu'à chaque partie du corps humain correspond une partie de l'univers, doctrine professée aussi par le *Bundahishn*. Certes, devant ce rapprochement, la première réaction de l'helléniste, qui sait que l'ouvrage grec remonte au moins au V^e siècle avant J.-C., est de conclure que l'emprunt, si emprunt il y a, s'est fait dans la direction de Grèce à Iran. Ainsi fait von Wesendonk, *Urmensch und Seele*, 1924, qui adresse à Götze ce

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW

reproche, p. 122 : "Auf den naheliegenden Gedanken, hellenistische Einflüsse im grossen Bundahishn zu suchen, ist er nicht gestossen." Le ton de polémique, à distance, nous amuse, car Götze était si bien averti de cette possibilité qu'il l'envisageait dès les premières lignes de son article. "Wesendonk muss davon nichts gelesen oder wenigstens nichts verstanden haben," commente fort justement Reitzenstein, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, p. 124. Toute l'argumentation de Götze visait précisément, après avoir montré que les documents grec et iranien se ressemblent trop pour que cette similitude soit fortuite, à faire voir que, des deux, le texte grec ne peut être l'original.

Sa thèse, dont nous examinerons ci-dessous le bien-fondé, fut accueillie avec enthousiasme, ou avec un scepticisme embarrassé. Elle ne pouvait laisser indifférent. Reitzenstein y trouvait la plus éclatante autorisation, fournie par un orientaliste, de ses théories sur les origines iraniennes de la mystique grecque, et une impulsion nouvelle pour développer ces vues. Le Dâmdât Nask, livre perdu de l'Avesta paraphrasé par le Bundahishn, étant désormais assignable, grâce à l'emprunt qu'y avaient fait les Grecs, au moins au Ve siècle, Platon avait donc pu le connaître, et y puiser à pleines mains. C'est ce que fit valoir Reitzenstein dans ses *Studien*, où son collaborateur H. Schaefer rééditait, dans leur formulation du Bundahishn, les doctrines cosmologiques de l'Iran, sources présumées de l'idéalisme et du dualisme platoniciens!

L'immensité même de la perspective ainsi ouverte faisait reculer les philologues plus prudents que Reitzenstein; mais la plupart, au lieu de reprendre l'ensemble de la question, se contentèrent de tourner autour, en montrant, par exemple, que Reitzenstein avait plusieurs fois abusé de la documentation iranienne,¹ ou fermèrent les yeux, comme von Wesendonk. Deux seulement, M. Wellmann et W. Kranz, l'un et l'autre hellénistes éminents, ont travaillé en profondeur. Mais l'un n'a envisagé qu'une moitié du problème et ne pouvait conclure sur l'ensemble; l'autre a repris la question tout entière, mais paraît bien avoir conclu à contre-sens, comme on va voir.

La thèse de Götze reposait sur deux arguments principaux.

¹ Cf. J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1952, p. 115 sq., et p. 99 sq., avec référence aux travaux de Koster, Festugière, etc.

PERSISCHE WEISHEIT IN GRIECHISCHEM GEWANDE?

Primo, la doctrine du *De Hebdmadibus* apparaît en Grèce brusquement et isolément, tel un bloc erratique (p. 79). Il y a donc chance qu'elle soit un apport étranger; le véhicule en a été probablement l'École de Cnide, qui a dû communiquer avec la Perse grâce aux séjours de médecins grecs à la cour achéménide.

Secundo, le document grec n'offre pas une doctrine homogène et cohérente, et ne peut se comprendre que comme une adaptation assez peu adroite: "Ohne die persische Parallelie lässt sich die Anordnung des Heptadisten nicht verstehen."

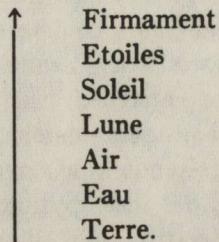
Le premier argument a déjà été considérablement affaibli par M. Wellmann, qui a décelé, dans ce présumé bloc erratique, quantité d'éléments appartenant au stock des idées pythagoriciennes,² et a montré, de plus, que toute la doctrine, loin d'être sûrement cnidienne, devait plutôt ressortir à l'École de Cyrène, ce qui nous éloigne de l'Iran et met hors de jeu les médecins grecs employés par le roi perse. Tel est en substance l'article de Wellmann, qui ne va pas plus loin. W. Kranz reprend l'argument et retrouve la doctrine de l'heptadiste, ou une doctrine approchante, dans plusieurs ouvrages grecs: livres I et IV du *Peri diaitês* et fragment de *Choirilos*.³ Ainsi, le "bloc erratique dans l'Hellade" se trouve avoir des frères, comme l'écrit textuellement Kranz, p. 131, sans paraître s'effrayer de cette contradiction. Mais ce point n'est pas le principal de son article, qui a pour pièce maîtresse la mise en œuvre d'une constatation aussi importante qu'inattendue, à savoir, que le texte grec pris par Götze pour base de comparaison

² M. Wellmann, *Die pseudo-hippokratische Schrift Peri Hebdmadôn*, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaft und Medizin, 4, 1, Berlin 1933: "Auf pythagoreischer Lehre beruht was unser Heptadist über die 7-Zahl der Planeten sagt, ferner über die Kugelgestalt der Erde und die Antipoden, seine Lehre von der Erhellung der Fixsterne durch die Sonne, von dem Verhältnis des Makrokosmos und Mikrokosmos. Pythagoreisch ist weiter die Vorstellung, dass die 3-Zahl die vollkommene Begrenzung abgebe, weil sie Anfnag, Mitte und Ende in sich schliesst, die Unterscheidung von zwei Arten der Sonnenwärme . . . Pythagoreisch ist indirekt die Theorie von den 7 natürlichen Prinzipien des menschlichen Körpers: Feuer, Wasser, Luft, Erde, Galle, Blut und Schleim, und von den 7 lebenswichtigen Funktionen des Kopfes, zu denen unser Autor die Sinne rechnet, nur fehlt bei ihm nach Vorgang des Pythagoreers Alkmaion der Tastsinn."

³ W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-histor. Kl., Fachgr. I, 1938, pp. 121-161. Il s'agit du tragique (non de l'épic), comme l'a vu Koster, *Le Mythe de Platon*, 1951, p. 31.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW

avait été indûment tronqué par Fr. Boll, qui l'avait étudié avant lui. Il faut l'“enchaîner” à la suite, pour que se manifeste une structure d'ensemble. Nous retrouvons ici le second argument de Götze, tiré d'une prétendue incohérence du texte grec, et cet argument s'effondre: le texte, une fois ressoudé, apparaît solidement construit. L'univers y est parcouru de bas en haut, en sept étapes:



(Le texte tronqué par Boll ne comportait que Terre-Eau-Air-Lune; la terre et l'eau étant chacune divisée en trois couches, cela donnait l'apparence d'un nombre suffisant d'éléments pour constituer l'heptade. La lune était même de trop, à vrai dire.)

Seul le système complet rend compte, notamment, de l'équation lune-sensus, ou plutôt, dans l'original reconstitué, *σελήνη-φρήν* (où *φρήν* signifiait “diaphragme” et n'a plus été exactement compris par le traducteur latin). Le diaphragme divise en effet le corps par le milieu, comme la lune (c'est-à-dire la sphère de la lune) est à égale distance du centre du monde et de sa périphérie.

Ce dernier détail suffirait à suggérer que nous avons affaire à une conception envisageant le monde non comme une échelle de degrés, mais comme un ensemble de sphères concentriques. Ceci est confirmé par l'identification du Firmament à la Peau et des Étoiles à la “Chaleur qui est sous la peau”: visiblement, ce qui enveloppe le corps est comparé à l'*enveloppe* de l'univers, lequel est donc considéré comme sphéroïde — alors que, dans les mythes plus primitifs, comme chez les Chinois⁴ ou dans le Véda, c'est à la tête de l'homme que le ciel correspond, étant simplement le plus élevé des échelons de l'univers. Le document grec nous met manifestement en présence de la “conception nouvelle” dont Nilsson,⁵ à la suite d'Eisler et de Burkitt, a montré, dans le domaine religieux, l'incidence révolutionnaire.

⁴ Cf. ci-dessous.

⁵ Geschichte der griechischen Religion, II, 1950, p. 673 sq.

PERSISCHE WEISHEIT IN GRIECHISCHEM GEWANDE?

Seule une pièce paraît manquer: les planètes. Mais peut-être l'original grec les mentionnait-il et se dissimulent-elles sous la traduction latine? On n'aura plus compris que le firmament était le lieu des fixes et on aura confondu ceux-ci avec les planètes sous le vocable général de *stellae*.

Rien, en tout cas, de ce système grandiose ne se retrouve en Iran, où les identifications, quand elles ne sont pas simplement obvies, comme celle de la terre à la chair, des os aux montagnes, du sang des artères à l'eau des fleuves, du souffle au vent, sont tout autres que les identifications grecques.⁶ — L'absence de l'équivalence cheveux-végétation dans la doctrine grecque, absence d'autant plus surprenante, pour W. Kranz, que c'est là une métaphore courante de la poésie et de la mythologie grecques, reçoit maintenant son explication. Il n'y avait pas place pour cette équivalence dans un système qui s'efforçait de ranger les parties du corps, et celles du monde, en allant du dedans au dehors: les cheveux et poils, plus extérieurs encore que la peau, auraient eu pour correspondant cosmique quelque chose au delà du firmament, et non les terrestres frondaisons.

En somme, Kranz a démontré, mieux encore qu'il ne pensait, que la doctrine grecque est un tout cohérent et homogène. Mais il n'a pas vu qu'il ruinait ainsi l'argument principal de Götze en faveur d'une origine iranienne de cette doctrine. Comme il a aussi dévalorisé l'autre argument, celui de l'"erratischer Block in Hellas," en trouvant des frères à cet enfant unique, on peut considérer la thèse de Götze comme réfutée.⁷

Cependant, nous restons en présence du problème que Götze a eu l'incontestable mérite de poser: comment rendre compte de la ressemblance de doctrine entre les documents grecs et le Bunda-

⁶ Il n'y a pas lieu d'insister, plus que Götze n'a paru y tenir lui-même, sur la paire iranienne *moëlle-métal*, qui serait l'original du rapprochement entre *medulla cerebrum semen* et *quod in terra calidum humidum*, la différence s'expliquant, selon Götze, par le terme iranien *av. ayō x̄ustam*, littéralement "métal en fusion," expression composée dont on n'aurait retenu que le second terme: "en fusion." On se demande vraiment comment le traducteur supposé du perse en grec aurait pu méconnaître l'image si parlante des métaux enfouis (à l'état de minéral) "dans les entrailles de la terre" (ainsi disons-nous encore), comme la moëlle dans le corps de l'homme.

⁷ Ceci répond à Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, *Numen* 1955, p. 79. Sa critique a été le point de départ du présent essai de mise au point.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW

hishn? — On serait tenté de prendre le contre-pied de sa thèse et de conclure, comme semble y inviter la chronologie, à un emprunt fait par l'Iran à la Grèce. Cependant, des faits nouveaux, des études parues depuis la sienne — et sous l'impulsion de la sienne — engagent à rechercher une solution plus nuancée.

L'idée de macro-microcosme n'était pas seulement connue en Grèce, dans l'Iran et dans l'Inde, mais se retrouve ailleurs sous la forme rudimentaire du mythe selon lequel, un géant primordial étant mis à mort, les parties de son corps donnent naissance aux parties de l'univers. Chez les Scandinaves, Ymir est tué par Odin, Vili et Ve: de sa chair ils font la terre, de son sang, l'eau, de ses os les montagnes, de ses cheveux les arbres, de son crâne le ciel, etc. Ceci rappelle évidemment le dépècement du Purusha (Homme) selon l'hymne Rigveda X, 90 et le meurtre de Gayômart par Ahriman dans le *Bundahishn*. La mythologie de Grimm, 4^e édition, p. 433, avait déjà signalé le parallèle cochin-chinois à ce mythe, que reprend A. Olerud, *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951, p. 147. Il est encore plus intéressant de voir comblé l'espace géographique intermédiaire, Asie centrale et Chine, grâce aux études de Harva et d'Eberhardt, cités *ibidem*, p. 148, qui retrouvent chez les peuples altaïques et chez les Chinois un mythe tout semblable de dépècement cosmogonique. Quand meurt le géant P'an-ku, disent les Chinois, de son souffle naît le vent, de sa voix le tonnerre, de son œil gauche le soleil, de son droit la lune, de ses cheveux les plantes, etc.

Les documents chinois permettent de dater au moins du XI^e siècle avant notre ère ce mythe très ancien, qui a très probablement fait partie, comme l'a montré Rönnow,⁸ de l'idéologie du sacrifice humain et été, à ce titre, très répandu dans le monde. On le retrouve dans l'ancienne Babylonie avec le meurtre de Tiamat donnant naissance au monde et celui de Kingir engendrant l'humanité. Il est donc infiniment probable qu'il a eu cours chez les Indo-européens: pourquoi auraient-ils fait exception? C'est

⁸ Dans ses études sur le *Pravargya* (Monde oriental, 1929, p. 113 sq.), sur *Zagreus och Dionysos* (Religion och Bibel, 1943, p. 14 sq.) et sur *Dionysos och Orfeus* (cité par Olerud, p. 143, note 1).

PERSISCHE WEISHEIT IN GRIECHISCHEM GEWANDE?

donc, chez les Germains, chez les Iraniens et les Indiens — dans l'Edda comme dans le Bundahishn et dans le Veda — un commun héritage. Les Grecs, il est vrai, semblent l'avoir oublié avant de descendre aux rives de l'Egée: Homère n'en a pas trace, ni Hésiode, et l'idée de macrocosme, quand elle apparaît au V^e siècle, dans le *De Hebdomadibus* et ailleurs, fait bien figure d'intruse. Or, cette réintroduction de conceptions abolies est vraisemblablement, comme pour la cosmogonie "orphique" du célèbre Hymne à Zeus (déjà allégué par Götze), le fait de la religion dionysiaque avec son mythe de Zagreus, et de tout le mouvement orphico-dionysiaque. A. Olerud, parce qu'il croyait à un emprunt à l'Iran, a seulement parlé de "possibilités que présente la religion de Dionysos de s'assimiler la spéculation orientale de macro-microcosme."⁹ Si l'emprunt à l'Iran est controuvé, on conclura plutôt qu'un mythe barbare, véhiculé par les Thraco-phrygiens depuis les temps et les lieux de la communauté indo-européenne, aura rejoint les Grecs, porté par l'afflux dionysiaque.

Mais cette mythologie ne suffit pas à expliquer le système du *De Hebdomadibus*: elle n'en a fourni que le substrat, l'idée d'une correspondance, morceau par morceau, entre le corps humain et le monde. D'autres éléments sont manifestement intervenus, qui rendent compte de la structure *septénaire* et *astronomique* du système.

Les deux mots soulignés font immédiatement penser à l'orient. Le nombre sept, d'abord: "Die Sieben als Herrscherin ist Orientalin," écrit p. 149 W. Kranz, qu'on ne songera pas à contredire sur ce point. "Schon im 8. Jahrhundert, wenn nicht früher, poursuit-il, muss sie als solche über die ionische Küste nach Griechenland gedrungen sein, vom Apollokult vor allem aufgenommen und anerkannt." Mais c'est de Babylone et non d'Iran qu'il s'agit cette fois.

Quant à la conception astronomique des sphères concentriques (entourant une Terre libre dans l'espace), cette conception — qui tient, on l'a vu, à l'essence même de la liste d'équivalences présentée par l'heptadiste grec — n'est autre que la grande innovation intellectuelle, rappelée plus haut, qui, née en partie sous l'influence de Babylone encore, et défendue d'abord par Aris-

⁹ On lira avec profit tout le chapitre, p. 191 sq., qu'il a consacré à ce sujet.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW

tarque de Samos, puis par Anaximandre, allait bouleverser, avec Platon et ses successeurs, les bases de la religiosité grecque.¹⁰

Le texte du *Bundahishn*, étant donné sa date tardive et l'absence de témoignage antérieur, contient sans doute une part d'emprunt, notamment le classement par cinq. Celui-ci est-il venu de Grèce, où, comme le rappelle Götze, il figure dans le *Timée*; ou de l'Inde, où il est attesté déjà dans la *Chândogya-upanishad* et dans le *Śatapathabrahmaṇa*? Les deux sont possibles, puisque des doctrines de l'un et l'autre pays ont été incorporées, de façon avouée, à l'*Avesta sassanide*.¹¹ En tout cas, la doctrine y a subi un développement dans le sens dualiste, et enfin, comme l'a supposé Götze, d'assez graves altérations, qui prouvent qu'elle n'était plus bien comprise.

Liège

¹⁰ Sur l'importance et la diffusion de cette vision du monde dans la philosophie grecque et l'orphisme, voir l'excellent aperçu de W. Guthrie, *The Presocratic World-Picture*, Harvard Theological Review, 1952, p. 87 sq.

¹¹ Voir en dernier lieu R. Zaehtner, *Zurvan*, Oxford 1955 — avec mes Notes on Zervanism publiées à ce propos dans le *Journal of Near Eastern Studies*, 1956.

'ire in Iran and in Greece

since the rediscovery of the Avesta has made sources of Iranian religion accessible to us, since we can read what Zoroaster said —, have been able to return, with fresh interest, to an ancient idea: that of the Oriental, especially Iranian, origins of Greek philosophy. It is an idea which Antiquity had endowed with a legendary aura, either by deeming that Pythagoras had been Zoroaster's pupil in Babylon (a city where neither of them had probably ever been) or by writing, as did Clement of Alexandria, that Heraclitus had drawn on « the barbarian philosophy », an expression by which, in view of Ephesus' proximity to the Persian empire, he must have meant primarily the Iranian doctrines.

The problem, studied seriously by the Germans, has often been negatively solved by the great historians of Greek philosophy: but it seems, nevertheless, repeatedly to rise anew like the Phoenix from its ashes, as though the temptation to compare the two traditions and cover a bond of interdependence between them periodically became irresistible.

A little over a hundred years ago Gladisch, German, in a book and its title *Heraclitus und Zoroaster*, 1859, brought together these two fascinating figures, the Iranian prophet and the most complex, most gifted and most obscure of pre-Socratic philosophers. His example was followed, thirty years later, by Giappelli, in the *Atti dell'Accademia di Napoli*, 1887, and again half a century later by Luigia Stella who wrote in 1927, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, an article entitled: « Heraclito, Efeso e l'Oriente ».

Since the beginning of our own century ethnology and archaeology have been able to

place Ephesus in its historical setting, as a cross-roads in the exchange of products and ideas, and Luigia Stella could avail herself of studies such as that by Max Wundt, « *Die Philosophie des Heraclitus von Ephesus in Zusammenhang mit der Kultur Ioniens* » (Archiv. für Geschichte der Philosophie, 1907) or Charles Picard's Book *Ephèse et Claros*, 1922. The distinguished Italian authoress was able to go forward with a broadness of outlook and high critical sense. She had the courage to re-open to question the thesis of her own master, Adolfo Levi, who in his article « *Il concetto del tempo nei suoi rapporti con la filosofia greca fino a Platone* » (Riv. di filos. neoscolastica, 1919) had tried to set the Iranian doctrines of Time at the origins of Heraclitus' speculations. But it would seem that Luigia Stella, in turn, had let herself be carried away into exaggerating the part played by Iran when she termed some of the Ephesian philosopher's characteristics Iranian: the disdain for anthropomorphic images and for the sacrificial cult, the scorn for corpses considered as objects worthy only of being cast away. What is there actually in common between the rite of exposure of the dead, typical of the Magi, and Heraclitus' hostility to all funeral rites? Heraclitus was against some religious practices; he coincided on two points with the Iranian attitude: on the absence of sacred images and on the forbidding of blood-letting sacrifice. But the latter trait is not peculiar to Iran (nor common to all of Iran).

The problem has recently been revived in a very personal approach by Clémence Ramnoux. This philosophical scholar, authoress of a voluminous work whose title itself anti-

cipates its originality — *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*, 1959, — confesses in this book that she had suppressed a chapter, originally planned, on the relation between Heraclitus and Iran, because it raised too many difficulties. Later on she herself, understandably with less scruples, was able to publish the material contained in that chapter in the form of an article in a periodical. This article, which appeared in 1959 in *Revue de la Méditerranée*, published in Algiers, is titled: « *Un épisode de la rencontre est-ouest, Zoroastre et Héraclite* ».

We must admit from the very outset that to draw a parallel between Heraclitus and Zoroaster would perhaps require a more thorough knowledge of both of them: on the other hand, to try to explain the personality of one in terms of that of the other is perhaps to claim to explain *obscurum per obscurius*.

Obviously it would be presumptuous here to attempt to draw a well-defined portrait of the obscure philosopher of Ephesus and of the prophet of Iran, and to demonstrate the influence exerted by Zoroaster on Heraclitus. Nevertheless, it has seemed to me, in view of the results achieved in recent years in the study of Heraclitus' personality and in that of Iranian religion, that there might be a specific interest in confronting these two lines of research.

Above all, it seems useful to broaden the bases of the comparison, both on the Greek and on the Iranian side. So we shall come to speak, as we proceed, of:

the heavenly spheres according to Anaximander;

the cosmic fire doctrines of the Indo-Iranians and of Hippasus and Heraclitus;

a purely Iranian development: the doctrine of the Xarenah;

the cosmology of the pre-Socratic philosophers, and the sphere of fire in the cosmology of the Pahlavi texts.

I am particularly pleased to discuss these questions in Italy, both because of the debt I owe Quintino Cataudella for his book, *Fragmenti dei Presocratici*, a complete translation of the *Fragmente* of Diels-Kranz, which appeared in 1958 and made the study of these early philosophers a great deal easier than it had been so far, and because of the definitive insights and explanations which I have found

in the works of Mazzantini, Maddalena, Madolfo, and Pagliaro.

1. *Anaximander and the heavenly spheres.*

Anaximander, according to Hippolytus' evidence, taught that the spheres of the stars and heavenly bodies followed one another in the following order, starting from the earth:

the Stars — the Moon — the Sun.

(And we may note that, according to Pythagoras, menides, Empedocles, Leucippus and Metemphysis of Chios, it was still the sun that marked the limits of the world).

Now let us look at the Iranian part. The Avesta (Hadoxt Nask 2, 15) teaches that the souls of the dead reach Paradise through three intermediate stages: *humata* (good thought), *huxta* (good words), and *hvarsha* (good deed). Now, according to the Pahlavi books (Mēnāg-i Xrat, Datastān-i Dēnīk, Artāg Virāf) and the Sad Dar, each of these stages is respectively identified with the place of the stars, the moon and the sun. So there is a parallelism between the Greek doctrine of Anaximander and the Iranian doctrine.

Nevertheless, there remains a chronological obstacle — as is always the case when we try to make use of the Iranian data: our Iranian evidences are, in fact, of a late date, since the works in which they appear are not earlier — to the extent that they can be dated — than the 9th Century of our own age. At first sight this seems wholly contrary to the idea that the doctrine was taken up from Iran by Anaximander, who lived 1300 years earlier. Nevertheless, our ancient Iranian sources are scarce and lacunar to such an extent that the possibility of such a borrowing remains valid. To make this hypothesis probable or, let us say, credible, we need only demonstrate that in Greece the doctrine in question was a « foreign body », quickly rejected, whereas in Iran it stood within the framework of a system. This is what we shall try to show here.

In Greece it was sufficient that the mechanism of eclipses became known and the occultation of the stars by the moon observed for this doctrine to be abandoned. The eclipses of the sun prove that the moon is nearer the earth than the sun; the occultation of the stars shows that the moon is nearer to the earth than the stars. One could only remain

bout, for the second and third position, between the sun and the stars, and that is the reason why Parmenides, Empedocles, etc., could still regard the sun as the limit of the world.

This notion survived in certain quarters, as the fragment by Celsus cited by Origen, on the spheres of the planets, the last of which was that of the sun.

In Iran the order remained totally unchanged. Now, what is the reason for this order? It is obvious that the stars, the moon and the sun follow each other in the order of increasing light, and this progression is completed in a fourth and final stage, which is the destination point of the soul's journey: one of the names

Paradise is, in fact, *anagrān* « infinite lights ».

That we have to do with a progression, a hierarchy, is moreover borne out by the fact that at each stage there corresponds a category of living beings: to the stars, the plants; to the moon, the animals; to the sun, man; to the infinite lights, the gods or God. Now, between these beings, the hierarchy is obvious: plants, animals, men, gods.

We thus have the following system:

Paradise	Infinite lights	God (or the gods)
Good deeds	The Sun	Man
Good words	The Moon	Animals
Good thoughts	The Stars	Plants

On the basis of certain indications, we are bound to believe that this doctrine was ancient, at least as old as the Avesta. In Avestan the moon is called *gao-ciθra*, « which has the race of the ox », and this means that the Avesta was familiar with the astro-biological belief, explicitly taught in the Pahlavi books, according to which the living species were preserved in the heavenly bodies: man in the sun, the animals in the moon, and the plants in the stars. (This view accounted for the goodness of the species). All this is told mythologically in the *Bundahišn*: at the death of *ayōmart*, the first man, a part of his seed fell on the ground, while another part was collected by the god *Neryōsang*, « messenger of humans », who took it to the sun to be purified. In the same way the seed of the primordial bull was borne to the moon. We shall return

to this belief shortly, with reference to the fire doctrine, because the vital seed which transmits life, and hence warmth, is therefore a species of fire.

We may even go back to a period earlier than the Avesta, so far as the affinity of man with the sun is concerned. Many names of primal men are traceable, by comparison, to the Indo-Iranian mythology, especially *Yama* and *Manu*. The latter, which flourished in the Indian creeds, did not remain in the Iranian tradition except as a survival, in the proper name *Manušciθra*, literally « race of *Manu* ». As to *Yama*, in India, he became the King of the dead, whereas in Iran he survived as the first king, the one who established cattle sacrifice, etc. Now, both in India and in Iran, *Yama* is the son of *Vivasvant* — (in Iranian, *Vivāhan*) — a figure about whom very little is known, but whose name, in Sanskrit, is one of the names of the sun. This solar kingship of *Yama* is borne out, in Iranian, by the constant epithet *xšāēta* « resplendent », which he shares with *hvar*, another name of the sun (from which comes Persian *xoršid* « sun ») and with *Mithra*.

This solar nature of *Yama* provides the key to the doctrine of the *Bundahišn*, just mentioned above, that the human species is preserved in the sun. In fact, it is natural that the first man, the ancestor of the ancestors, should have been the chief of his descendants, their king. And, as their king, he was descended from the sun, according to a concept fairly widespread everywhere in the world and already observed in Babylon and in Egypt. But this solar character, which he owed to his function, became inseparable from his person. So, when *Gaya maretan* replaced him, beginning with the reform of Zoroaster, as the first man, he retained the same solar nature ¹), which he transmitted to his entire race.

The system we have outlined gives rise to another observation. From the parallelism we have observed it appears that the three terms *humata* « good thoughts », *hüxta* « good words », and *hvaršta* « good actions » themselves form a rising hierarchy. So actions are superior to words which, in turn, are above mere thoughts. This is very different from what was set forth by a Heraclitus, for whom both speech and action are based on thought. The latter is an intellectual doctrine, whereas the Iranian doctrine fits in perfectly with a system almost exclusively preoccupied with

morality. In fact, it is worse (to give an example) to be caught committing flagrant adultery than to merely make a declaration of love to one's neighbour's wife, and it is still less of a sin, I suppose, to have merely desired her in one's mind.

So we can explain, through Iran and by means of an organic body of beliefs, Anaximander's doctrine on the spheres of the stars, the moon and the sun.

But the late date at which the ascending scale of the three stages — stars, moon, sun — towards Paradise is observed in Iran gives us matter for reflection. This doctrine may be an Iranian adaptation of the beliefs in the astral destiny of souls, beliefs which were undoubtedly Babylonian in origin and spread throughout the entire East — and the Roman world — towards the first century B.C. In place of the seven planetary spheres, a Babylonian theory, the Iranians, in their ignorance of astronomy, might more simply and according to a naive hierarchy of brilliance, have placed the stars, the moon, and the sun.

This same naive idea might have been at the bottom of Anaximander's theory, without necessarily presupposing a bond of relationship with the Iranian creed.

The second point on which we must broaden our basis of comparison on the Greek side is Hippasus' doctrine of fire. We should not in fact forget, since Aristotle himself tells us so, that Heraclitus was not the only one to have proclaimed fire the principle of all things: as we read in the *Metaphysics* (A 3.984 a 7), « Hippasus of Metapontium and Heraclitus of Ephesus say (that the primary element is) fire ». And Simplicius, Aetius and Clement of Alexandria all report the same thing in more or less detail. We read, for example, in Simplicius (who took this information from Theophrastus): « Hippasus of Metapontium and Heraclitus of Ephesus both say that the One is in motion and limited, but they made fire the principle, and they make things derive from fire by condensation and rarefaction, and dissolve them in fire anew, as though this nature alone were their foundation ».

II. After these preliminary observations, the second of which, as we have seen, somewhat limits Heraclitus' originality by attributing a Pythagorean precursor to him, we can begin

to deal with the fire doctrine in Heraclitus a in Iran.

Let us begin with Heraclitus. There are least four fragments which expound Heraclitus' reflections on fire. The first is transmitted to us by Clement of Alexandria and by Plotinus: « This cosmic order, which is the same for all, was not made by any of the gods of mankind, but was ever and is and shall be ever-living fire, kindled in measure and quenched in measure ». The second fragment is from the same source: « the transformation of fire: first, sea; and of sea, half is earth and half fiery water-spout ».

The third fragment is transmitted by Plotinus: « all things are counterparts of fire and fire of all things, as goods of gold and goods of goods ».

Similarly, Maximus of Tyre reports that according to Heraclitus, « fire lives the death of the earth, and air lives the death of fire, water lives the death of air, and earth that water ». Finally, a fragment of Hippolytus without expressly naming fire, names lightning, which is probably the same thing: « The thunder-bolt steers all things ».

Another passage by the same author, which fire is said to be due to judge all things at the end of the world, was suspected Reinhardt (*Hermes*, 1942, 22) of merely being a Stoic and Christian interpretation of the Heraclitean doctrine of fire; but its authenticity has recently been vindicated (A. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, I, 1922 e 251).

Turning now to Iran, we will first of all examine the gathas of Zoroaster. The role of fire in them is fundamental. Twice Zoroaster calls upon « the fire of Ahura Mazda », either to make offerings to it (Y 43. 9) or to acknowledge its protection (Y. 46. 7). More frequently (in all the other passages, to be precise) fire is characterized as an instrument of ordeal. Ordeal is not found in the gathas as in actual practice, except for one single mention of it (Y. 32. 7), but several times there is reference to a future ordeal which is to be made by means of fire to separate the good from the wicked, and which Zoroaster invokes. Here fire is the instrument of truth or justice (*asa*), from which it derives its power (hence the epithet *asa-aojah*). This connection of fire with *asa* is constant; it appears again in a passage I have mentioned (Y. 43. 9), which may be translated: « I wish to think, insofar as

able, of making unto thy fire (O Ahura zda!) the offering of veneration for *aša* ». other words, to venerate *aša*, offerings are made to the fire of the Lord. In the same way, then each of the elements or each of the categories of beings of the universe are placed under the protection of the Entities which surround Ahura Mazda, *Aša* is the patron of Fire.

Now the question arises: could this doctrine of the gathas have been known to Heraclitus? Neither the date nor the place of Zoroaster's reform are known with certainty, but it is probable that it occurred at the beginning of the Sixth Century B.C., in north-eastern Iran. We do not know what of it may have reached the West of the Persian Empire at the time of the early Greek philosophers, when the cities of Ionia bordered on this empire and were incorporated into it.

What we do know is that Darius worshipped Ahura Mazda, standing before the altar of fire. At Naqš-i Rustam, near Persepolis, on the façade of his rock tomb, he is shown standing on a great throne borne up by slaves, before a fire-altar, with his right hand raised in sign of adoration and his left holding up a bow resting on the ground. Between the king and the altar, and above them, hovers the winged disc with the bust of Ahuramazda.

On the other hand, in a Fifth Century relief found at Dascylium (capital of the satrapy of Asia Minor on the sea of Marmara), we see two magi with their mouths covered by a veil, as is the custom to this day among the Parsee priests during the sacrifice, holding the ritual wings. Below them are the head of a bull and that of a ram, obviously intended for the sacrifice. In front of them there is a column, surrounded by a sort of abacus or table, possibly a fire altar. Here is the idea which Heraclitus may certainly have had of the magi who, besides, are mentioned in one of the fragments of his which have remained, but promiscuously with the « noctambules, Bacchants, Maenads, initiates » whom he accuses of impiety.

But what could he have known of the *doctrines* of the magi, and especially of their fire doctrine? To answer this question we must extend our Iranian inquiry, searching elsewhere than in the gathas of the prophet, which at that time were perhaps still unknown in Asia Minor.

In Medieval Iran, and already partly in the Avesta — and we shall see that these ideas are probably more ancient — different species of

fire are distinguished, and there are even three ways of classifying fires.

First of all, in contrast to the normal fires, Ādarān, there was the fire Varhrān. This was the fire of the highest species. It is said that this fire had the power of attracting all the gods to itself: when the heavenly gods come to earth, we learn from two Pahlavi texts (Denkart, 522. 21 and Pahlavi Rivayat, Dhabhar 57. 10), they go first of all to the fire Varhrān, and only after that to other places. The fire Varhrān, preserved in the temples of the first magnitude and importance, is treated like a king; a crown is suspended above it. Many Pahlavi texts call him « the king of fires ». The ceremony of his installation is called enthronement; perhaps this gives us the key for the interpretation of a feature which is found very frequently on the obverse of the Sassanid coins. These coins almost all have an image of a fire altar. Now, on many of them, the altar appears with lions' paws, the presence of which has never been explained. In view of their resemblance to the feet of the throne or seat of the Achaemenid sovereigns, as we see it portrayed on many reliefs, these lions' paws seem to me clearly intended to give the altar the appearance of a throne and, consequently, to endow fire with the dignity of a king.

There is a second classification: in a certain sense, it completes the first, because it concerns three fires, called *Farnbāg*, *Gušnasp* and *Burzēn-Mihr*, patrons respectively of the three social classes, — priests, warriors, farmers. So that, by adding the fire Varhrān to them, we have the entire society.

The two classifications considered so far concern only the ritual fires (Varhrān, Ādarān, *Farnbāg*, *Gušnasp* and *Burzēn-Mihr*). There is also a third classification, which seems more general, in which a physical theory is reflected, and which consequently allows us to set them in relation to the early philosophers of Ionia, of whom Heraclitus was one.

This classification (found in the Avesta, Y. 17. 11, and in the *Bundahišn*, chapter 18) distinguishes five fires:

1. *Berezisavah*, which shines before the Lord;
2. *Vohufryāna*, which is found in the body of men and of animals;
3. *Urvāzišta*, which is found in plants;

4. *Vaziṣṭa*, which fights against Spenjagrya among the clouds;
5. *Speniṣṭa*, which is used for work.

This classification presupposes a physical doctrine on the universal presence of fire. But for the moment we must pass over the first and the last: we may observe that the other three form a system; for (reading from the bottom up) the fire of lightning (that which fights with Spenjagrya, demon of the storm, among the clouds) brings on the rain which nourishes plants, from which we can get this fire by rubbing together two pieces of wood, and the plants nourish the animals and men in whom fire becomes vital heat.

It would seem that a confusion arose be-

<i>Farnbāg...</i>	Priests...	<i>Āhavanīya...</i>
<i>Guśnasp...</i>	Warriors...	<i>Anvāhārya (dakṣina)...</i>
<i>Burzēn-Mihr...</i>	Farmers...	<i>Gārhapatya...</i>

fire of the oblation to the gods
fire which wards off demons
domestic fire.

The comparison has been made by Dumézil, *Hommages Herrman*, 1960, 321, and illustrates yet again the tripartite ideology of the Indo-Europeans which this scholar has so often pointed out.

The other Indian classification, that distinguishing and defining five fires, is the one which concerns us most here: we readily observe in it a doctrine of vital and cosmic fire similar to that of Iran; these are the names and characteristics of these fires:

asau lokah, the heavenly world, from which Soma is born,

parjanyah, the storm, the tempest, from which rain is born,

prthivī, the earth, from which nourishment,

puruṣah, man, from whom sperm,

yoṣā, woman, from whom the embryo.

It is clear that at the base of such a classification lies a primitive theory of the fiery nature of the vital fluid or sap which runs through the entire scale of beings. And here is undoubtedly still another reflection, which is very ancient, of the same theory: Apām Napāt, a divinity certainly Indo-Iranian in date, and whose name literally means « grandson of the waters » is called in the Avesta (Yt 19. 52) « the god who created men (males), who fashioned men ». Why specifically

tween the first and the fifth fire, since spenī (the name of the fifth fire) means, despite the definition given it, « the most sacred which, rather, corresponds to the definition of the first fire.

In any case, the doctrine of vital and cosmic fire is very ancient, although it has been modified in the course of time. So it is, in fact, not by chance that India, especially in the Chāndogya-Upaniṣad, is acquainted, just like Iran, with a classification of fires into three types, and one into five types, and that the three fires of the former classification are, in Iran, ritual or sacrificial fires, and — what is even more important — that these correspond identically to the three Iranian fires and social classes:

males, if not as the repositories of the fluid which transmits life and which originates lightning?

The Iranian fire rituals permit us, in the same way, to make two other interesting deductions. The fire Varhrān is made up of a number of different fires, brought together and ritually purified. Now, one of these fires comes from lightning.

On the other hand, it is forbidden to let the rays of the sun fall on the sacred fire: for the fire of the altar itself symbolises the sun, or rather, it is in a certain way the sun, before which the other sun must disappear.

III. Any discussion of the fire doctrine of Iran would be seriously incomplete without the mention of the *X^varenah*, one of the most renowned ideas of Iranian civilization and which seems to lie at the origin of the aureoles of the saints of Buddhism, Christianity, and Islam. There is not enough time or space here²⁾ to explain the reasons which make it necessary to return, contrary to Bailey's thesis, to the etymology of the word *x^varenah* put forward about a hundred years ago, and which relate it to *x^var*, « sun », and hence to Sanskrit *sva* and its derivative *svārṇa*, a term which seems to have designated the heavenly source of soma, the sacred, invigorating liquor. So the

Xvarenah must be an emanation of the sun, heavenly fire, a luminous life-force which communicated to men.

Now, this fluid is transmitted primarily to head because, as *Onians*³) has ably demonstrated, for the ancient Greeks, Latins, this was the seat of vital power or strength. The figures (accompanied by the word *ppo* or *ΦΑΡΟ*) with a diadem and an aureole, which we find on certain *Kušana* coins, undoubtedly represent the same concept. We must nevertheless admit, in agreement with Ley, the possibility of the transportation and transposition of attributes in a religion as variously composite as that of the *Kušanas*.

But another type of portrayal of the *x^varr* is more sheltered from outside influences. It is the one appearing on the *Sassanid* coins, which in general we find the expression of *Zādāean* orthodoxy. These are, specifically, certain coins of *Ohrmazd II*, of *Sapor II*, of *Varhrān V*, and of *Valaš*: on the fire altar a human head is shown, in the case of the first two in the flames of the altar; in the case of the other two, with no other flames but those radiating from the head itself.^{3b)} This figure is sometimes interpreted as being that of *Ohrmazd*, and we are referred in this respect to the *Achaemenid* reliefs. But on the latter *Ohrmazda* is not *in* the fire: he hovers *above* the fire (when there is any fire shown), or rather, he dominates the entire scene, above the fire and the king. In the *Sassanid* portrayals, the head is on the altar, in the fire (or instead of it). So we can see in these, in agreement with *J. M. Unvala* (*Kharegat Memorial Volume*, p. 52) « Fire » itself, the *x^varr* of the *Kušana* coins. One can even specify which fire: since the head is, in both cases, crowned, since these are royal coins, and since, as we have seen, the altar is sometimes given the appearance of a throne by the addition of lions' paws to it, we must come to the conclusion that this is the fire *Varhrān*, fire of kings and king of fires. But if that is the case, another possibility arises. According to the evidence of *Zātspram* the *x^varr* has its seat in the fire *Varhrān*. So perhaps it was the *x^varr* that was meant to be portrayed. Must we therefore, choose between these two interpretations: *Ātar* or *X^varr*? Perhaps the two are not mutually exclusive: perhaps the intention was to portray, even more than the residence of one within the

other, the fundamental oneness or identity of the heavenly Fire, son of *Ahura Mazda*, and of the *X^varenah*, the splendour that emanates from the sun to give men life and happiness.

The parallelism between fire and the *X^varenah* is further borne out by the fact that as the *X^varenah* — according to the *Avesta* — protects the king and the three social classes, so there is a fire specifically for the king (the fire *Vahrān*) and one for each of the social classes.

In short, the doctrine of the *X^varenah* appears to us to be a special development — particular to Iran — of the Indo-Iranian doctrine of fire.

And now it is time to conclude on this third point. In the Indo-Iranian religion, and afterwards in the most ancient religion of Iran, it seems that there existed a rudimentary cosmology of fire. Heraclitus may have heard of it. Certainly his acquaintance with the Milesians and Hippasus would have been sufficient for him to have some information on such a system of physics. But it is not unlikely that it was due to the suggestiveness of the doctrines of the magi that he chose, among the various kinds of physics which were widespread from Thales on, one which assigned the basic function to fire.

This probability would be increased, by convergence, if we could demonstrate that both in Iran and with Heraclitus fire was associated with an abstract principle, universal truth or justice. But I have discussed this elsewhere.⁴⁾

IV. Perhaps an influence in the opposite direction is illustrated in our fourth and final point.

The image of the world appears to us, according to the pre-Socratic philosophers, as a fiery sphere suspended in the subtle and divine ether, which more or less penetrates it⁵⁾. In Iran we again find something similar in the cosmogony, but this does not occur before the *Pahlavi* books, dating from the 9th century.

According to chapter I of the *Bundahišn*, 26, *Ohrmazd*, in order to create the world, made « a form of fire, luminous, white, round, and visible from afar ». What was this form? We are not told.

But we read a little further on, in paragraph 29 of the same chapter, that *Ohrmazd* extracted from infinite light a form termed *asar* or

asarak or *asrōk*, depending on the manuscript, in which all creatures were contained, which was outside of time and from which emerged the prayer ahunvar. Here there is a point which remains obscure: what is the meaning of this adjective *asar*, or *asarak*, or *asrōk*, and how is it to be read?

The most reliable manuscript, the Parisinus, gives *asrōk* and this term is often interpreted as an adjective derived from the noun of learned or scholarly origin *asrōn* (from the Avestan *aθravan*) « fire-priest ». But the regular formation, in parallel with the abstract *asrōnīh* which is observed in *Dēnkart*, 204, 4, where it goes with the word *brahm*, « priestly garment », should be *asrōnak* or *asrōnīk*. This seems to have led Zaehner, *Zurvan*, p. 303, to reject the reading *asrōk* and to adopt *asar* (of which *asarak* seems to be but a negligible variant) from whence his translation: « Infinite Form »⁶.

Nevertheless, we fail to grasp the meaning of this « infinite form » issued from infinite light. And, on the other hand, *asrōk karp* appears again in the *Dātastān ī Dēnīk*, chapter 64. Here, to eliminate this « awful body of a priest », as he says, Zaehner, BSOAS 1959, p. 367, coolly emends *asrōk*, as it reads in the K35 manuscript (*Dātastān*, folio 177 verso, line 2) into *asar* and translates: « infinite form (or without a head) ».

Now, not only does he make this correction in such an entirely arbitrary fashion, but he pays no attention to another appearance of the same word, three lines further on, where we read this time that « in this *asrōn karp* there was, etc. ». Shall we therefore find it necessary to readmit the « form of priest »? I thought so at first⁷), but a closer examination convinced me that I was mistaken.

In fact, the text of the *Dātastān* tells us that « the light of this form was that of fire », and, on the other hand, the word written above as *asrōn* does not actually end with three vertical dashes, but with only two, so that it may be interpreted as *āsrō* (with the sign for the end of a word), that is, Avestan *āθrō*, genitive of *ātar* « Fire »⁸). The graphic representation *asrōk* is equally susceptible to interpretation as *āsrō* with *ōk* noting final *ō*.

This interpretation of ours is corroborated, as Gherardo Gnoli has pointed out to me, by two other Pahlavi passages.

In the first, the *Pahlavi Rivāyat*, p. 128 (Z7

in Zaehner, *Zurvan*, p. 361), there is a mention of the creation, starting from infinite light (*hac 'ān i asar rōshnīh*), of a luminous instrument of fire: *awzār büt cēgōn x^varag i ātā i 'pat rōshnīh 'pāk*; and that, beginning with this instrument, all creation was made. See, therefore, that that instrument is no other than our sphere of fire.

In the second passage, *Dēnkart*, 349, (Z 10 in Zaehner, *Zurvan*, p. 371), we read what this instrument was called in Avestan: *'i-ś apistākīk 'nām asrōk karpak*, which must translate: « whose Avestan name is *ākehrp* »), that is, « form of fire ».

What had been taken for a « body of priest » or « infinite form » is therefore the « form of fire », and this is none other than the « form of fire, luminous, white, round, visible from afar » of which the Bundahish spoke a few paragraphs earlier (§ 26).

Thus we are relieved of « multiplying beings », any more than the Creator himself did!

Now, how do we explain the resemblance between this sphere of fire and the pre-Socratic cosmology?

The Pahlavi cosmogony presents at least one feature visibly taken from the Greek philosophy, namely, creation through successive phases of increasing condensation. Consequently the sphere of fire seems to us to be another borrowing from the Greeks by the Iranians during the Pahlavi period.

* * *

As a general conclusion, summing up our four points but setting them in chronological order, we may formulate four theses:

1. An Indo-European doctrine of the vital force a luminous and radiant force contained in the head — this is proved by the story of Servius Tullius — underwent a special development in Iran with the *x^varenah*, which was this vital fire as emanated from the sun.

2. Among other cosmologies taught by the early Greek philosophers, Hippasus and Herclitus proclaimed a doctrine of cosmic fire. A similar doctrine is found in Iran and in India and was probably already Indo-Iranian. This Indo-Iranian doctrine fire was associated

h the Truth, *Aśa-Rta*: as Fire was with the
gos by Heraclitus.¹⁰⁾

3. Anaximander's spheres: the stars, the
on, the sun. In Iran, the same order cor-
ponded to a hierarchy of living beings:
nts, animals, men, gods, and to the suc-
e levels of the soul's journey towards Para-
e. What we have here are independent and
her late developments.

4. Finally, there is the pre-Socratic doctrine
the world as a sphere floating in the ether,
doctrine which seems to us to be reflected
the Pahlavi cosmogony, in the sphere of
e, born of infinite light, and which con-
ned all beings.

J. Duchesne-Guillemin

¹⁾ Besides, Gaya maretan was of himself solar, as K. Hoffmann has shown in *Münchener Sprachw. Stud.*, 11, 85.

²⁾ But see AION, 1962.

³⁾ *Origins of European Thought*, 2, 1954.

^{3bis} An intaglio in the Bibliothèque Nationale (*Survey of Persian Art*, 255 U) must also be classified together with the first series of such coins.

⁴⁾ See *Filosofia*, Turin, 1962; also above, p. 10.

⁵⁾ See Guthrie, *The Pre-Socratic World-picture*, *Harv. Theol. Rev.*, 1952, p. 87 sq.

⁶⁾ Cf. already Tavadia, *Studia Indo-Iranica (Festgabe Geiger)*, p. 239.

⁷⁾ *Symbolik des Parsismus*, 1961, p. 99 sq.

⁸⁾ This interpretation finds confirmation in the Pahlavi translation, *Vidēvdāt* 3. 2, of Av. *āfravat* 'provided with fire': the Pahlavi term ought to be read *āsrō-ōmand*, cf. Kapadia, *Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay 1953, p. 235, and, for a more detailed discussion, my article in the *Unvala Memorial Volume*, to appear in 1963.

⁹⁾ The final *k* in both words indicates that these are transcriptions from an Avestan original. Záehner saw this (p. 372) perfectly well, but failed to draw from it the proper conclusion for the reconstruction of this Avestan original.

¹⁰⁾ This comparison seems much more plausible, from the historical view-point, than the one envisaged by A. Somigliana, *Monismo indiano e monismo greco nei fram-
menti di Eraclito*, Padova 1961.

LE LOGOS EN IRAN ET EN GRÈCE *

Depuis que la découverte de l'Avesta nous a donné accès aux sources de la religion iranienne, depuis que nous lisons ce que disait Zarathustra, on a pu reprendre avec un intérêt nouveau une idée ancienne, celle des origines orientales, et particulièrement iraniennes, de la philosophie grecque — idée à laquelle l'Antiquité avait donné une forme légendaire en disant que Pythagore avait été l'élève de Zarathustra, à Babylone (ville où ils n'ont probablement été ni l'un ni l'autre), ou en écrivant, comme Clément d'Alexandrie, qu'Héraclite avait puisé dans la « philosophie barbare » — par quoi il entendait avant tout, vu la proximité d'Ephèse avec l'empire perse, les doctrines iraniennes.

La question, sérieusement étudiée par les modernes, a plusieurs fois reçu une réponse négative de la part des grands historiens de la philosophie grecque; elle semble pourtant renaître périodiquement, comme le Phénix de ses cendres — comme si, au bout d'un certain temps, la tentation devenait irrésistible de confronter les deux traditions et de leur découvrir un lien de dépendance.

Il y a un peu plus de cent ans, un Allemand, Gladisch, réunissait dans un livre, et dans son titre, *Heraklit und Zoroaster*, les deux figures fascinantes du prophète iranien et du plus complexe, du plus génial et du plus obscur des philosophes présocratiques (1). Son exemple fut suivi trente ans plus tard par Alessandro Chiappelli, dans les « Atti dell'Accademia di Napoli », 1887, et encore, un demi-siècle après, par Luigia Achillea Stella, qui écrivit en 1927 dans les « Atti dell'Accademia dei Lincei », un article intitulé « Eraclito, Efeso e l'Oriente ».

Depuis le début de notre siècle, l'histoire et l'archéologie avaient su replacer Ephèse dans son véritable milieu, à un carrefour d'échanges de produits et d'idées; et Luigia Achillea Stella avait pu profiter d'études comme celle de Max Wundt, « Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens » (« Arch. f. Gesch. der Philosophie », 1907) ou comme le livre de Charles Picard sur *Ephèse et Claros*, 1922. La savante Italienne a su procéder avec largeur de vue et sens critique. Elle eut le courage de révoquer en doute la thèse de son propre maître Adolfo Levi, qui dans son article sur « Il concetto del Tempo nei suoi rapporti con

* Conférence donnée en italien à la Bibliothèque Philosophique de Turin le 12 mars 1962.

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

la filosofia greca fino a Platone » (« *Riv. di filos. neoscolastica* », 1919) avait tenté de placer les doctrines iraniennes sur le Temps à l'origine de la spéculation d'Héraclite. Mais Luigia Achillea Stella, de son côté, s'est laissée aller, semble-t-il, à exagérer la part de l'Iran quand elle a signalé comme iraniens certains traits du philosophe d'Ephèse: le dédain des images anthropomorphes et du culte sanglant, le mépris des cadavres, objets dignes d'être jetés à la voirie. Qu'y a-t-il, en effet, de commun entre le rite mage d'exposition des morts et l'hostilité d'Héraclite envers tout rite funéraire? Héraclite est adversaire de certaines pratiques religieuses; il rencontre sur deux points l'attitude iranienne: l'absence d'images divines et la proscription du sacrifice sanglant. Mais ce dernier trait n'est pas particulier à l'Iran (ni commun à tout l'Iran).

De nos jours, la question a été reprise sur un ton très personnel par Clémence Ramnoux. Cette philosophe, auteur d'un gros ouvrage dont le titre déjà annonce l'originalité, *Héraclite, ou l'Homme entre les choses et les mots*, 1959, avoue, dans ce livre, avoir supprimé un chapitre d'abord prévu, celui des rapports entre Héraclite et l'Iran, parce que trop difficile à faire. Mais elle a pu ensuite, avec moins de scrupules, publier la substance de ce chapitre sous la forme d'un article de revue. Cet article, paru en 1959 dans la « *Revue de la Méditerranée* », publiée à Alger, a pour titre: « *Un épisode de la rencontre est-ouest, Zoroastre et Héraclite* ». Article intelligent et nuancé, comme le livre, et dont nous reprendrons ou discuterons certaines thèses.

Il faut bien avouer, en commençant, que comparer Héraclite et Zoroastre demanderait peut-être que l'on sache un peu mieux qui ils étaient, l'un et l'autre, et que vouloir expliquer l'un par l'autre est peut-être prétendre expliquer *obscurum per obscurius*.

Il serait manifestement présomptueux d'annoncer ici des portraits authentiques et certains de l'obscur Milésien et du prophète de l'Iran, et une démonstration de l'influence exercée par celui-ci sur celui-là. Mais il m'a semblé, en considérant ce qui a été accompli en ces dernières années dans l'investigation de la pensée d'Héraclite et dans celle de la religion iranienne, qu'il pouvait y avoir intérêt à confronter ces deux ordres de recherche, entre lesquels je crois percevoir un certain parallélisme.

Il m'est particulièrement agréable de traiter ce sujet en Italie, d'abord pour la reconnaissance que je dois à un Quintino Cataudella, dont le livre, *I Frammenti dei Presocratici*, traduction complète, parue en 1958, des *Fragmente* de Diels-Kranz, a rendu l'étude de ces premiers philosophes beaucoup plus aisée qu'elle n'était, et aussi à cause des clartés décisives que j'ai trouvées dans les travaux d'un Mazzantini, d'un Maddalena, d'un Mondolfo, d'un Pagliaro...

La grande question préalable, il me semble, quand on veut

LE LOGOS

parler d'Héraclite, est de savoir s'il faut se fier plutôt aux fragments conservés de son oeuvre, ou aux témoignages et paraphrases que nous ont laissés de lui les Anciens. A première vue, on pourrait croire qu'il faille absolument donner la préférence aux fragments, tandis que les témoignages seraient suspects de refléter les vues personnelles de leurs auteurs, au détriment de la vérité. Mais la question n'est pas si simple; car les fragments nous sont conservés, eux aussi, par des auteurs qui avaient souvent leurs idées, leur système, et il n'est pas toujours aisé de faire le partage, dans ce qu'ils citent, entre citation littérale, authentique, et paraphrase plus ou moins interprétative. Il est nécessaire, pour apprécier la validité des fragments, de savoir quelles furent, dans la suite, les opinions qui prévalurent sur les diverses questions auxquelles avait touché Héraclite. Ceci apparaît clairement, je crois, en ce qui concerne le Logos. Il sera bon de nous demander ce que les Stoïciens, puis les chrétiens, ont entendu par Logos, si nous voulons éviter d'attribuer indûment à Héraclite des conceptions qui n'apparurent qu'après lui.

Cependant, s'il peut y avoir du désaccord sur l'étendue et le contenu total de la doctrine du Logos chez Héraclite, je crois que, sur le point de départ de cette doctrine, il n'y a pas de désaccord possible. Il y a plus d'un quart de siècle (E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, 1925), mettait en relief le fait, jusque là méconnu, que le Logos est un acte de parole, un discours. Puis, sur la base de cette étude, mais aussi de réserves formulées à son égard par Calogero, Pagliaro a pu préciser, dans un article sur « Eracrito e il Logos » (*Saggi di Critica semantica*, p. 131), que le logos, tel qu'il se présente dans le Premier Fragment, comporte deux aspects, l'un verbal, les *ἐπει*, l'autre réel, les *ἐργα*: entre ces deux aspects, il n'y a pas opposition, comme le soutenait Hoffmann, mais, au contraire, c'est précisément leur union, leur correspondance réciproque qui constitue le logos. Autrement dit, le logos, le discours vrai, n'existe pas seulement dans le langage, mais dans les choses: il est l'accord de la phrase et de ce qu'elle représente. Cette vérité, qui est dans la phrase, peut-elle être déjà dans le mot? Oui, à condition que celui-ci, comme la réalité, réunisse des contraires: ainsi *βιος* signifie vie ou le contraire de la vie: l'arc qui donne la mort.

Mais si le mot est univoque, ainsi *ἄνοδος*, il faut lui associer son contraire, *κάθοδος*, pour exprimer la réalité (2).

Le logos est donc la formule selon laquelle toutes choses se passent: *γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*. C'est la norme de chaque chose, et par exemple, l'âme, la *ψυχὴ* a un logos.

Jusque là, l'accord est possible, et même inévitable. Il reste à savoir si Héraclite a été plus loin. A-t-il compris, a-t-il enseigné que le Logos soit la substance unique, le principe suprême, actif, directeur de l'univers?

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

C'est ainsi que les stoïciens ont conçu le Logos. Pour eux, le Logos était identique au Feu qui régit le monde. Venant après Platon et Aristote, ils prétendaient abolir la distinction entre esprit et matière qu'avait enseignée Platon. Ils étaient pourtant dans la ligne du Timée, concevant l'univers comme un vivant, mais ils devaient beaucoup aussi, en cela, à la médecine (et peut-être par là, à l'orient — mais ceci est une autre question). L'univers était donc un vivant, dont l'âme, souffle igné répandu à travers toutes choses, tenait ensemble les parties; et cette âme était le Logos. Pour cette conception, les stoïciens, puisqu'ils abolissaient en partie Platon, se réclamaient d'Héraclite, dont ils se sont fait peut-être une image déformée, ce que nous tâcherons de voir.

Il en fut de même, après eux, des chrétiens. Dans le Logos chrétien, survit jusqu'à nos jours le logos stoïcien, fondu avec la conception sémitique de la parole de Dieu. Voici en peu de mots comment les choses se sont passées.

Le parole créatrice de Dieu, le 'Fiat lux' de la Genèse, était déjà représentée en Egypte, à Sumer, en Babylonie, comme un être distinct. L'Egypte la figurait concrètement, sortant de la bouche du dieu dont elle exprimait la volonté, dont elle faisait connaître les ordres. Le Second Isaïe — un peu comme les Egyptiens — vit concrètement cette parole (55. 11): « Ainsi en est-il de ma parole (hébr. *dəbhār*), qui sort de ma bouche: elle ne retourne point à moi sans effet, sans avoir exécuté ma volonté et accompli mes desseins ». De même, le Psaume 147. 15: « Il envoie ses ordres sur la terre: sa Parole court avec vitesse » (3).

Pour traduire cette Parole, les LXX employèrent le mot *logos* (4). Celui-ci apparut ensuite dans le Livre (grec) de la Sagesse (18. 14-16), où la Parole de Dieu est personnifiée en un guerrier. Cette concrétisation fut sans doute aidée par celle de la Sagesse elle-même (Hokhma-Sophia), qu'avait favorisé, déjà, le stoïcisme diffus dans le monde hellénistique (5).

Cette image du logos guerrier allait être reprise et développée dans l'Apocalypse de St-Jean (19. 13 sq.). Mais le texte le plus important — qui rejette dans l'ombre les apocalypses tant chrétiennes que juives (Jubilés 12. 5, IV Esra 9. 5. Baruch syriaque 14. 17) — est sans conteste le prologue du IV^e Evangile, par lequel la notion de Logos se plaça au centre de la théologie chrétienne. Dans ce morceau célèbre, l'Évangéliste d'Ephèse, tout en continuant la tradition des livres bibliques, y compris ce qu'ils avaient emprunté au stoïcisme, se rattachait visiblement au Philosophe d'Ephèse — ce que je n'ai pas le temps de montrer en détail. (Mais voir, après Norden, Kranz, « *Rhein. Mus.* », 1949, 88 sq.).

Il n'est pas étonnant, après cela, que Clément d'Alexandrie ait vu dans Héraclite un précurseur de la révélation chrétienne. Et il

ne serait pas plus étonnant qu'il ait attribué à cet ancêtre quelque idée stoïcienne ou juive dont le philosophe ionien était innocent.

Examinons sur quels textes se fondent ceux qui prétendent qu'Héraclite concevait le Logos comme une substance et comme un principe actif, directeur.

Sur le logos-substance, on a le témoignage de Sextus Empiricus qui dit que

« Secondo Eraclito dunque, diventiamo intelligenti aspirando, con la respirazione, questo logos divino, e durante il sonno siamo dimentichi, ma al risveglio ritorniamo in possesso del senno, giacché nel sonno, essendo chiusi i pori sensori, la mente che è in noi resta separata dall'unione con ciò che ci circonda, solo conservandosi per via della respirazione un punto di attacco come una specie di radice, e, una volta separata, perde la facoltà mnemonica che aveva prima ».

A l'appui de ce témoignage, on peut citer un fragment, à condition d'y prendre τὸ σοφὸν pour synonyme de logos — ce qui n'est nullement certain. *Fragn. 108 (Stobée):*

« Di tutti quelli dei quali ho udito i discorsi, nessuno giunge al punto di capire che la sapienza σοφὸν è cosa separata da tutte le altre (κεχωρισμένον) ».

Maintenant, cette substance séparée est-elle un principe actif, dirigeant et gouvernant toutes choses? Nous avons à ce sujet un fragment (72) qui commence comme suit: ...διμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ δλα διοικοῦντι. Mais ces derniers mots sont suspects de n'être qu'une glose introduite par l'auteur de la citation, Marc-Aurèle, qui, en plus de son stoïcisme bien connu, avait encore une raison particulière de déclarer le logos maître du monde: c'est qu'il pouvait voir en lui une sorte de modèle de lui-même, empereur romain, donc maître du monde.

La même doctrine se reflète du côté chrétien, dans le commentaire que donne Clément d'Alexandrie d'un autre fragment (31): che il fuoco ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ, κτλ.

Enfin, ces deux témoignages paraissent corroborés par d'autres fragments, mais à condition, encore une fois, de voir des synonymes du logos dans τὸ σοφὸν, dans γνώμη (41) (τὸ σοφὸν... ἐπίστασθαι γνώμην ὅτεν ἐκυβέρνησε πάντα), et dans κεραυνὸς (64: « tutte le cose timoneggia il Fulmine », οἰλαζίζει κεραυνός).

En somme, il semble difficile d'admettre qu'Héraclite n'a pas senti la synonymie de tous ces termes, et donc n'a pas conçu le logos comme une substance séparée, principe actif et gouverneur du monde. Ainsi, les chrétiens — aujourd'hui encore — pourraient à bon droit retrouver dans le penseur d'Ephèse un prophète de leur Dieu. (Telle est par exemple, l'attitude d'un Mazzantini, *Eraclito*, 1945).

Mais il y a à cela une difficulté: si Héraclite a déjà eu cette conception, s'il a déjà mis le Logos là où Platon devait mettre le Bien, Aristote le Moteur Immobile, et les chrétiens Dieu, comment

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

se fait-il que Platon n'en ait rien dit, ni Aristote, alors qu'ils connaissaient très bien l'œuvre d'Héraclite (et pas seulement les fragments qui nous en restent) et que Platon a fait mention d'une tentative analogue, celle d'Anaxagore, qui mettait à la tête de toutes choses le *Noûs*?

Mais non, ils ne rapportent pas la même chose d'Héraclite et du Logos. Et pourtant le terme logos est de ceux qu'ils emploient, soit à propos d'Héraclite soit autrement, mais jamais au sens d'un principe actif et directeur du monde. Pour eux, le logos d'Héraclite, c'est sa doctrine, et cette doctrine s'épuise en trois points: l'écoulement général des choses, l'équivalence de l'un et du tout, l'harmonie des contraires. (Ceci a été démontré par Surig dans sa thèse de Nimègue, *De Betekenis van Logos bij Herakleitos*, 1951).

Ce n'est pas, répétons-le, par manque d'intérêt pour la notion de logos: bien au contraire, cette notion a été adoptée par Platon et par Aristote, et s'ils l'ont développée, ce fut dans des sens tout différents de celui que les stoïciens allaient lui donner et prêter à Héraclite.

Bien plus, Platon (ou Socrate) a même beaucoup travaillé à défendre des positions d'Héraclite, concernant le logos, contre les déformations que leur avaient fait subir des philosophes qui se réclamaient de lui: les sophistes et les Héraclitéens. Contre les sophistes, il soutint que le logos n'est pas seulement un moyen de combat, mais qu'il y a un logos dans les choses; contre les Héraclitéens, qui voyaient (ou cherchaient) la vérité dans les mots, il soutint qu'elle n'est que dans le logos, c'est-à-dire dans la phrase. Mais enfin (dans ses Lettres) il alla au delà du Logos, en posant, comme degré suprême auquel puisse accéder la connaissance, au dessus des paroles, les idées.

Quant à Aristote — lui qui a connu le texte d'Héraclite au point de pouvoir y discuter de la place d'une virgule (avant ou après $\delta\epsilon\lambda$, dans le Premier Fragment) — il a soutenu, lui aussi, dans la ligne de ses prédécesseurs Héraclite et Platon, qu'il n'y a de vérité que dans le jugement. Et il est allé au delà du logos-jugement en découvrant le mécanisme purement formel du syllogisme.

Il est donc évident que, pour Platon, le logos est du domaine de l'épistémologie, et pour Aristote, du domaine de la logique. Ni l'un ni l'autre n'en a fait un être métaphysique, ontologique. Alors, ou bien ils ont trahi Héraclite, ou bien ils n'ont pas vu que cette valeur du logos existait déjà dans la pensée de l'obscur éphésien (à l'état d'*implesso etico-metafisico*, comme dit Mazzantini).

Quittons maintenant Héraclite pour Zoroastre. Dans le groupe des Entités qui, selon le prophète iranien, entourent le dieu suprême, Ahura Mazdā, l'une des plus importantes, sinon la plus importante,

LE LOGOS

est Aśa, qu'on traduit habituellement par Justice ou Vérité. Elle est étymologiquement identique à l'*arta* du vieux-perse et, dans l'Inde védique, à l'*rta*. Comme c'est en sanskrit que les textes sont les plus nombreux et les plus explicites, c'est aussi par l'Inde qu'il faut commencer l'étude de cette notion certainement déjà indo-iranienne.

Mais l'interprétation du *rta* védique fait, entre savants, l'objet d'une contestation qui dure depuis un demi-siècle.

On s'était habitué, depuis le Dictionnaire de St-Pétersbourg, dont la doctrine fut notamment reprise par Bergaigne et par Oldenberg, à voir dans le *rta* non seulement la vérité (*rta* *vad* signifie « dire vrai »), mais l'ordre des choses, à la fois dans la nature, dans la liturgie et dans la conduite morale. On en inférait que les Indo-Iraniens avaient conçu une sorte de grande loi cosmique, régissant à la fois le cours des astres et l'action des hommes. Contre cette interprétation, Lüders s'éleva en 1910 (Sitz. Berlin 1910, p. 931): il fallait dans tous les cas, selon lui, traduire *rta* par « vérité ». Mais le détail de sa démonstration ne fut publié qu'après sa mort, dans le deuxième volume, paru en 1959, de son ouvrage intitulé *Varuna*.

Cette nouvelle thèse, qui eut des partisans, fut repoussée au profit de l'ancienne par Oldenberg en 1915 et par B. Geiger en 1916 et 1934 (Oldenberg, *NGG* 1915, p. 167 sq.; Geiger, *Die Ameśa Spentas*, 1916; *Rta und Verwandtes*, *WZKM* 1934, p. 107 sq.). Ces auteurs ont notamment attiré l'attention sur l'impossibilité de comprendre *anṛta*, dans certains passages, comme « non-vérité ». Le plus clair de ces passages est RV VII. 86, 6, où un pécheur, s'adressant à Varuna, demande pardon de ses fautes inconscientes:

« Ce ne fut pas par intention, ce fut aveuglement, la boisson, la colère, les dés; et même le sommeil n'écarte pas l'*anṛta*. »

Le sens obvie de ce dernier mot est incontestablement « faute, péché, manquement à une loi ».

Loi ou Vérité? Devant cet apparent dilemme, une troisième solution était proposée par Renou, qui écrivait dans ses *Etudes védiques*, 1955:

« Le poète pense en fait dans maints passages à cette forme éminente du sacré qu'est la prière, le Verbe, son propre Verbe — inscrit dans la 'loi' ou dans la 'vérité' ».

Je ne sais si « le sacré », terme de la science moderne des Religions, est une traduction suffisamment claire du *rta*, et suffisamment fidèle, mais il est intéressant de noter qu'en parlant de « prière », Renou se place sur le terrain où allait se développer la démonstration de Lüders, telle qu'elle parut quatre ans plus tard. Cette démonstration, qui occupe plusieurs centaines de pages, sans que sa structure logique soit suffisamment apparente, peut être analysée comme suit.

Lüders part de la constatation qu'en sanskrit classique, *rta* signifie toujours et clairement « vérité ». De là, il montre, et c'est son premier point, que ce sens existait déjà en védique, bien plus abondamment attesté qu'on ne l'avait cru. Ce sens se déduit, d'une part, du fait que *rta* est opposé, comme à son contraire, à tel ou tel terme qui signifie « erreur » ou « mensonge »: *anṛta*, *druh*, *vṛjina*, *yātu*; d'autre part, le sens de « vérité » se déduit du fait que *rta* est employé avec des verbes signifiant « dire, parler, etc. ». Jusqu'ici, Lüders ne fait qu'étayer des thèses connues, sur des relevés complets. Mais voici qui est plus neuf.

Dans un grand nombre de passages, *rta* est synonyme de *brahman*, c'est-à-dire d'hymne, de « Kultlied ». Ce sens est, grâce à une discussion serrée des traductions jusque là en cours, richement attesté. Et l'on peut en déduire, ainsi que des passages où *rta* veut dire « vérité », le sens, à la fois général et précis, de *rta* comme « tout énoncé vrai sur le dieu, ses pouvoirs et ses exploits » (« jede wahre Aussage über den Gott, seine Kräfte und Taten »). En corollaire à ce sens, deux expressions figurées sont notables. L'une signifie « chemin du *rta* »: c'est le chemin que parcourt la prière vers les dieux et que ceux-ci, en sens inverse, parcourent vers l'orant. L'autre expression, « flot du *rta* » est une manière de désigner concrètement la prière, ou la liqueur sacrée offerte en même temps qu'elle aux dieux.

Voilà pour le premier point. Et voici le second, que Lüders aborde beaucoup plus loin dans le volume, mais qu'il nous faut logiquement placer ici. A côté du premier sens — énoncé vrai à l'éloge du dieu —, il en est un second, tout aussi richement attesté: « puissance cosmique ». Selon Lüders, ce second sens dérive du premier; mais il faudra voir comment, car le lien n'est pas évident et en tout cas, il n'y a pas, entre les deux sens, une succession chronologique qui garantiraient des textes de date différente — et c'est ce que Lüders ne dit pas clairement.

Quoi qu'il en soit, le second sens est aussi bien documenté que le premier. Une foule de passages montrent *rta* comme la cause fondamentale de toutes choses (« Urgrund aller Dinge »), comme le principe central qui a créé le monde et qui le maintient en ordre (« das zentrale Prinzip, das die Welt in ihrer Ordnung erhält »). Le *rta* est notamment l'instrument des Adityas, les dieux souverains qui s'en servent pour régler le cours du soleil, etc.

Pourquoi, dans ces conditions, Lüders refuse-t-il la traduction traditionnelle de *rta* par « Weltordnung »? C'est, dit-il, parce que c'est là un sens secondaire, à partir du sens primaire de « Vérité ». Or, ceci est à démontrer; mais, même en admettant que ce le soit, ce n'est pas une raison suffisante, il me semble, pour refuser toute traduction qui, s'éloignant du sens premier, ferait justice à un sens

LE LOGOS

dérivé. Mais peu importe, il n'y a là, en somme, qu'une querelle de mots, j'allais presque dire: une querelle d'Allemand.

Ce qui est plus important, c'est de constater — ce que Lüders n'a pas fait, mais qui nous sera utile — que cette puissance cosmique qu'est le *rta* est rarement sujet d'une phrase: presque toujours, il est à un autre cas que le nominatif, et le plus souvent c'est l'instrumental. Le monde a été créé « au moyen du *rta* », il est réglé (par les Adityas etc.) « au moyen du *rta* » (*rténa*).

Retenant maintenant l'exposé de Lüders, nous faisons, avec lui cette fois, une autre constatation intéressante. Le *rta*, puissance cosmique, est localisé et matérialisé. Souvent, sous le nom de « grand *rta* », il est placé dans le ciel suprême, avec Agni (le feu) dans les Eaux célestes d'où chaque matin surgissent le soleil et l'aurore, et où réside aussi le soma, la liqueur sacrée. Ce ciel suprême est aussi le monde du *súkrta*, c'est-à-dire le Paradis où les hommes goûtent la récompense de leurs bonnes actions (*súkrta*).

Le védique présente le dérivé *ṛtāvan*, épithète de dieux, des pères défunts et de la mort: comme l'a montré Kuiper, le *rta* est lié au domaine de la mort, car « il est régulièrement caché là où l'on dételle les chevaux du soleil » (RV V 62, 1).

C'est 'du ciel suprême que vient l'inspiration du poète sacré, et c'est pourquoi, comme l'a montré Paul Thieme, un disciple de Lüders, (ZDMG 102, p. 112) on lit, RV VII 36: *prá bráhmaītu sádanād rtásya* « que la prière (*brahman*) surgisse du séjour du *rta* ». Dans d'autres passages, c'est le *rta* lui-même qui « inspire » le prêtre et c'est exprimé concrètement, soit par la racine *śvas* « souffler » (*ṛtám āśuṣāṇāḥ* « ceux qui soufflent le *rta* » etc.), soit par la racine *vat* (*ápy avīvatann ṛtám* « ils ont insufflé (à leur père) le don de la parole, le *rta* »), et à ce sujet il faut remarquer, avec Thieme et Renou, que « l'idée est toujours celle d'insuffler une force spirituelle dans l'âme du poète et que « ce ne peut être un hasard si un vieux nom du poète inspiré, lat. *vates*, recouvre exactement cette racine *ṛgvédique* ».

Enfin, sous sa forme localisée et matérielle, le *rta* est aussi, parfois, visible: c'est une lumière.

Et ceci termine l'exposé du second point de la démonstration de Lüders.

Il lui faut maintenant montrer comment s'est fait le passage du premier sens — vérité — au second — puissance cosmique. Selon lui, ce passage s'explique par la croyance à la force magique de l'énoncé vrai.

Cette croyance est à la base de l'opération bien connue appelée *satyakriyā* et souvent décrite dans la littérature bouddhique, brahma-nique, etc. Elle consiste en ce que, pour obtenir une faveur d'un dieu, on énonce une vérité. Cette vérité peut être un exploit du dieu,

dont le rappel incitera ce dieu à accorder à nouveau ses faveurs; mais ce peut être aussi une vérité générale, sans rapport particulier avec le dieu ni le fidèle: en l'énonçant, le fidèle se place dans l'ordre de la vérité et par là, il constraint le dieu.

Lüders montre que cette pratique, bien que le terme qui la désigne n'apparaisse, pour la première fois, qu'en pali bouddhique, est déjà védique, et même plus ancienne. Elle nous fait comprendre le rôle mythique que joue le *rta* dans maint passage du *Veda*: par le *rta* (ou le *brahman*, ou *vāc* « la voix », etc.) a été ouvert le *Vala*, la grotte d'où ont été délivrées les eaux et la lumière; c'est par le *rta*, en prononçant le *rta*, qu'a été vaincue l'éclipse de soleil; et le *rta* est l'instrument des *Rbhus* dans leurs mille exploits miraculeux.

Et ce qui prouve que la *satyakriyā* est plus ancienne que le *Veda*, c'est qu'on en retrouve l'analogue dans l'*Avesta*.

En conséquence, le passage du sens de « prière vraie » à celui de « puissance cosmique » peut être, lui aussi, de date indo-iranienne et pourra donc rendre compte du sens cosmique d'*Aśa* comme il explique celui d'*rta*. Mais avant de passer à l'Iran, il faut noter, avec Lüders et à l'appui de sa théorie, un remarquable parallèle, dans la pensée indienne, au processus sémantique qu'il suppose. Après l'époque du *RgVeda*, dans l'*AtharvaVeda* et dans les *brāhmaṇas*, le *rta* est tombé en désuétude comme principe cosmique. Mais il a été remplacé, successivement, par deux autres, le *tapas* « ascétisme » et le *brahman* « prière ». Ce dernier surtout nous intéresse, car s'il est vrai que *brahman* était synonyme d'*rta*, on voit que, dans un cas comme dans l'autre, un même processus sémantique s'est manifesté: parce que la prière avait sur les dieux une force contraignante, elle a été élevée au rang de principe cosmique, et l'élevation du *brahman* ne fait que répéter, à l'époque des *brāhmaṇas* et en quelque sorte sous nos yeux, l'évolution de sens qu'avait subie *rta* à l'époque indo-iranienne (6).

Si maintenant nous nous tournons vers l'Iran, nous y voyons les effets de cette évolution sémantique. Qu'*Arta* y ait été déjà conçu comme une « Puissance », cela ressort de l'usage qui en est fait dans des noms propres comme *Artaxšādرا* (nom d'Artaxerxes, littéralement: « qui tient son pouvoir d'*Arta* ») ou *Artafarnah* (« qui tient sa gloire d'*Arta* »). Et ce rôle d'*Arta* est plus ancien que nos plus anciens documents iraniens, car on le trouve également dans maint nom propre de chefs aryens attestés dans les sources cunéiformes et à el-Amarna, entre 1600 et 1250: *Artamanya*, *Artašumara*, etc.

Le vieux-perse a encore *arta* dans deux dérivés, *artāvan* et *artācā*, qui tous deux impliquent une localisation de l'*arta*. En effet (pour parler d'abord d'*artāvan*), ce terme dénote une qualité des défunt (« et puissé-je, mort, être *artāvan* », dit Xerxès) qui correspond par-

LE LOGOS

fairement à véd. *ṛtāvan*, dont on a vu ci-dessus qu'il se réfère au domaine de la mort.

Quant à *artācā*, j'ai proposé ailleurs (7) d'y voir un instrumental adverbial signifiant « dans la direction de l'*arta* », ce qui prouverait une fois de plus que l'*arta* était matérialisée, localisée.

Quant à la forme avestique de l'*arta*, *Aśa*, elle illustre les mêmes sens que le terme védique. Comme *rta* s'opposait à *druh* « mensonge », ainsi *aśa* s'oppose à *druj*; et cette opposition prend, dans le système zoroastrien, une importance véritablement cardinale, car elle commande en quelque sorte tout le dualisme iranien: d'un côté les *aśavan*, les bons, de l'autre les *drəgvant*, les méchants. Et de même que *rta* signifiait (premièrement) « vérité », de même *Aśa*, dans la traduction qu'en donne Plutarque (sans doute d'après Théopompe) est *Ἀλήθεια*. Ensuite, *Aśa* est très rarement, dans les gāthās de Zarathustra, sujet de phrase. On dit plus volontiers qu'une chose se passe *aśāt haca* « selon Aśa », de même qu'en védique on a bien plus souvent l'instrumental que le nominatif de *rta*.

Aśa, dans la cosmologie zoroastrienne, patronne le feu; or, le feu est l'auxiliaire de la vérité (et non seulement, comme dans l'ordalie, de la justice et de la vérité à la fois): écoutons le prophète (31. 19):

« Elles ont été entendues (vos paroles et maximes), dit-il au Seigneur, par celui qui pense à Aśa, par le guérisseur du monde, par l'homme qui sait, ô Seigneur, et qui dispose à loisir de sa langue pour parler correctement, avec l'aide de ton feu brillant, ô Sage » (8).

Et comme *Rta*, enfin, *Aśa* est lumineux. Dans une autre strophe, et en un style qui semble annoncer Bossuet, le prophète s'écrie:

« Celui qui, le premier, créa par la pensée l'intelligence, l'Aśa pénétrant de lumière les espaces libres... ».

Sans entrer dans plus de détails, nous pouvons conclure que l'Iran, comme l'Inde, nous présente un terme qui a dû signifier premièrement « l'énoncé vrai »; que cet énoncé, parce qu'il était vrai, devait correspondre à une réalité objective, donc matérielle; et que, de même que le discours, cette réalité devait embrasser toutes choses; qu'enfin, puisque toute chose se passait selon elle, on a reconnu en elle un grand principe cosmique. C'est de l'Iran et de l'Inde que je vous parle; mais cela ne s'applique-t-il pas à Héraclite, à son Logos vrai et objectif et substantiel et plus ou moins gouverneur du monde?

Il y a évidemment une différence: l'*arta* est la prière, la formule sacrée; le *logos* est sans doute plus profane: c'est la formule philosophique. Mais la différence n'est pas radicale. Le *logos* — et en général Héraclite et tous les premiers philosophes — se dégage du sacré, mais il ne fait encore que s'en dégager, c'est-à-dire qu'il y tient encore par l'origine.

Et, quoi qu'il en soit, un tableau final (*) de ce que nous avons trouvé dans l'Inde et en Iran fera ressortir tous les points communs entre la doctrine d'*Aśa-Artā-Rta* et celle du Logos.

Rangeant les données selon la géographie, nous mettrons l'Inde à droite, puis à sa gauche l'Iran, et enfin l'Ionie. Et d'autre part nous donnerons aux notions la place qu'elles ont dans la cosmologie dont elles font partie.

Tout en haut à droite, le « séjour du *rta* » (*ṛtasya yóni*), où réside aussi, notamment, Agni, le feu, et qui, d'autre part, est le « monde des bonnes actions » *súkṛtasya lokáḥ*, le paradis des justes. Et de là haut l'*rta* descend comme une inspiration, une insufflation.

Plus à gauche, *Aśa*, principe lumineux situé là où d'autres textes placent les « lumières infinies », séjour aussi des *artāvan*, c'est-à-dire des bienheureux, ciel suprême au dessous duquel s'échelonnent le ciel des bonnes actions, celui des bonnes paroles et celui des bonnes pensées — respectivement identifiées, dans cet ordre, au soleil, à la lune et aux étoiles, ordre qu'on retrouve chez Anaximandre — mais ceci est, encore, une autre histoire (8).

Enfin, à gauche, le Logos, qui, selon Sextus Empiricus, dépasse toute chose et qui, de là-haut, inspire l'homme; et aussi selon lequel toute chose se passe (*χατὰ τὸν λόγον τὸν δὲ*), comme dans l'Inde *rtena* et en Iran *aśāt haca*. Principe céleste qui se confond plus ou moins avec le feu et l'éclair, comme dans l'Inde Agni séjourne avec le *rta* au ciel suprême et comme en Iran *Aśa*, lumineux, patronne le feu et est aidé par lui.

Allons-nous conclure de tout cela qu'Héraclite a connu les doctrines des mages sur le feu et la vérité? Rien ne s'y oppose, il me semble. Mais il est peut-être nécessaire de faire remarquer, pour finir, entre Héraclite et Zoroastre, des analogies générales (9) (qui ne prouvent pas une influence historique) et des différences importantes (qui prouvent que, s'il y a eu emprunt, il n'y a pas eu imitation servile).

L'analogie générale que l'on peut constater entre la pensée d'Héraclite et celle de Zarathustra s'explique en dehors d'eux et avant eux: tous deux, dans leur représentation du monde, font usage d'entités, d'abstractions personnifiées. En Grèce, c'est vrai déjà

(*)	Grèce	Iran	Inde
Logos	Lumières Infinies		<i>ṛtasya yóni</i>
feu	<i>Aśa, artāvan</i>		
éclair	Feu		Agni
	bonnes actions		<i>súkṛtasya lokáḥ</i>
	bonnes paroles		
	bonnes pensées		
<i>χατὰ τὸν λόγον</i>	<i>aśāt haca</i>		<i>rtena</i>
inspiration			inspiration

LE LOGOS

d'Hésiode, pour lequel Héraclite manifeste un certain mépris, (peut-être parce que ce fut l'un de ses maîtres); en Iran, l'usage de l'abstraction a précédé Zarathustra: l'exemple de la notion d'*rta-asha*, déjà indo-iranienne, suffit à le prouver.

Mais voici une autre analogie: chez Héraclite comme chez Zarathustra, l'usage des abstractions ou entités s'est tellement installé qu'elles prennent la place des anciens dieux. Toutefois, la rupture avec ceux-ci est plus radicale chez le prophète iranien qu'elle ne l'est chez Héraclite, qui tout de même condamne les sacrifices sanglants.

Il y a pourtant enfin une différence capitale: l'Iran, à partir de Zarathustra, et peut-être depuis bien plus longtemps, oppose irréductiblement le bien au mal, la vie à la mort. Héraclite, entre la vie et la mort (et autres couples analogues), proclame l'*harmonie des contraires*. C'est là certainement une intuition, avec celle de l'équivalence de l'un et du tout et avec le *πάντα ῥεῖ* — en somme les trois points principaux de sa doctrine, selon Platon — dont nous devons laisser la paternité à son génie; même si d'autre part, en tant que prophète du Logos et l'un des pères, par là, de la pensée chrétienne, nous devons reconnaître qu'il devait quelque chose au vieil Iran.

(1) L'année précédente, F. Lassalle, dans sa *Philosophie Herakleitos des Dunkeln*, 1858, 2 vol., avait rapproché le logos de la prière Ahunvar, ce qui ne menait à rien.

(2) C'est ce qu'ont méconnu les Héraclitèens, qui ont, indistinctement, cherché la vérité dans tous les mots. (Cf. Mondolfo, *Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito*, « Riv. crit. stor. filos. », 1954, et Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, I, iv, p. 344).

(3) Cf. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes*, 1938.

(4) Ainsi se réunirent deux notions très différentes: celle de parole d'un dieu, expression d'une volonté divine, et celle de parole humaine, expression d'une intelligence humaine.

Je n'ai pas l'intention de retracer toute l'histoire du logos dans la tradition hébraïque. Il faudrait au moins y mentionner Philon.

(5) H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947.

(6) Le brahman n'étant qu'un développement purement indien, une comparaison de ce terme avec le logos d'Héraclite, telle que l'a tentée récemment A. Somigliani (citée et discutée par Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, I, iv, p. 413 sq.) a évidemment moins de vraisemblance historique que celle que nous instituons ici avec *rta-arta*.

(7) *Bull. Sch. of Or. and Afr. Stud.*, june 1962.

(8) Cf. D.-G., *Il fuoco nell'Iran e in Grecia*, « East and West », 1962, et *La doctrine du Xvarənah*, « Ann. Ist. Or. Napoli », 1962.

(9) Cl. Ramnoux, art. cit.

*Jacques Duchesne-
Guillemin*

**H E R A C L I T U S
A N D I R A N**

Since the rediscovery of the Avesta has made the sources of Iranian religion accessible to us, so that we can really say "Thus spake Zarathustra," we have been able to return, with fresh interest, to an ancient idea: that of the Oriental, and especially Iranian, origins of Greek philosophy. It is an idea which Antiquity had endowed with a legendary aura, either by declaring that Pythagoras had been Zoroaster's pupil in Babylon (a city to which, probably, neither had ever been) or by writing, as did Clement of Alexandria, that Heraclitus had drawn on "the barbarian philosophy," an expression by which, in view of Ephesus' proximity to the Persian Empire, he must have meant primarily the Iranian doctrines.

The problem, studied seriously by moderns, has often been negatively solved by great historians of Greek philosophy: but it seems, nevertheless, repeatedly to rise anew like the phoenix from its ashes, as though the temptation to compare the two traditions and discover a bond of interdependence between them periodically became irresistible.

The problem has recently been revived in a very personal approach by Clémence Ramnoux. This philosophical scholar, authoress of a voluminous work whose title itself anticipates its originality—*Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots* (1959)—confesses in this book that she has suppressed a chapter, originally planned, on the relation

between Heraclitus and Iran, because it raised too many difficulties. Later she herself was able, with fewer scruples, to publish the chapter as an article in a periodical. The article, which appeared in 1959 in *Revue de la Méditerranée* (published in Algiers), is "Un Épisode de la rencontre est-ouest, Zoroastre et Héraclite."

We must admit at the very outset that to draw a parallel between Heraclitus and Zoroaster would perhaps require a more thorough knowledge of both of them; on the other hand, to try to explain the personality of one in terms of that of the other is perhaps to claim to explain *obscurum per obscurius*.

Obviously it would be presumptuous here to pretend to draw genuine and well-defined portraits of the obscure philosopher of Ephesus and of the prophet of Iran, and to demonstrate the influence exerted by Zoroaster on Heraclitus. Nevertheless, it has seemed to me, in view of the results achieved in recent years in the study of Heraclitus and in that of Iranian religion, that there might be a specific interest in confronting these two lines of research.

In dealing with Heraclitus, it is necessary to ask a preliminary question—whether one may rely on the preserved fragments of his work, or rather on the testimonies and paraphrases that the ancients have left us. At first glance one would believe that it was absolutely necessary to give preference to the fragments, since the testimonies might be suspected of reflecting the personal views of their authors, to the detriment of the truth. But the question is not that simple; for the fragments also were preserved by authors who often had their own ideas, their own system, and it is not always easy to distinguish, in what they cite, between literal, authentic citation and more or less interpretative paraphrase. It is necessary, in order to appraise the validity of the fragments, to know the opinions which prevailed later concerning the diverse questions that Heraclitus treated. This will appear clearly, I believe, in the case of the Logos. It will be good to ask ourselves what the Stoics, then the Christians, have understood by Logos, if we wish to avoid attributing unduly to Heraclitus some conceptions which appeared only later. It is also necessary, of course, to take similar precaution when dealing with Fire, as we shall now proceed to do.

There are at least four fragments which expound Heraclitus' reflections on fire. The first is transmitted by Clement of Alexandria and by Plutarch: "This cosmic order, which is the same for all, was not made by any of the gods or of mankind, but was ever and is and shall be ever-living fire, kindled in measure and quenched in measure." The second fragment is from the same source: "The transformations of

Heraclitus and Iran

fire: first, sea; and of sea, half is earth, and half fiery water-spout."

The third fragment is transmitted by Plutarch: "all things are counterparts of fire, and fire of all things, as goods of gold and gold.of goods."

Similarly, Maximus of Tyre reports that, according to Heraclitus, "Fire lives the death of the earth, and air lives the death of fire, water lives the death of air, and earth that of water." A fragment of Hippolytus, without expressly naming fire, names lightning, which is probably the same thing: "The thunder-bolt steers all things."

Another passage by the same author, in which it is said that fire will judge all things at the end of the world, was suspected by K. Reinhardt¹ of merely being a Stoic and Christian interpretation of the Heraclitean doctrine of fire; but its authenticity has recently been vindicated.²

Turning now to Iran, we will first of all examine the Gathas of Zoroaster. The role of fire in them is fundamental. Twice Zoroaster calls upon "the fire of Ahura Mazda," either to make offerings to it (Y. 43. 9) or to acknowledge its protection (Y. 46. 7). More frequently (in all other passages, to be precise) fire is characterized as an instrument of ordeal. Ordeal is not found in the Gathas as an actual practice, except for one single mention of it (Y. 32. 7), but several times there is reference to a future ordeal which is to be made by means of fire to separate the good from the wicked, and which Zoroaster invokes. Here fire is the instrument of truth or justice (*aša*), from which it derives its power (hence the epithet *aša-aojah*). This connection of fire with *aša* is constant; it appears again in a passage I have mentioned (Y. 43.9) which may be translated: "I wish to think, insofar as I am able, of making unto thy fire (O Ahura Mazda!) the offering of veneration for *aša*." In other words, to venerate *aša*, offerings are made to the fire of the Lord. In the same way, when each of the elements or each of the categories of beings of the universe are placed under the protection of one of the Entities which surround Ahura Mazda, *aša* is the patron of Fire.

Now the question arises: Could this doctrine of the Gathas have been known to Heraclitus? Neither the date nor the place of Zoroaster's reform are known with certainty, but it is probable that it occurred at the beginning of the sixth century B.C., in northeastern Iran. We do not know what of it may have reached the western part of the Persian Empire at the time of the early Greek philosophers,

¹ *Hermes*, 1942, p. 22.

² See Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, Vol. I.IV (1962).

when the cities of Ionia bordered on this empire and then were incorporated into it.

What we do know is that Darius worshipped Ahura Mazda, standing before the altar of fire.

On the other hand, in a fifth-century relief found at Dascylium (capital of a satrapy of Asia Minor on the sea of Marmara), we see two Magi with their mouths covered by a veil, as is the custom to this day among Parsee priests during the sacrifice, and holding the ritual twigs. Below them are the heads of a bull and a ram, ostensibly intended for the sacrifice. In front of them there is a column surmounted by a sort of abacus or table, possibly a fire altar. Here is the idea which Heraclitus may have had of the Magi who, besides, are mentioned in one of his fragments that have remained, but placed promiscuously along with the "noctambules, Bacchants, Maenads, initiates" whom he accuses of impiety.

But what could he have known of the doctrines of the Magi, and especially of their fire doctrine? To answer this question we must extend our Iranian inquiry, searching elsewhere than in the Gathas of the prophet, which at that time were perhaps still unknown in Asia Minor.

In medieval Iran, and already partly in the Avesta—and we shall see that these ideas are probably even more ancient—various species of fire are distinguished, and there are three ways of classifying fires.

First of all, in contrast to the normal fires, *Adarān*, there was the fire *Varhrān*. The fire *Varhrān*, preserved in the temples of the first magnitude and importance, is treated like a king; a crown is suspended above it. Many Pahlavi texts call him "the king of fires." The ceremony of his installation is called enthronement.

There is a second classification: in a certain sense, it completes the first, because it concerns three fires, called *Farnbāg*, *Gušasp* and *Burzēn-Mihr*, patrons, respectively, of the three social classes—priests, warriors, farmers—so that, by adding the fire *Varhrān* to them, we have the entire society.

The two classifications considered so far concern only the ritual fires. There is also a third classification, which seems more general, in which a physical theory is reflected, and which consequently allows us to set it in relation to the early philosophers of Ionia, of whom Heraclitus was one.

This classification (found in the Avesta, Y. 17. 11, and in the *Bundahišn*, chap. xviii) distinguishes five fires with their respective definitions:

Heraclitus and Iran

1. *Bərəzisavah*, which shines before the Lord;
2. *Vohufryāna*, which is found in the body of men and of animals;
3. *Urvāzišta*, which is found in plants;
4. *Vazišta*, which fights against Spənjagrya among the clouds;
5. *Spəništa*, which is used for work.

This classification presupposes a physical doctrine of the universal presence of fire. But for the moment we must pass over the first and the last: we may observe that the other three form a system; for (reading from the bottom up) the fire of lightning (that which fights with Spənjagrya, demon of the storm, among the clouds) brings on the rain which nourishes plants, from which we can get this fire by rubbing together two pieces of wood, and the plants nourish the animals and men in whom fire becomes vital heat.

It would seem that a confusion arose between the first and the fifth fire, since *spəništa* (the name of the fifth fire) means, despite the definition given it, "the most sacred," which, rather, corresponds to the definition of the first fire: "which shines before the Lord."

In any case, the doctrine of vital and cosmic fire is very ancient, although it has been modified in the course of time. So it is, in fact, not by chance that India, especially in the Chāndogya-Upaniṣad, is acquainted, just like Iran, with a classification of fires into three types, and one into five types, and that the three fires of the former classification are, as in Iran, ritual or sacrificial fires, and—what is even more important—that these correspond identically to the three Iranian fires and social classes:

Ahāvanīya—Priests—fire of the oblation to the gods
Anvāhārya—Warriors—fire which wards off demons
Garhapatya—Farmers—domestic fire

The comparison was made by Dumézil³ and illustrates yet again the tripartite ideology of the Indo-Europeans which this scholar has so often pointed out.

The other Indian classification, that distinguishing and defining five fires, is the one which concerns us most here: we readily observe in it a doctrine of vital and cosmic fire similar to that of Iran; these are the names and characteristics of these fires:

asau lokaḥ, the heavenly world, whence Soma is born
parjanyāḥ, the storm, the tempest, whence rain is born
pṛthivī, the earth, whence nourishment
puruṣāḥ, man, from whom sperm
yoṣā, woman, from whom the embryo

It is clear that at the base of such a classification lies a primitive theory of the fiery nature of the vital fluid or sap which runs through

³ *Hommages Herrman* (1960), p. 321.

the entire scale of beings. And here is undoubtedly still another reflection, which is very ancient, of the same theory: Apām Napāt, a deity certainly Indo-Iranian in date, and whose name literally means "grandson of the waters," is called in the Avesta (Yt. 19. 52) "the god who created men (males), who fashioned men." Why specifically males, if not as the repositories of the fluid which transmits life and which originates in lightning?

The Iranian fire rituals permit us, in the same way, to make two other interesting deductions. The fire *Varhrān* is made up of a number of different fires, brought together and ritually purified. Now one of these fires comes from lightning.

On the other hand, it is forbidden to let the rays of the sun fall on the sacred fire: for the fire of the altar itself symbolizes the sun; or rather, it is in a certain way the sun, before which the other sun must disappear.

And now it is time to conclude on this first point. In the Indo-Iranian religion, and afterward in the most ancient religion of Iran, it seems that there existed a rudimentary fire-cosmology. Heraclitus may have heard of it. Certainly his acquaintance with the Milesians and Hippasus would have been sufficient for him to have some information on such a system of physics. But it is not unlikely that it was due to the suggestiveness of the doctrines of the Magi that he chose, among the various kinds of physics which were widespread from Thales on, one which assigned the basic function to fire.

In the Indo-Iranian doctrine, then, fire was a life-giving, seminal substance—Heraclitus' *τύρης ἀεὶ ζῷον*. At the end of all things, it would judge the world. In a more general way it was associated with the truth, to which we shall now turn, examining first the Logos in Heraclitus, then the Indo-Iranian notion of *Rta-Aśa*.

The answers to both problems seem to oscillate between two extremes; and on both sides it has been bedeviled by very peculiar circumstances. I think, though, that with a certain amount of good sense the right answer, in both cases, is in sight.

On Heraclitus we have a volume in Zeller's *Philosophie der Griechen*, which has recently undergone a thorough revision at the hands of the Italian scholar Mondolfo. It has doubled in bulk.

The book, although it is generally up to date, unfortunately does not mention a thesis which is of capital importance, a thesis published at Nijmegen in the Netherlands, by Surig, "De betekenis van Logos in Heraclitus" (1951).

Surig attacks with a novel argument, drawn from Plato, the extreme view (inherited as we shall see from the Stoic and Christian tradition) that the Logos is a Cosmic principle that rules the world—

Heraclitus and Iran

in other words, a kind of God. Did Heraclitus understand and teach that the Logos is a unique substance, the supreme, active principle which directs the universe?

Such was the way that the Stoics conceived of the Logos. For them the Logos was identical with the Fire that rules the world. Coming after Plato and Aristotle, they claimed to abolish the distinction between spirit and matter which Plato had taught. They were, however, in line with the *Timaeus*, conceiving the universe as a living being, but they owed a great deal also in this respect to medicine (and perhaps because of this, to the East—but that is another question). The universe was, then, a living being whose soul, igneous breath diffused through all things, held the parts together. On account of this conception, seeing that it annulled Plato in part, the Stoics claimed to follow Heraclitus whose view they perhaps deformed, as we shall try to see.

The same thing happened later among the Christians. In the Christian Logos the Stoic logos survives until our time, blended with the Semitic conception of the word of God. God's creative word, the *Fiat Lux* of Genesis, came to be hypostatized, personified in the manner in which it was represented in Egypt, Sumer, and Babylonia, as a distinct being. Egypt used to figure it concretely as a little man issuing forth from the mouth of the god whose will he expressed, whose orders he carried. The Second Isaiah (55:11) saw this word quite concretely: "So shall my word (*dabhar*) be that goeth forth out of my mouth: it shall not return unto me void, but it shall accomplish that which I please." Similarly Psalm 147:15: "He sendeth forth his commandment upon earth: his word runneth very swiftly."

In order now to translate this "word," the Septuagint used the best word available in Greek, namely "logos," although it had had a rather different past and possessed a different set of meanings. It was then used in the Greek Book of Wisdom (18:14–16), in which the word of God is personified as a warrior. This concretization was probably helped along by that of Wisdom herself (*Hoxma-Sophia*), a process which had in turn already been stimulated by Hellenistic Stoicism.

This logos notion was further elaborated by Philo. As for the image of the warlike logos it was to be taken up and developed in St. John's Book of Revelation (19:13 ff.). But the most important text—overshadowing the Christian and Jewish Apocalypses, *Jubilees* (12:5), *IV Ezra* (9:5), the Syriac *Baruch* (14:17)—is certainly the Prologue to the Fourth Gospel, thanks to which the Logos notion became the very center of the Christian theology.

It is therefore not astonishing that Clement of Alexandria saw in Heraclitus a precursor of the Christian revelation. And it would not be

more astonishing that he should have attributed to this ancestor some Stoic or Jewish idea of which the Ionian philosopher was innocent.

We have on this subject a fragment (72) which begins as follows: *δύμλούσι λόγῳ τῷ δλα διοικοῦντι*. But the last four words are suspected of being a mere gloss introduced by the author of the citation, Marcus Aurelius, who besides his well-known Stoicism, had yet a particular reason to declare that the logos is the ruler of the world: he could then see in it a kind of model for himself, the Roman emperor, and therefore master of the world.

The same doctrine is reflected from the Christian side in the commentary which Clement of Alexandria makes on another fragment (31) that fire *ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ, κτλ.*

Finally, these two testimonies appear to be corroborated by other fragments, but on the condition of seeing synonyms of logos in *τὸ σόφον*, in *γνώμην* (*τὸ σόφον . . . ἐπίστασθαι γνώμην δὲν ἐκνθέρησε πάντα* [41]) and in *κεραυνὸς* (64): The thunderbolt steers all things, *τὰ δὲ πάντα ολακίζει κεραυνὸς*.

In short, it would seem that Heraclitus was conscious of the synonymy of all these terms, and thus conceived of the logos as a distinct substance, the active principle and ruler of the world. Thus, the Christians—still today—would with good reason recognize in the thinker of Ephesus a prophet of their God.⁴

But as Surig has shown, there is a difficulty in this: If Heraclitus had already had this conception, if he had already put the Logos there where Plato was to put the Good, Aristotle the Immovable Mover, and the Christians God, how is it that Plato said nothing of it, nor did Aristotle, although they knew the work of Heraclitus very well (and not only the fragments of it which remain for us) and although Plato mentioned a similar attempt, that of Anaxagoras, who put the *Noûs* at the head of all things?

But no, they do not report anything like that of Heraclitus. However, the term “logos” is among those which they employ, either with respect to Heraclitus or otherwise, but never in the sense of an active principle and director of the world. For them (as Surig has shown), the logos of Heraclitus is his doctrine, and this doctrine exhausts itself in three points: the general flow of things, the equivalence of the one and the all, and the harmony of opposites.

It is not, let us repeat, because of lack of interest in the notion of the logos: much to the contrary, this notion was adopted by Plato and Aristotle, and if they developed it, it was in senses altogether different from those which the Stoics gave it and attributed to Heraclitus.

⁴ Such is, e.g., the attitude of Mazzantini, *Heraclito* (1945).

Heraclitus and Iran

Moreover, Plato (or Socrates) even endeavored to defend the positions of Heraclitus concerning the logos against the deformations made by the philosophers—Sophists and Heracliteans—who claimed to follow him. Against the Sophists he maintained that the logos is not only a means of combat, but that there is a logos in reality: against the Heracliteans, who saw (or looked for) the truth in words, he maintained that truth is only in the logos, that is to say, in the sentence or judgment. But finally (in his *Letters*) he went beyond the Logos, in posing, as the supreme degree to which knowledge can reach, above words, the ideas.

As for Aristotle—who knew the text of Heraclitus to the point of being able to discuss the place of a comma in it (before or after $\alpha\epsilon\iota$, First Fragment)—he maintained, in line with his predecessors, Heraclitus and Plato, that only in judgment is there truth. And he went beyond the logos as judgment in discovering the purely formal mechanism of the syllogism.

It is then evident that, for Plato, the logos belongs to the sphere of epistemology, and for Aristotle, to the sphere of logic. Neither of them made a metaphysical, ontological being of it. Shall we therefore conclude that they failed to see that this value of the logos already existed in the thought of the obscure Ephesian?

Or shall we, with Surig, go to the other extreme and say that to Heraclitus, the Logos was simply his teaching: When he said that things happen according to the logos he meant “according to the doctrine he had been teaching, namely that of incessant flux, equivalence of one and all, union of opposites”?

More than a quarter-century ago, E. Hoffmann put in relief the fact, until then unrecognized, that the logos is an act of speech, a discourse.⁵ But this logos does not simply exist in Heraclitus’ mind. It has, according to his own statements, an objective reality. On the basis of Hoffmann’s study, but also of some reservations formulated with respect to it by Calogero (another Italian scholar), Pagliaro (an Iranist, by the way) was able to specify⁶ that the Logos, as it appears in the First Fragment, has two aspects, the one verbal, the $\epsilon\pi\epsilon\alpha$, the other real, the $\epsilon\rho\gamma\alpha$, and that there is no opposition between these two aspects, as Hoffmann maintained but, on the contrary, it is precisely their union, their reciprocal correspondence, which constitutes the logos. In other words, the logos, the true discourse, exists not only in language but in things as well: It is the agreement of the sentence with

⁵ *Die Sprache und die archaische Logik* (1925).

⁶ “Eraclito e il Logos,” *Saggi di Critica semantica* (1953), p. 131.

what it represents. Now, can this truth, which is in the sentence, be already in the word? Yes, on the condition that this word, like reality, combines opposites: thus *βιος* signifies life or, the opposite of life: the bow which kills.

But if the word is univocal, thus *ἀνοδος*, it is necessary to associate with it its opposite, *κάθοδος*, in order to express the reality.

The logos is, then, the form according to which all things take place: It is the norm of each thing; for example, the soul, the *ψυχη*, has a logos.

But did Heraclitus go further? One might perhaps adduce on the logos as a substance the testimony of Sextus Empiricus who said:

It is then by drawing in by inspiration this divine logos that, according to Heraclitus, we become intelligent, and while forgetful during sleep, become sensible again on waking. For during sleep, as the passages of the senses are closed, the mind within us is cut off from its natural union with the enveloping substance—only the connection by way of respiration, like that of a root, being preserved—and being thus parted it loses the power of memory which it previously possessed, etc.

It is, of course, only too easy to dismiss this testimony as a late, rather coarse interpretation of Heraclitus' doctrine. We might cite a fragment in support of it, but on condition that we take *τὸ σόφον* as a synonym of logos—which is by no means certain: Of all those whose discourse I have heard, none arrives at the realization that that which is wise is set apart from all things (Frag. 108).

Be that as it may, we must admit that the logos was not for Heraclitus an active, directing principle; otherwise, Plato and Aristotle would have said so.

On the other hand, Heraclitus' logos was not purely epistemological or logical, for such a distinction had not yet been recognized by the old Ephesian sage. I mean that the notion of a purely abstract principle was yet to be born. We may safely conclude, then, that the logos was at once mental and substantial but not active. It was the *objective truth, according to which all things happen*.

Let us now turn to India and Iran. In the Veda, *Rta* plays a conspicuous part. What did it mean exactly?

Ever since the Petersburg *Dictionary* appeared, whose opinion was taken over notably by Bergaigne and Oldenberg, it has been customary to see in the *rta* not only truth (*ṛtām vad* means “to tell the truth”) but the order of things, be it in nature, in the liturgy, or in the moral conduct. It could be inferred that the Indo-Iranians had conceived of a sort of great cosmic law, controlling both the course of the heavenly bodies and the behavior of men.

Heraclitus and Iran

Against this interpretation Lüders protested in 1910. He maintained that the Vedic authors did not have the notion of a universal order. *Rta* is merely the truth, the non-lie.

Unfortunately Lüders died before publishing the full demonstration for which he had been amassing material for thirty years. And this is one of the unfortunate circumstances to which I alluded: his manuscript, retrieved in a rather bad shape from a shelter in Germany, was published only in 1951–60 (2 volumes), and the book was therefore largely obsolete when it appeared. It is a pity that Lüders was unable not only to take the recent literature into account, but also to take part in the discussion which the publication of his book seems to have revived.

Lüders obstinately maintains that the only possible translation of *rta* is truth, *Wahrheit*—a translation which can only be upheld by stretching the meaning of the German or English term so as to include notions which are not usually part of it—such as “cosmic power.”

Why then stick to *Wahrheit*? Why this obstinacy? The reason is, I think, because Lüders thought (perhaps rightly) that he had discovered in *Wahrheit* the *original* meaning of the word.

If the *rta*, he said in substance, is supposed to influence the course of the stars and human conduct, ritual or otherwise, it is by virtue of the magical power of the true utterance, of the exact formula uttered in the cult. The ceremony which brings this power into play is well known, although its name is not attested in Sanskrit: it is the *sac-cakiriyā* of the Pali texts. In order to obtain the favor of a god, one pronounces a truth (not necessarily a reminder of a former favor of this god), and this secures success.

Lüders shows that this ceremony is already Vedic and even more ancient. It enables us to understand the mythical role which *rta* plays in many passages of the Veda: by *rta* (or by *brahman*, or by *vāc* “voice,” etc.) has been opened the *Vala*, the cavern from which come the waters and the light; it is by *rta*, by pronouncing the *rta*, that the eclipse of the sun has been conquered: and *rta* is the instrument of the *Rbhūs* in their thousand miraculous exploits.

Lüders' analyses have had at least one positive result, by showing the magic origin of the cosmic value given the *rta*. But Lüders thought he had discovered in the Veda this process by which a mere utterance from the mouth of men becomes a force in the universe. It is more difficult to follow him here, for we do not witness the process developing in the Veda; we see only the result of it.

As Gonda has shown in his review of Lüders' book published in

Oriens, and in the second issue of *History of Religions* (p. 256), we cannot distinguish in the Veda a first stage in which *Rta* was conceived of as a mere *Begriff*, and a second stage in which this *Begriff* assumed a sensible form. From the earliest texts on, we find the conception of the *rta* as an objective, cosmic power. And this conception is not only Vedic, but is found also, as we shall see presently, in Iran.

Meanwhile a certain parallelism may already have become noticeable between the *Rta-Aśa* problem and that posed by the logos in Heraclitus. And on both sides we find in the last analysis a notion which is neither purely objective nor purely abstract, but both at once.

But there is more to come. As Lüders again has shown, in a large number of passages *rta* is synonymous with *brahman*, that is to say, with "hymn," with "Kultlied." One can deduce from this, as well as from passages in which *rta* means "truth," the meaning, at once general and precise, of *rta* as "any true statement about God, his powers and his exploits" (*jede wahre Aussage über den Gott, seine Kräfte und Taten*). What is more important is to ascertain—which Lüders has not done, but which will be useful for us—that this cosmic power which is *rta* is rarely the *subject* of a sentence: almost always, it is in a case other than the nominative, and most often it is in the instrumental. The world has been created "by means of *rta*," it is regulated "by means of *rta*" (*rtena*).

Returning to Lüders, we make, with him this time, another interesting statement. *Rta*, cosmic power, is localized and materialized. Often, under the name of "great *rta*," it is placed in the supreme heaven, with Agni (fire) in the celestial waters from which arise the sun and the dawn each morning, and where soma, the sacred liquor, also resides. This supreme heaven is also the world of *sūkṛta*, that is, the Paradise where men enjoy the recompense of their good actions.

It is from the supreme heaven that the inspiration of the sacred poet comes, and that is why (as Paul Thieme, a disciple of Lüders, has shown in ZDMG 102, p. 112) one reads: *prá bráhmaītu sádanād rtásya*: "may prayer (*brahman*) rise from the abode of *rta*" (RV VII. 36). In other passages it is *rta* itself which "inspires" the priest and this is expressed concretely, either by the root *śvas* "to breathe" (*ṛtám āśusānāh* "those who breathe *rta*," etc.), or by the root *vat* (*ápy avīvatann rtám*, "they have insufflated the gift of the word, the *rta*"), and we must remark, with Thieme and Renou, that "the idea is always that of insufflating a spiritual force into the soul of the poet" and that "it cannot be chance if an old name for the inspired poet, lat. *vates*, covers exactly this *ṛg*-vedic root."

Heraclitus and Iran

The practice of *satyakriyā* is even more ancient than the Veda: this seems proved by the fact that one finds its analogue in the Avesta.

In consequence, the movement from the sense of "true prayer" to that of "cosmic power" can itself be of Indo-Iranian date and will then give account of the cosmic sense of *Aša* in Iran as it explains that of *rta* in India. But before turning to Iran it is necessary to note in the Indian thought two remarkable parallels to the semantic process which Lüders' theory postulates. As Van Buitenen has recently demonstrated⁷ the term *akṣara*, already in the Rig Veda, claimed the position of a supreme principle, without however for a moment ceasing to mean "syllable." And the parallel with *rta* goes further in that, as Agni was said to abide in the womb of the *rta*, so was it addressed as "most excellent Fire, sparkling in the syllable which is thy mother's womb . . . ; seated in the womb of the *rta*" (RV 6. 16. 35-36).

On the other hand—and this was noticed by Lüders himself—after the time of the Rig Veda, in the Atharva Veda and in the Brāhmaṇas, *rta* fell into disuse as a cosmic principle. But it was replaced, successively, by two other terms, *tapas*, "asceticism," and *brahman*, "prayer." It is especially the latter which interests us, for if it is true that *brahman* was a synonym of *rta*, one sees that in the one case as in the other, the same semantic process shows itself: because prayer had a constraining force on the gods, it was raised to the rank of cosmic principle, and the elevation of *brahman* only repeats, at the time of the Brāhmaṇas and in a sense before our eyes, the evolution of meaning which *rta* had undergone during the Indo-Iranian period.

If now we turn toward Iran, we see there the effects of this prehistoric semantic evolution. That *Arta* was already conceived there as a "Power" shows in the usage made of it in proper names such as Artaxšaθra (name of Artaxerxes, meaning literally: "who holds his power from *Arta*") or Artafarnah ("who has his glory from *Arta*"). And this role of *Arta* is more ancient than our most ancient Iranian documents, for one finds it also in many names of Aryan chiefs attested in the cuneiform sources between 1600 and 1250: *Artamanya*, *Artašumara*, etc.

The Avestan form of *arta*, *Aša*, shows clearly the same meanings as the Vedic term. Just as *rta* was opposed to *druh* "lie," so *aša* opposes itself to *druj*; and this opposition has, in the Zoroastrian system, a truly cardinal importance, for it orders in a way the entire Iranian dualism: on one side the *ašavan*, the good ones, on the other the *dragvant*, the evil ones. However, since it could be objected that this is a

⁷ JAOS, 1959, pp. 176 ff.

purely Iranian development, or even a purely Zoroastrian one, it is best left out of account; we can then consider only the Old Persian term, *artāvan*. This connotes a quality of the deceased ("and may I, dead, be *artāvā*, says Xerxes, Persepolis h. 48), which corresponds perfectly—as shown recently by Kuiper⁸—to Vedic *ṛtāvan*, an epithet of gods, of the deceased fathers, and of death, the essential point being that *rta* is lined up with the domain of death: "it is regularly hidden where the sun's horses are unharnessed" (RV 5. 62, 1). It is also apparent that *aśa* is connected with afterlife, for a passage of the Gathas (Y. 30. 1), in Kuiper's novel interpretation,⁹ speaks of "the bliss of *Aśa*."

Furthermore in the same way that *rta* signified "truth," *Aśa* is 'Αληθεία in the translation that Plutarch gave of it (undoubtedly following Theopompos). Again, in the Gathas of Zarathustra *Aśa* is very seldom the subject of a sentence. One says more often that a thing takes place *aśāt̄ haca*, "according to *Aśa*," just as in Vedic one has the instrumental far more often than the nominative of *rta*.

Aśa, according to Zoroastrian cosmology, is the patron of fire; fire is the auxiliary of the truth (and not only, as in the ordeal, of justice and of truth at the same time). Let us listen to the prophet (31:19): "They have heard (your words and maxims, he says to the Lord) by him who thinks of *Aśa*, by the healer of the world, by the man who knows, O Lord, and who uses his tongue at will in order to speak correctly, with the aid of thy brilliant fire, O Wise One."

Aśa, like *Rta*, is, in short, luminous. In another stanza, and in a style which seems to anticipate Bossuet, the prophet cries: "He who first created intelligence through thought, who created *Aśa* penetrating the free spaces with light. . . ." Moreover, according to Kuiper's interpretation cited above, the bliss of *Aśa* "manifests itself in the lights."

We can conclude, without entering into more detail, that Iran, as India, presents us with a term which has had to signify first of all "true statement"; that this statement, because it was true, had to correspond to an objective, material reality; and that, as the discourse did, this reality must embrace all things; and, finally that one recognized in it a great cosmic principle since all things happen according to it. I am speaking of Iran and India; but does this not apply to Heraclitus, to his true, objective, substantial Logos, according to which all things happen?

⁸ *Indo-Iranian Journal*, 1959, p. 215.

⁹ *Indo-Iranian Journal*, 1963 (obligingly communicated in manuscript).

Heraclitus and Iran

There is an obvious difference: *rta* is prayer, the sacred formula; logos is undoubtedly more profane: it is the philosophical formula. But the difference is not a radical one. The logos—and in general Heraclitus and all the first philosophers—disengage themselves from the sacred, but they are still in the process of doing so; that is, the logos is still tied, so to speak, to its origin.

However that may be, a final table of what we have found in India, in Iran, and in Greece will bring out all the common points between the doctrine of *Aśa-Arta-Rta* and that of the Logos, including the connection with fire (Table 1).

Arranging the data according to geography, we shall put India on

TABLE 1

Greece	Iran	India
Logos	Infinite Lights <i>Aśa, artāvan</i> Bliss of <i>Aśa</i>	<i>ṛtásya yóni</i> <i>sukṛtásya lokáḥ</i>
Fire (lightning)	Fire	Agni
Will finally judge the world	Instrument of eschatological ordeal	
<i>κατὰ τὸν λόγον τόνδε</i> Inspiration	<i>aśāz haca</i>	<i>ṛténa</i> Inspiration

the right, then at its left Iran, and finally Ionia; and we shall give to each entity the place which it occupies in the cosmology of which it is part.

At the top right is the “abode of *rta*” (*ṛtásya yóni*)—where, notably, Agni, the fire, resides also and which, besides, is the “world of good actions” (*sukṛtásya lokáḥ*), the paradise of the just. And from above *rta* descends as an inspiration, an insufflation.

In Iran, *Aśa*, the luminous principle situated where other texts place the “infinite lights,” is the abode also of the *artāvan*, that is, of the blessed. This *Aśa* is associated with fire, the instrument of ordeal, especially of the eschatological ordeal.

Finally, in Greece the Logos, which, according to Sextus Empiricus, is beyond all things and which, from up there, *inspires* man; and according to which all things happen (*κατὰ τὸν λόγον τόνδε*), as in India *ṛténa* and in Iran *aśāz haca*. It is the celestial principle, which mingles more or less with—but is less active than—lightning, or than the fire which will finally judge the world.

Shall we conclude from all this that Heraclitus knew the doctrines

of the Magi concerning fire and truth? It seems to me that nothing is opposed to this conclusion. But it is perhaps necessary to take note of some general analogies between Heraclitus and Zoroaster (which do not prove a historical influence) and some important differences (which prove that if there has been borrowing there has not been servile imitation).

The general analogy which one can ascertain between the thought of Heraclitus and that of Zarathustra results from developments which had already taken place in Greece and Iran when the prophet and the philosopher appeared. Both, in their representation of the world, make use of entities, of abstractions, which are personified. In Greece it is already the case with Hesiod, for whom Heraclitus shows a certain contempt (perhaps because he was one of his masters); in Iran the use of abstraction preceded Zarathustra: *rta-aša*, for example, was already an Indo-Iranian notion.

But there is another analogy: in Heraclitus as in Zarathustra the use of abstractions or entities was established in such a way that they took the place of the ancient gods. However, the rupture with these is more radical in the case of the Iranian prophet than it is in the case of Heraclitus, who nevertheless condemns the bloody sacrifices to the gods.

Finally, however, there is a capital difference: Iran, beginning with Zarathustra and perhaps long before, irreducibly opposed good to bad, life to death. Heraclitus proclaims the *harmony of opposites*, between life and death (and other analogous pairs). There is here certainly an intuition, with that of the equivalence of the one and the all and with the *τάυρα πεῖ*—in sum, the three principal points of his doctrine, according to Plato—which should be attributed to the genius of Greece. Nevertheless, as propounder and prophet of the Logos and of ever living fire, it would seem to be apparent that Heraclitus owed something to old Iran.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

D'ANAXIMANDRE À EMPÉDOCLE: CONTACTS GRÉCO-IRANIENS

RÉSUMÉ. — Héraclite, en associant la loi cosmique et la loi morale, et plus particulièrement le feu et l'ordre vrai, s'est placé dans la ligne de la plus haute spéculation iranienne.

Il est possible que les mages n'aient pas envisagé en une doctrine l'ensemble de leurs pratiques et de leurs croyances relatives au feu, à la semence, à l'âme. Mais ce qu'ils faisaient et croyaient a pu suffire à inspirer l'Ephésien et à lui faire écrire: « éclat sec: l'âme la plus sage et la meilleure ».

Depuis que les Anciens ont fait voyager Pythagore en orient pour y être l'élève de Zoroastre à Babylone — ville où ils n'ont probablement jamais été ni l'un ni l'autre — on a souvent essayé de faire intervenir l'Iran dans le développement de la pensée pré-socratique. Cette attitude — 'ex oriente lux' — n'a produit aucune conclusion nette.

L'attitude opposée, qui séduit d'abord par sa sobriété, consiste à se dire qu'il faut épuiser tous les moyens d'explication internes avant de faire appel à l'extérieur. Hélas, tout irait bien si on pouvait écrire l'histoire de la pensée grecque des VI^e et V^e siècles. Mais, pour peu qu'on lise les travaux modernes concernant les pré-socratiques, — travaux dont le volume semble inversement proportionnel à celui des maigres fragments qui leur servent de base —, on constate vite que chaque savant se construit, tant bien que mal, son Anaximandre, son Héraclite, son Empédocle, etc., et que l'accord n'est fait sur aucun d'eux, moins encore sur le développement d'ensemble de la pensée pré-socratique; de sorte que si l'on voulait s'en tenir à la maxime susdite, le moment de comparer ce mouvement à une pensée étrangère reculerait à l'infini.

Dans un article récent⁽¹⁾, Richard Frye a montré que les contacts intellectuels entre Iran et Grèce ne sont pas 'documentés' avant la conquête d'Alexandre. Est-ce à dire que nous ne devions pas remonter plus haut ? Je ne le crois pas.

Il nous faut, plutôt, ouvrir les yeux à la fois sur l'Iran et sur la Grèce et mettre en parallèle fragments grecs et bribes iraniennes pour y faire apercevoir des ressemblances, quittes à nous contenter ensuite de conjecturer la probabilité de contacts.

(1) *Reitzenstein and Qumran revisited by an Iranian*, « Harvard Theological Review », 1962, pp. 261 sq.

Si l'on peut supposer qu'il y ait eu influence, dans quel sens s'est-elle le plus probablement exercée ? Il faudra se le demander dans chaque cas. Entre deux peuples mis en présence, il est possible que l'emprunteur soit le plus curieux des deux, celui qui se posait le plus de questions. Mais ce qui est décisif, c'est le prestige relatif des deux civilisations, par exemple, à partir d'Alexandre, celui de l'hellénisme en Iran, puis, inversement, celui de l'Orient dans la monde romain.

En étudiant quelques aspects de la pensée grecque, d'Anaximandre à Empédocle, nous aurons affaire successivement à des types d'homme assez différents: physiciens, moralistes, poètes, médecins, et quelquefois le tout ensemble – c'est le cas pour Empédocle.

Le premier Ionien qui ait écrit ses pensées, et le premier dont les doctrines nous soient connues avec quelques détail, Anaximandre, est aussi le premier qui soit suspect d'emprunt à l'Iran. Il a fait l'objet, récemment, de deux études très sérieuses, dont les conclusions sont diamétralement opposées. L'une est le livre de Charles Kahn, *Anaximander and the Origin of Greek Cosmology*, 1960, l'autre est l'article de Walter Burkert, *Iranisches bei Anaximander*, paru dans le « *Rheinisches Museum* » de 1963.

Rappelons brièvement les faits. Anaximandre enseignait que les astres se succédaient dans l'ordre que voici, en partant de la terre: – Etoiles – Lune – Soleil.

Or, l'Avesta présente le même ordre. Il y est enseigné que l'âme des morts gagne le Paradis par trois échelons intermédiaires: *humata* (bonnes pensées), *hūxta* (bonnes paroles), *hvaršta* (bonnes actions). Ces échelons, selon les livres pehlevis, s'identifient respectivement à la station des étoiles, à celle de la lune et à celle du soleil. Il y a donc parallélisme entre la doctrine d'Anaximandre et la doctrine iranienne.

Quelle est la raison de cet ordre ? Il est évident que les étoiles, la lune et le soleil se suivent en ordre de luminosité croissante. En Iran, la progression s'achève par un quatrième terme, qui est aussi l'aboutissement du voyage de l'âme: l'un des noms du Paradis est, en effet, *anagra raoca* 'lumières infinies'. Qu'il s'agisse bien d'une progression, d'une hiérarchie, c'est confirmé par le fait qu'à chacun des degrés correspond, en Iran, une catégorie d'êtres entre lesquels la hiérarchie est évidente: aux étoiles, les plantes; à la lune, les animaux; au soleil, l'homme; aux lumières infinies, Dieu ou les dieux. On a donc le tableau:

↑	Paradis	Lumières infinies	Dieu(x)
	Bonnes actions	Soleil	Hommes
	Bonnes paroles	Lune	Animaux
	Bonnes pensées	Etoiles	Plantes

Cette doctrine, en Iran, est-elle ancienne ? L'Avesta n'étant pas datable avec précision, nous ne savons pas si elle est plus ancienne qu'Anaximandre. On peut, grâce à la comparaison avec l'Inde, remonter à l'époque indo-ira-

nienne, mais seulement pour une partie du système: l'Inde védique situe au-delà du soleil le séjour des 'bonnes actions' (le Paradis promis aux hommes de bien). Mais rien ne dit que le reste du système soit aussi ancien.

Chez Anaximandre, la doctrine constitue un système mathématique: les astres, d'intensité croissante, entourent la terre comme des anneaux de grandeur croissante:

Terre étoiles) lune) soleil)

Au delà, il y a l'*ἄπειρον*, terme qui, dans ce contexte, exprime certainement l'absence de précision spatiale. (Tel est le génie d'Anaximandre: il a construit le premier modèle du monde). Mais aussi, c'est de l'*ἄπειρον* que vient tout le reste, par limitations diverses de cet illimité. On voit la différence capitale avec l'Iran: là où l'Iran place au delà des astres de plus en plus brillants, par simple passage au superlatif, les lumières infinies, Anaximandre place, par suppression de toute qualification, l'indéterminé.

Historiquement, il y a aussi un obstacle. La prise de Sardes, qui mit fin au royaume de Lydie et incorpora l'Ionie à l'empire perse, eut lieu en 547.

Mais Anaximandre est mort à peu près à la même date.

Il ne faut pas exclure, en somme, que l'influence se soit exercée en sens inverse. Etant donné le prestige de l'astronomie grecque à partir de Thalès, qui fut le maître d'Anaximandre, il est possible que les Iraniens aient ajouté à leur croyance sur l'au-delà cette structure cosmographique – sans retenir l'*ἄπειρον*.

Le cas d'Héraclite est différent. Au temps d'Héraclite, c'est-à-dire à la fin du VI^e siècle et au début du V^e, Ephèse fait partie de l'empire achéménide.

D'autre part, l'horizon mental d'Héraclite semble plus large que celui d'Anaximandre. Celui-ci, pur Ionien, n'étudiait que le monde. Héraclite, héritier à la fois des Ioniens et des Pythagoriciens, annexe à sa vision du monde l'homme.

On me permettra de ne pas reprendre en détail les ressemblances, dont j'ai parlé ici même il y a quelques années, entre les doctrines d'Héraclite et ce qu'enseignait l'Iran – et aussi l'Inde – touchant le feu et l'*āśa-ṛta*⁽²⁾.

En somme, Héraclite, en associant la loi cosmique et la loi morale, et plus particulièrement le feu et l'ordre vrai, s'est placé dans la ligne de la plus haute spéculation iranienne.

Qu'en est-il de sa conception de l'âme ?

Avant de répondre, il nous faut faire appel à un troisième genre de témoins, en quittant le domaine du savoir pour celui de la croyance: Hésiode, Pindare, Empédocle.

Pindare dit qu'une partie de l'homme est divine; il parle de la rétribution après la mort et de la transmigration; il situe l'île des bienheureux au delà du soleil. Avant lui, Hésiode avait enseigné que les hommes de l'âge d'or

(2) J. D.-G., *Heraclitus and Iran*, « History of Religions », 1963, pp. 34 sq.

étaient devenus, à leur mort, des *δαιμονες*. On peut expliquer le développement de ces croyances, durant la période archaïque, comme une généralisation ou démocratisation (due au développement de la cité) de l'idée de justice: parallèlement à 'l'éducation morale' de Zeus qui s'est approfondie de l'Odyssée à Eschyle en passant par Hésiode, l'idée de justice engendre celle de rétribution, soit que les descendants paient pour les fautes de leurs pères, soit que, avec les progrès de l'individualisme, chacun expie dans l'au-delà, soit enfin qu'il expie en des réincarnations successives, ce qui rend compte aussi des souffrances actuelles, apparemment imméritées mais dues à d'anciennes fautes.

Ainsi l'idée de justice aurait-elle pu développer logiquement ses conséquences... En fait, deux autres facteurs au moins semblent être intervenus dans le mûrissement de ces croyances.

Premièrement, l'idée que l'âme peut mener une existence propre, indépendamment du corps où elle n'est qu'accidentellement enfermée, cette idée semble correspondre à certaines pratiques d'extase. Il y a près de cent ans que fut lancé à ce propos (par Diels) le mot de *chamanisme*, qui allait faire fortune. Mais ce n'est qu'en 1935 que parut dans « *Hermes* » l'article de Meuli intitulé *Scythica* qui inspira iranistes et hellénistes. D'une part H. S. Nyberg tenta d'éclairer la plus ancienne histoire religieuse de l'Iran en faisant de Zarathustra une espèce de chaman. Son livre, *Irans forntida Religioner*, est de 1937.

D'autre part E. R. Dodds, en des conférences publiées en 1951, *The Greeks and the Irrational*, met en évidence ce qui rattache à l'ancienne Scythie, ou à la Thrace, les figures semi-légendaires de la préhistoire pythagorienne, un Aristée, un Abaris, et Pythagore lui-même, ou, dans l'orphisme, un Zalmoxis, et il nous présente Empédocle comme le dernier des chamans.

Le malheur est que le seul de tous ces personnages qui nous soit historiquement accessible, l'Agrigentais, est dépourvu de la caractéristique essentielle du chaman: il ne visite pas le royaume des morts pour y accompagner les défunt, ou les en ramener. D'autre part, la métémpsychose est inconnue des chamans – et de toute la tradition iranienne⁽³⁾.

Il reste que l'auteur des *Katharmoi* se sent un dieu déchu, victime d'une faute ancienne, et que les pythagoriciens sont tous obsédés par l'idée de souillure et par celle de purification. Ces idées occupent, comme on sait, une large place dans la religion de l'Iran; même Zarathustra, qui a plutôt insisté sur celle de libre choix, enseigne que les démons corrompent l'existence de l'homme et toute sa doctrine pourrait se résumer en une lutte contre les démons.

Le second facteur extrinsèque qui me paraît être intervenu dans le développement des croyances sur l'au-delà concerne le lieu ou séjour des bienheureux. Selon le catéchisme pythagoricien, les îles des bienheureux, ce sont le soleil et la lune. Je sais: on dit (Dodds, p. 263) que « such fancies seem to

(3) Cf. CH. KAHN, *Empedocles among the Shamans*, « *Archiv f. Geschichte der Philosophie* », 1960, pp. 30 sq.

have originated independently in many parts of the world ». Mais on n'explique pas pourquoi ces idées si simples ne sont jamais venues à l'esprit des Grecs avant le ^{ve} siècle.

Nous devons invoquer un quatrième genre de témoignages en appelant à notre secours les médecins.

C'est précisément au ^{ve} siècle qu'apparaît pour la première fois, dans certains écrits du *Corpus Hippocraticum*, la doctrine du parallélisme entre différentes parties du corps et de l'univers.

La même doctrine est attestée en Iran, à date tardive, certes, mais comme elle se retrouve en Inde dès le *Veda*, avec le dépeçage de l'homme primordial (*Puruṣa*), dont les différentes parties ont constitué les parties de l'univers, c'était probablement déjà une doctrine indo-iranienne. On a même des raisons de croire que les Indo-européens l'ont connue. Son apparition en Grèce serait alors une résurgence. C'est ce que j'ai soutenu il y a quelques années dans un article de la « *Harvard Theological Review* » qui reprenait le titre d'une étude célèbre de Götze, mais en l'affectant d'un point d'interrogation: *Persische Weisheit in griechischem Gewande?*⁽⁴⁾ Je pense que j'ai eu tort. L'apparition de cette doctrine, bloc erratique dans l'Hellade du ^{ve} siècle, ne peut s'expliquer que par une circonstance historique, comme le soutenait Götze. Quelque médecin grec employé à la cour du roi de Perse aura rapporté de là-bas cette idée.

Un autre médecin, Alcméon de Crotone, en une 'nouvelle version du parallélisme entre le microcosme et le macrocosme'⁽⁵⁾, enseignait que l'âme est constituée de la même substance que les astres, l'éther, et animée comme celui-ci d'un mouvement circulaire, garant de son immortalité.

L'idée d'expliquer l'homme comme un microcosme, reflet du monde qui l'entoure, nous la retrouverons chez un autre médecin encore, mais qui était aussi beaucoup d'autres choses: Empédoce.

D'autre part, la croyance au retour de la *ψυχὴ* ou du *πνεῦμα* à l'éther igné apparaît chez Euripide, chez Epicharme et dans l'épitaphe des morts de Potidée (432). Faut-il encore, comme tout à l'heure, invoquer, avec Dodds, (*ibid.* p. 174) le développement naturel d'une idée simple: « the simple idea that psyche is breath or warm air (cf. Anaximenes), which will tend to float upwards when released at death into the atmosphere » ? Encore une fois, pourquoi une conséquence évidente n'aurait-elle été aperçue des Grecs qu'à partir du ^{ve} siècle ?

Chez Héraclite, le feu cosmique n'est pas déclaré source de vie, mais 'seulement 'éternellement vivant', *πῦρ ἀείζων*. Mais il entre dans la composition de l'âme. Celle-ci, comme l'a montré récemment Ch. Kahn⁽⁶⁾, est un souffle humide et chaud, donc un composé d'air, d'eau et de feu. Que lui arrive-t-il à la mort ? Héraclite, là-dessus, n'est pas explicite. Il ne dit pas,

(4) « *Harvard Theological Review* » 1956, pp. 115 sq.

(5) J. BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, p. 228.

(6) *A new Look at Heraclitus*, « *American Philosophical Quarterly* », 1964.

comme pourrait le faire un orphique, qu'à la mort l'âme rejoigne l'éther. Mais il observe (fr. 36) que « pour les âmes, c'est la mort que de devenir eau, pour l'eau de devenir terre », et que « de la terre naît l'eau et de l'eau l'âme ». Ainsi, l'âme participe à l'éternel changement des choses.

Cependant, le changement de l'âme est un peu différent (« not quite the same », Kahn, p. 13). On peut même aller plus loin avec Armand Delatte⁽⁷⁾, qui rapprochait du fragment 15 sur l'identité de Dionysos et d'Hadès le fragment 68 sur l'efficacité des rites pour le soin de l'âme et concluait que, chez Héraclite, « la mort est pour l'âme une délivrance, le début d'une régénération ». Héraclite est peut-être trop différent d'un orphique pour dire cela, ou trop aristocrate pour proposer au commun des hommes la beatitude céleste. Ce qu'il sait, c'est que le sage va à l'opposé de l'homme ivre, dont l'âme est humectée (fr. 118): « éclat sec: l'âme la plus sage et la meilleure ». Cette âme suit donc une voie montante vers l'éther divin.

Invoquons enfin un cinquième genre de témoin en la personne d'Empédocle.

Plus encore que par son obsession de la souillure et de la purification, Empédocle nous rappelle par son horreur du sang le prophète iranien, qu'apitoit la plainte de l'Ame du Bœuf. La condamnation du sacrifice sanglant est déjà chez Héraclite, ce qui n'enlève rien à l'hypothèse d'une origine iranienne de cette condamnation. La même origine peut encore rendre compte des pratiques pythagoriciennes d'abstinence. Ces pratiques ont pour but, chez Empédocle, de nous faire retrouver l'âge d'or. En Iran, elles se répercutent dans l'eschatologie: de même que le premier couple humain s'était d'abord nourri d'eau, puis aussi de plantes, puis de lait et enfin de viande, les hommes des derniers millénaires, à la venue des trois sauveurs futurs, s'abstiendront, en ordre inverse, de viande, de lait puis de plantes, pour ne garder enfin que l'eau.

La croyance à la rétribution a pris, chez Empédocle comme chez les pythagoriciens, une forme qui, comme je l'ai rappelé tout à l'heure, est inconnue à l'Iran: celle de la métémpsychose. Dans ces conditions, il ne faut pas donner trop d'importance à un détail qui, en soi, pourrait évoquer les croyances iraniennes, à savoir, que l'animal et la plante dans lesquels on doit souhaiter se réincarner sont de caractère nettement solaire: le lion et le laurier.

Une autre idée, celle qui voit dans l'homme un reflet de l'univers et dont nous avons admis ci-dessus l'origine iranienne, joue un rôle fondamental chez Empédocle et caractérise notamment sa conception de la médecine. Il l'aura reçue de l'Iran par l'entremise des médecins de l'école de Cnide⁽⁸⁾.

Un point particulier de ce système concerne le feu divin, cosmique, vital, dans la mesure où l'homme participe à ce feu. Mais d'abord, Empédocle déclare que la loi et l'éther sont coextensifs l'un à l'autre. Fr. 135: « (Pourtant) la loi générale est largement étendue à travers l'éther-au-vaste-empire et

(7) *Les Conceptions de l'Enthousiasme chez les Pré-socratiques*, 1934.

(8) W. KRANZ, *Empedokles*, 1949, pp. 23 sq.

l'immense éclat du ciel ». Ceci nous rappelle certainement Héraclite et, à travers lui, Zarathustra proclamant la coïncidence d'Aša et de la lumière: « Celui qui a pensé à Aša remplissant de lumières les espaces libres, celui-là fut, par la pensée, le créateur » (Yasna 31.7).

Le feu est aussi, pour le médecin Empédocle, la semence vitale, fr. 62: « comment le feu en se sécrétant produisit les rejetons des hommes et des lamentables femmes... et ce feu tend à remonter à son semblable, l'éther ».

Comment se présentent, du côté iranien, les croyances relatives à l'âme et à sa survie ? Nous avons rappelé la doctrine du voyage de l'âme. Ce schéma peut être complété, ou plutôt, on peut l'éclairer par d'autres données et entrevoir un ensemble de croyances et de pratiques. Il est, certes, dangereux de construire un système, d'ajouter aux données, mais si tel détail ne s'explique que dans ce plus large contexte ?

Dans le manichéisme, les parties de lumière sont censées s'élever par une roue cosmique en une colonne de lumière (inspirée de l'idée primitive que la Voie Lactée est le chemin des âmes), d'abord dans la lune (pendant la quinzaine de croissance), puis de là (pendant que la lune décroît) dans le soleil et enfin au paradis de lumière.

Dans la cosmogonie mazdéenne, la semence du taureau premier-créé est purifiée dans la lune, celle du premier homme l'est dans le soleil. 'Semence' et non 'lumière', mais, comme le note Widengren (9), cela revient au même, car la semence est un fluide igné. Certes, il serait plus sûr d'avoir affaire au même terme: notre démonstration perd en rigueur ce qu'elle gagne en facilité. Mais n'ayons pas la superstition des termes techniques: ce qui compte, ce sont les conceptions. Or, l'Iran a certainement eu celle de la semence ignée et lumineuse. C'est ainsi, en effet, qu'il faut décidément comprendre le *x^oarənah*, comme je l'ai montré ici même il y a trois ans, me rencontrant avec une thèse, alors inédite, de Gherardo Gnoli (10).

Fluide igné émané du soleil, cette semence de vie tombe du soleil ou de la lune et réside dans les eaux nourricières, d'où elle monte dans les plantes, les animaux et l'homme – notamment dans la tête, d'où elle rayonne sous forme d'auréole; spécialement chez les rois et les prophètes, mais aussi, virtuellement, chez tous les fidèles de la bonne religion. Selon le *Bundahišn* (173.13), « chaque soir, un *x^oarrah* de chaque créature retourne à Ohrmazd, c'est-à-dire à son origine ».

On objectera peut-être que cette semence, ce n'est pas l'âme. Je répondrai que c'est une manière d'âme, un principe de vie. Et même, en sogdien manichéen, le *farn* est formellement considéré comme une partie – comme la partie à nommer la première – de l'être humain (11).

(9) *Die Religionen Irans*, 1965, p. 304.

(10) J. D.-G., *Fire in Iran and in Greece*, « East and West », 1962, pp. 198 sq., et *Le x^oarənah*, « AION-L », 1963, pp. 19 sq.; G. GNOLI, « AION-O », 1962, pp. 95 sq.; ajouter, du même, « AION-O », 1963, pp. 295 sq.

(11) HENNING, *Ein manich. Bet- und Beichtbuch*, 1932, p. 624.

Maintenant, qu'est-ce que la purification dont parlent les textes mazdéens qui disent que la semence de l'homme et du taureau est purifiée dans le soleil et la lune ? Pour comprendre cela, il est indispensable de se rappeler⁽¹²⁾ le rituel mazdéen du feu. Rituel de régénération et de purification: on régénère un feu en transportant de sa braise au feu d'où il dérivait; cette régénération est donc en même temps un retour à l'origine (comparer le *x^oarrah* regagnant Ohrmazd). On purifie le feu en transportant sa flamme seule, en une chaîne d'allumages successifs.

Ainsi, les pratiques nous éclairent le mythe. Inversement, on peut dire, peut-être, que la théorie – la doctrine de l'âme – nous fait comprendre la valeur symbolique qui s'attachait au rituel du feu. En régénérant et purifiant le feu, le prêtre mazdéen régénère et purifie non seulement l'élément associé à l'ordre vrai du monde, et le fils d'Ahura Mazdā, mais la substance dont sont faites les âmes. C'est peut-être ce qui a donné à ce rituel son importance centrale dans la religion de Zarathustra – importance que semble avoir reconnue l'Antiquité classique qui définissait les mazdéens des *ignicolae*.

On peut être sûr qu'il y a eu des mages à Ephèse au temps d'Héraclite. Il est possible qu'ils n'aient pas envisagé en une doctrine systématique l'ensemble de leurs pratiques et de leurs croyances relatives au feu, à la semence, à l'âme. Il leur a manqué un théologien – ou un Bachelard. Mais, ce qu'ils faisaient et croyaient a pu suffire à inspirer – *intelligenti pauca* – l'obscur Ephésien, à lui faire écrire, par exemple, αὐγὴ Ἐηρὴ φυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀριστη.

Il nous reste à étudier un trait, et non des moindres, de la cosmologie d'Empédocle. L'univers, selon lui, est mû alternativement par l'Amour, qui en rassemble les parties en une sphère parfaite, et par la Haine, qui désagrège cette sphère. C'est à ce propos que l'on parle le plus volontiers d'une origine iranienne. Même si, comme Jean Zafiropoulo, auteur du plus récent livre sur l'Agrigentais (1953), on ne pose à aucun autre moment la question des origines étrangères, on écrit que « dans une certaine mesure, cette conception dualiste a pu être influencée par les spéculations des mages sur le principe du bien et le principe du mal, sur la lumière et l'ombre ». Est-ce parce que la même question – celle des deux âmes du monde – a été discutée par Platon, qui connaissait certainement les doctrines des mages ? Mais je me demande par quel canal ces doctrines seraient parvenues à la connaissance du philosophe sicilien. Il n'est guère possible qu'il les ait connues directement. Il est bien plus probable que son système, où se combinent la sphère de Parménide et l'idée de couples d'opposés, ait hérité cette dernière de la tradition pythagoricienne, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne remontait pas à l'Iran.

Ces couples d'opposés, que connaissaient les pythagoriciens, Empédocle s'en est servi de deux façons. D'une part, à la suite d'Héraclite, il a reconnu l'harmonie des contraires et a pu ainsi rendre compte du mélange des éléments; d'autre part, tenant deux de ces contraires pour séparés et irréductibles,

(12) J. D.-G., *La Religion de l'Iran ancien*, 1962, pp. 79 sq.

comme le sont en Iran l'Esprit Bienfaisant et l'Esprit Destructeur, (ou, à partir du IV^e siècle au plus tard (puisque Aristote en parle), Ahura Mazdā et Anra Mainyu), il a fait régir le monde alternativement par l'Amour et la Haine. De même, selon le *Bundahišn*, « Ohrmazd savait que, de ces 9000 ans, 3000 se passeraient selon sa volonté, 3000 dans le mélange de la sienne et de celle d'Ahriman et que finalement, au bout de 3000 ans, Ahriman serait réduit à l'impuissance ».

Mais on peut songer, mieux encore, à cause de l'attaque qui, venant nécessairement du dehors, envahit la sphère parfaite de l'Amour, au mythe que Plutarque rapporte dans sa notice sur les mages (*De Iside*, 47): « Et (Oromazes), ayant fait encore vingt-quatre dieux, les mit dans un œuf. Mais ceux qui, en nombre égal, étaient nés d'Areimanios, percèrent l'œuf et les en firent sortir, et c'est pourquoi les choses mauvaises sont mêlées aux bonnes ».

Cependant, il n'y a peut-être, dans ce mythe iranien, qu'un souvenir de l'œuf cosmique. Mais la cosmogonie iranienne, telle que l'exposent les livres *pehlevis*, connaît aussi une doctrine plus savante. La naissance du monde est ainsi décrite dans le *Bundahišn* et ailleurs: à partir des lumières infinies se forme une sphère de feu, dans laquelle se forment toutes choses. Cette sphère porte divers noms; j'ai cru pouvoir, ici même⁽¹³⁾, éliminer deux de ces noms ('forme de prêtre' et 'forme infinie') et montrer que *asrōk karb* transcrivait simplement une expression avestique *ābrō kəhrp-* 'forme de feu'. Mais la sphère céleste a, en Iran, un autre nom encore, et ce nom est grec: *spihr* < *σφαῖρα*⁽¹⁴⁾. L'Iran semble donc avoir emprunté cette notion aux astronomes grecs et donc, indirectement, à Empédocle, à Parménide, à Anaximandre.

L'Iran médiéval connaît aussi un Premier Homme de forme sphérique, comme le monde. Je serais porté à y reconnaître, après ce que nous venons de voir, un reflet de l'Homme primitif d'Aristophane (dans le *Banquet* de Platon) et d'Empédocle, plutôt que son modèle. Car l'Iran, après avoir peut-être contribué aux premiers développements de la philosophie grecque, reçut certainement de Grèce plusieurs idées.

(13) Cf. *Unvala Memorial Volume*, 1964, pp. 14 sq.

(14) Plutôt que parent de skr. *śvitra-*, qui ne veut dire que 'blanc'.

SUR LA DOCTRINE DU FEU EN IRAN ET EN GRÈCE

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Dans la cosmogonie mazdéenne, le monde apparaît d'abord, à partir des Lumières Infinies, sous une forme que certains textes pehlevis désignent par l'expression longtemps lue *asron karp* et traduite par « forme de prêtre » (interprétation encore adoptée par Marijan Molé, *La naissance du monde*, 1959, p. 320), jusqu'à ce que H.S. Nyberg, dans son *Hilfsbuch des Pehlevi*, 1931, p. 22, puis R. Zaehner, dans son *Zurvan*, 1955, p. 316 sq., aient préféré la leçon *asar* « sans commencement » ou « sans fin ». J'ai montré, en un article de l'*Unvala Memorial Volume*, 1964, p. 14 sq., que l'expression pehlevie en question n'est que la transcription d'une expression avestique signifiant « forme de feu ». Et comme j'exposais cette interprétation au cours d'une conférence faite à l'Université d'Oxford, Zaehner s'y est publiquement rallié. Ceci méritait d'être signalé, tant il est rare que deux iranistes tombent d'accord.

Sur deux autres points relatifs à la doctrine du feu, le désaccord — ou le dialogue de sourds — continue.

J'avais exposé, en un article des *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Sez. linguist., V, 1963, p. 19 sq., les difficultés que soulève la nouvelle étymologie du terme avestique *x^rarnah* « gloire royale, etc. » avancée par Harold Bailey dans ses *Zoroastrian Problems*, 1943. Je proposais qu'on en revienne à l'étymologie soutenue il y a plus d'un siècle par Spiegel et qui, voyant dans le *x^rarnah* essentiellement un fluide igné émané du ciel, rattache ce mot à la racine du nom sanskrit du « ciel », *svar*, etc., tandis que Bailey l'explique comme

désignant, à l'origine, les « good things of life » et invoque une racine *ar* « prendre ».

Dans la seconde édition de son livre, identique à la première sauf une Introduction et parue en 1971, Bailey ne rencontre pas mes arguments et se contente de m'expédier, en même temps que Gherardo Gnoli, en quelques lignes, p. xxix, comme victimes de deux mille ans de tradition hellénisante et symbolisante — comme si l'histoire du *x^oarənah* plongé dans un lac, selon l'Avesta, et repêché trois fois, n'était pas du symbole et du mythe!

Bailey tirait argument, notamment, de l'étymologie proposée par lui du nom khotanais de la « (main) droite », *hvarandaa*, qu'il expliquait comme « la preneuse ». J'ai proposé au contraire d'expliquer ce mot, en me référant à la coutume attestée chez maint peuple et qui oblige à se servir de la main droite pour manger, la gauche étant réservée à un usage honteux, comme signifiant « la mangeuse ». Bailey, ayant à traiter à nouveau de ce mot dans sa *Prolexis to the Book of Zambasta*, 1967, p. 434, n'a pas mentionné mon étymologie, mais a « quietly dropped » la sienne! Il ne doit pourtant pas ignorer — argument auquel je n'avais pas pensé moi-même — que le signe chinois de la « droite » est composé d'une main et d'une bouche...

M. L. West, dans son récent ouvrage *Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971, m'admet, p. 169, parmi les « leading Iranists », mais trouve mon traitement d'Héraclite « not rigorous or detailed enough »; cependant que son propre effort prouve, une fois de plus, combien il est difficile d'être à la fois assez bon classiciste et assez bon iraniste pour débrouiller la question des rapports entre l'Iran ancien et la philosophie pré-socratique. Son information sur l'Iran est partielle et partielle: il ne cite pas mon dernier article à ce sujet: « D'Anaximandre à Empédocle, contacts gréco-iraniens », in *La Persia e il Mondo greco-romano*, Roma, Accad. Lincei, 1966, p. 423 sq. Le dialogue n'est donc pas même vraiment engagé.

RELIGION

Iran , Israël et Christianisme

LES NOMS DES ENUQUES D'ASSUÉRUS

Les noms des sept eunuques à qui le roi Assuérus donne l'ordre d'amener en sa présence la reine Vasthi, au chapitre premier du livre d'Esther, verset 10, ont été souvent discutés par les commentateurs et éditeurs, sans se prêter, sauf quelques-uns, à une solution évidente; de même pour les noms des sept « princes de Perse et de Médie » énumérés au verset 14. Ces deux listes n'ont jamais été traitées d'ensemble, à l'exception des quelques lignes que leur a consacrées G. Dumézil, en une note à son article « Les fleurs Haurot-Maurot et les anges Harvatât-Ameretât » (*Rev. des Ét. Arméniennes*, VI, 196, p. 64).

La question vaut d'être reprise moins sommairement, dans le sens indiqué par cette note.

Il est à peine besoin de rappeler, préalablement, que le livre d'Esther, dont la scène est censée se passer à la cour de Perse, renferme plusieurs éléments linguistiques incontestablement iraniens. Dès le verset 3, les *commandants* de l'armée des Perses et des Mèdes sont désignés par un terme transparent : פְּרַחְתִּים, pluriel hébreu d'un terme iranien reposant sur l'avestique *fratama* « premier, qui vient en tête ». Plus loin, on trouve דָת, c'est-à-dire *pehlevi dāt*, de vieux-perse *dāta* « loi », mot qui, d'ailleurs, figure également dans Esdras et en araméen biblique.

En fait de noms propres, celui du roi lui-même, אַחֲשֹׁרְיוֹשׁ, paraît d'abord étrange, cadrant mal avec le nom de Xerxès, vieux-perse *xšayārša*, auquel il est généralement identifié. L'écart est même si grand que, pour la Septante, dans toutes ses copies sauf une — qui se contente de transcrire en Ἀσσύριος —, la graphie hébraïque est interprétée par le nom d'*Αρταξερξης*¹. Cependant, cette graphie se laisse, à peu de frais, — en mettant hors de compte la vocalisation massorétique, négligeable en tout ceci —, ramener au nom de Xerxès, surtout si l'on adopte la variante אַחֲשֹׁרֶת². Il suffit

¹ Interprétation qui semble bien à exclure, puisque c'est par אַחֲשֹׁרְיוֹשׁ qu'est noté, dans Esdras et Néhémie, le nom d'Artaxerxès (iranien *Artaxšaθra*).

² La leçon courante, אַחֲשֹׁרֶת, s'expliquerait alors comme contaminée par דָרְיוֹשׁ, qui notait *Dārayava(h)uš*.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

de lui comparer la transcription akkadienne *hi-ši-’ar-ša*. Si l'on met à part l'*s*, destiné à faciliter la prononciation d'un groupe consonantique initial, les deux transcriptions se recouvrent presque exactement, sauf que l'akkadien note par ' et l'hébreu par ׁ le *y* du vieux-perse. Et peut-être faut-il corriger ce ׁ en ' , ce qui donnerait finalement *xšayārša*, à lire *xšayārša*.

Ces préliminaires³ nous autorisent à chercher aussi des modèles iraniens aux noms de nos listes d'eunuques et de princes. Il ne s'agit pas, bien entendu, de retrouver des personnages réels, dans un récit dont presque tout est roman; il s'agit de montrer que les noms, du moins, n'étaient pas imaginaires, mais empruntés, par souci de couleur locale, à l'usage réel de l'Iran.

Or, parmi les noms iraniens les plus courants et susceptibles d'être le plus largement connus, devaient figurer ceux des Archanges, si caractéristiques de la théologie zoroastrienne : *Vahu Manah* « Bonne Pensée », *Xšaθra* « Royaume », *Aramati* « Dévotion », etc. Ces noms s'appliquaient notamment aux mois du calendrier et pouvaient servir, comme encore aujourd'hui, de noms de personnes. On ne sera pas surpris d'en retrouver plusieurs, selon l'observation de Dumézil, dans nos listes.

1. Déjà, le premier nom de la première liste, מהומ, désigne l'un de ces archanges. En effet, si l'on se rappelle que *v* est généralement rendu par *m* en élamite comme en akkadien, il est permis, comme le propose Dumézil, de lire *Vahuman*; et c'est la forme qu'avait prise, à l'époque de la rédaction d'Esther, le nom de *Vahu Manah* « Bonne Pensée ».

Avant d'examiner les autres noms un à un, il faut placer ici une remarque propre à les éclairer tous. Dumézil a observé que les deux listes « se recouvrent en partie et donnent l'impression de doublets ».

³ On peut laisser hors de cause le nom de la reine שׁׁתִּי et celui de l'héroïne du récit, le premier parce que la femme du roi de Perse n'était pas nécessairement une Iranienne, que l'Iranien ne fournit pas d'équivalent satisfaisant, — le *vahīštā* proposé par Driver étant trop lointain phonétiquement et non attesté comme nom de personne, — et qu'enfin un nom propre *waštī* est connu en élamite (JENSEN, *Elamitische Eigennamen*, WZKM, VI, 1892, p. 62). Quant au nom d'כָּסָרָה, puisqu'il s'agit d'une Juive, non d'une Iranienne, on y verra quelque reflet de la Babylonienne *Ištar* (dont le š serait, il est vrai, assez mal noté par ס), plutôt que de l'avestique *star* « étoile ».

LES NOMS DES ENUQUES D'ASSUÉRUS

En effet, à מהומן de la première semble répondre ממכן de la seconde, à זתר de l'une, שתר de l'autre, etc. Mais on peut aller plus loin, en tenant compte de l'ordre suivi dans chacune des deux listes. On voit alors qu'au n° 1 de la première, répond le n° 7 de la seconde; au n° 2 de la seconde, le n° 6 de la première, etc. Ceci suggère que la seconde liste ne soit en réalité que la première, prise à rebours. Cette hypothèse les éclairerait l'une par l'autre. Rangeons-les donc tête-bêche, pour les comparer ensuite plus facilement terme à terme :

1.	מהומן	מכוכן	7'
2.	בזותא	מרנסנא	6'
3.	חרכונא	מרם	5'
4.	בנתה	תרשייש	4'
5.	אכנתא	אדמתא	3'
6.	זתר	שתר	2'
7.	crcms	crcשנא	1'

A l'aide de ce tableau, et en faisant appel aux variantes, on obtient, pour les six termes non encore discutés, les interprétations que voici.

2. בזותא a pour variante intéressante *Maζav*, qui paraît être une notation assez fidèle — si l'on se rappelle la valeur du ζ grec — de *Mazda*, augmenté d'un suffixe en *na*. Telle est déjà la lecture proposée par Markwart. Dans ces conditions, בזותא est une graphie défective et relativement moins fidèle que 6', מרנסנא, lequel se corrigera aisément en מוזנא, soit *Mazdāna* (peut-être, par haplographie, *mazdādāna* « don de *Mazda* », cf. Θεόδωρος).

3. n' a rien de commun, apparemment, avec מרם. Mais, si l'on y regarde de près, on remarque que le premier mot, moyennant une minime altération, de נ en נ, et l'addition d'un ד final, soit <חרבורה>ד, ne rend pas mal (avec βw notant ν, comme en pehlevi *wb*) *Harv-dād*, forme qu'avait dû prendre en moyen-iranien le nom de l'archange *Harvatāt* « Santé ». Dès lors, c'est son associé *Amṛtāt* « Non-mort », devenu *Murdād*, qu'on recherchera dans le défectif מרם de la seconde liste, à restituer en מרדאד.

4. בנתה a pour variantes, dans le texte même (2.21 et 6.2), et בנתנא. Deux solutions, proches l'une de l'autre, ont été proposées : *Bagadāna* (Driver) « don de Dieu », et *Bagadāta* (Markwart) « donné par Dieu ». Cette seconde interprétation est préférable, puisque le

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

mot est en effet attesté (dans celui de la ville de Bagdād). Dans ce cas, le 3 des variantes serait mécaniquement transporté de 3 et de 1'.

L'autre liste a ici un mot tout différent : תְּרִשְׁיַשׁ. Cependant, au chapitre 2, verset 21, ce même mot est associé au בְּנַת qui lui fait face dans l'autre liste, et auquel il semble donc avoir été ici substitué.

5. C'est ici le mot de la seconde liste qui est le plus clair, surtout si l'on adopte, avec Dumézil, la variante syriaque אַרְמָתָא, soit *Armat* (suivi de l'א final des substantifs syriaques), forme moyen-iranienne de l'archange *Aramati* « Dévotion ». Dès lors, אַבְנָתָא de la première liste se corrigerait en אַרְמָתָא.

6. זֶה et זֶה reflètent deux manières de rendre l'initiale *xš*, tendant à š, du nom de l'archange *Xšaθra* « Royaume ».

7. Le dernier terme est aberrant, étant apparemment dépourvu, contrairement à tous les autres, de contenu religieux : כְּרָכָם fait songer à l'avestique *kahrkāsa* « vautour » (d'où pehlevi *karkās*), assez proche du mot *kahrkana*, attesté comme nom de famille et équivalent de skr. *kṛkāṇa*, « sorte de perdrix », lui aussi usité comme nom de personne. כְּרָשְׂנָא est alors une corruption assez violente, due en partie, semble-t-il, à la contamination de 6' מְרָסְנָא⁴.

En résumé, la liste unique, et en double exemplaire, de personnages iraniens à la cour d'Assuérus semble refléter, — à part un nom propre de valeur profane, *karkās* « vautour » —, le nom de *Mazda*, celui de *Baga* (autre nom de *Miθra*, probablement⁵) et ceux de plusieurs archanges : *Vahu Manah* « Bonne Pensée », *Aramati* « Dévotion », *Xšaθra* « Royaume » et le couple *Harvatāt-Amṛtāt* « Santé et Non-mort »⁶.

Liège.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

⁴ Je m'écarte de Dumézil sur ce qui était la raison d'être de sa note : il proposait en effet de voir dans *Kharsena* et *Marsena* le couple des archanges *Khurdād-Murdād*, objet de son article, et que nous avons, au contraire, identifiés à 3 et 5'.

⁵ C'est ainsi que le mois de *Miθra*, dans le calendrier « de Cappadoce », s'est substitué au *Bāgāyādi* du calendrier vieux-perse; etc.

⁶ Le caractère conjectural de la solution ici proposée m'apparaît à moi tout le premier. Néanmoins, l'ayant exposée devant l'Assemblée annuelle de l'*American Oriental Society* en 1950, à Cincinnati, j'ai été encouragé à la publier. Je dois à M. Herbert Paper le parallèle élamite à la notation de *v* par *m* dans מְרָסְנָא.

LE ZERVANISME ET LES MANUSCRITS DE LA MER MORTE

par

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Liège

Avant la découverte des manuscrits de Qumrân, la doctrine des Deux Esprits était sommairement attestée dans la littérature juive. Elle y avait été étudiée, notamment, par Ringgren, *Word and Wisdom* (Uppsala, 1947). Nous savions que l'esprit de Yahweh n'était pas toujours bon et bienveillant. Nous lisions dans les Juges que Yahweh envoie un mauvais esprit entre Abimelek et les citoyens de Sichem, et que quand Yahweh abandonne Saül, un "mauvais esprit" s'empare de lui.

Dans la littérature apocryphe, chrétienne, rabbinique, le bon et le mauvais esprit s'opposent l'un à l'autre: le Testament de Judas parle des deux esprits qui servent les hommes, celui de vérité et celui d'erreur; puis il mentionne un troisième esprit, qui personnifie le pouvoir de choisir: "Et au milieu est l'esprit d'intelligence, auquel il appartient de se tourner où il veut." En général, seuls le bon et le mauvais esprits sont nommés: ainsi dans le IV^e évangile; dans Hermas, ils sont appelés l'esprit saint et l'esprit mauvais qui habitent ensemble l'homme.

Au lieu de ces mentions laconiques, le Manuel de Discipline trouvé dans les documents de Qumrân nous donne tout un petit traité des deux esprits. On y insiste préalablement sur le fait que Dieu est créateur de toute chose. Puis (d'après les traductions de Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 1955, pp. 374 sq., de Dupont-Sommer et de K. Kuhn en leurs articles cités ci-dessous):

Il créa l'homme pour avoir l'empire du monde et fit pour lui deux esprits, afin qu'il marche avec eux jusqu'au jour fixé pour Sa visite; ce sont les esprits de vérité et d'erreur. Dans le séjour de lumière sont les origines de la vérité, et dans la source des ténèbres sont les origines de l'erreur. Aux mains du prince des lumières est l'empire sur tous les fils de lumière; dans les voies de la lumière ils marchent. Et dans la main de l'ange de ténèbres est tout l'empire sur les fils de l'erreur; et dans la voie des ténèbres ils marchent. Et à cause de l'ange de ténèbres s'égarent tous les fils de justice, et tout leur péché, toutes leurs iniquités, toutes les rébellions de leurs œuvres sont l'effet de son empire...

Mais Dieu, dans les mystères de son intelligence et dans sa glorieuse sagesse

LE ZERVANISME

a prescrit un temps pour la ruine de l'erreur, et au moment fixé pour le châtiment il la détruira pour jamais. Alors apparaîtra pour toujours la vérité du monde...

On songe d'abord à la doctrine gâthique des deux esprits, dont se retrouve ici le dualisme éthique et eschatologique. Et c'est ce qu'ont fait, indépendamment l'un de l'autre, Dupont-Sommer dans son article "L'Instruction sur les deux Esprits", dans *Revue d'Histoire des Religions*, 1952, et K. G. Kuhn en son étude "Die Sektenschrift und die Iranische Religion", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, même année.

Tous deux ont cité la doctrine gâthique bien connue. L'un d'eux, il est vrai, a expressément noté que le document juif diffère de la doctrine iranienne sur un point important, à savoir la prédestination, en face du libre choix zoroastrien; cependant, il n'a pas eu l'idée d'en chercher la source en dehors des gâthâs et de l'orthodoxie zoroastrienne.

Un troisième savant, H. Michaud, sans être, plus que les deux autres, spécialiste de l'Iran, a eu le mérite de penser au zervanisme. Son article sur "Un Mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrân", *Vetus Testamentum*, 1955, m'était inconnu lorsque j'ai pris moi-même position dans ce sens, à deux reprises, en une contribution au *Reallexikon für Antike und Christentum*, article *Dualismus*, sous presse, et dans mes Ratanbai Katrak lectures, faites à Oxford en 1956 et à paraître sous le titre de *Western Response to Zoroaster*.

Je voudrais ici apporter quelque appui à la thèse d'H. Michaud. Son argumentation me paraît en effet insuffisante, s'appuyant entièrement, du côté iranien, sur un témoignage, celui de Plutarque, dont nous ne sommes même pas sûrs qu'il puisse être invoqué en matière de zervanisme.

Depuis la magistrale étude de R. Zaehner, *Zurvan* (Oxford, 1955), et l'article de G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", *Numen*, 1955 – étude et article au sujet desquels je renvoie, pour être bref, à ce que j'en ai dit, respectivement, dans le *Journal of Near Eastern Studies*, April 1956, et dans la *Deutsche Literaturzeitung*, à paraître – nous sommes suffisamment au clair sur le zervanisme sans devoir recourir à Plutarque, encore moins, le prendre comme l'unique source. La question des origines iraniennes de la doctrine des deux Esprits à Qumrân peut être reprise plus largement.

La thèse zervaniste ne paraît pas d'abord indispensable à l'élucidation de cette doctrine. La divergence signalée par Kuhn, libre choix chez Zarathushtra, prédestination à Qumrân, pourrait résulter d'une adaptation de la doctrine gâthique au contexte de la religion juive; on expliquerait de même que Yahweh soit déclaré le créateur des deux Esprits (du bon comme du mauvais), ce qui est contraire à la doctrine avestique,

tant gâthique que postérieure. Cependant, la survivance d'une pure doctrine gâthique jusqu'à l'époque du Manuel tiendrait de l'étrigme, étant donnés les changements profonds survenus dans la religion iranienne depuis l'époque du prophète.

En fait, un trait au moins indique une source non gâthique: l'identification du bon esprit avec la lumière, du mauvais avec les ténèbres, identification pour laquelle les gâthâs fournissaient tout au plus un modeste point de départ: "Celui qui le premier pensa: que les espaces bienheureux se remplissent de lumières" (Yasna 31. 7).

Ceci nous encourage à chercher aussi une source iranienne non gâthique pour expliquer l'absence, dans le document juif, de ce qui était l'essence même du message gâthique: le rôle des deux Esprits comme acteurs dans le drame du Choix. (Notons que ce rôle leur est apparemment si étranger, dans les documents juifs, qu'il a fallu l'attribuer, dans le Testament de Judas cité ci-dessus, à un troisième Esprit.)

Finalement, si nous récapitulons ces traits, la prédestination opposée au libre choix, l'identification des deux esprits à la lumière et aux ténèbres, et y ajoutons l'explicite création de ces deux esprits par Dieu, nous serons renvoyés au mythe zervaniste d'un dieu du temps ou du destin, père du clair Ormazd et du sombre Ahriman. Aussi bien, puisque telle est la forme courante de la religion iranienne à l'époque de la Nouvelle Alliance, c'est, *a priori*, cette forme que les membres de cette secte ont pu connaître, et non la pure doctrine de Zarathushtre ensevelie dans les gâthâs.

Notre conjecture est corroborée par ce que nous savons, grâce à Flave Josèphe, du rôle que jouait la Destinée dans la religion des Esséniens et, grâce aux textes de la mer morte, de l'importance des sorts et temps fixés, chez les sectateurs de la Nouvelle Alliance. Voici le passage de Joseph: "La secte des Esséniens tient que le Destin est maître de toute chose et que rien n'arrive aux hommes qui ne soit décrété par lui" (*Antiqu. Juives*, XIII, 5. 9). Et voici les passages du Manuel de Discipline et des Psaumes d'actions de grâce (d'après la traduction de Burrows): "Tu as jeté pour l'homme un sort éternel" . . . "Et selon l'héritage de chaque homme en vérité il fait le bien et hait l'erreur; mais selon sa possession du sort de l'erreur il agit mal et abhorre la vérité." . . . "Sous leur direction sera réglé chaque sort pour chaque cas ayant trait à la loi, à la richesse, à la justice, etc." . . . On songe aussi à la synagogue de Bet-Alpha, dont la mosaïque¹ figure un zodiaque.

En contraste avec le massif monothéisme des prophètes, la doctrine des

¹ Reproduite en couleurs dans *l'Oeil*, septembre 1956.

LE ZERVANISME

deux Esprits, de même que la conception de Satan comme adversaire de Dieu, représentait une évolution dans un sens pessimiste; une nouvelle étape, dans le même sens, fut atteinte lorsque Satan fut appelé par Paul "roi de ce siècle" et par Jean le "prince de ce monde". Semblable étape se voit dans le zervanisme, au moment où Zervan, à la fin du mythe rapporté par Eznik, dit à Ahriman: "J'ai fait régner Ormazd au dessus de toi," ce qui signifie qu'Ahriman est prince de ce monde, mais qu'Ormazd règne dans le monde céleste de l'esprit. On peut, enfin, supposer la même conception dans le mithraïsme des mystères si, comme Legge, Zaehner et moi-même l'avançons,² le dieu à tête de lion n'est autre qu'Ahriman, représenté, avec son serpent, ses signes du zodiaque, ses quatre ailes, en maître de ce monde.

² Cf. Duchesne-Guillemin, "Ahriman et le Dieu suprême dans les Mystères de Mithra," *Numen*, 1955.

Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser?

Von JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN, Liège¹

Die Mysterien des Mithras, von Iran über Babylon und Kleinasiens kommend, haben in der römischen Welt der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung mit dem Christentum um die Herrschaft über die Seelen gerungen. Wie sahen nun die Christen diese konkurrierende Religion?

Im Gegensatz zu den Verleumdungen eines Commodius, eines Arnobius, eines Hilarion Diakonus nahmen Justinus der Märtyrer und Tertullian eine weniger negative Haltung ein. Nach ihrer Überzeugung war die Mithrasreligion eine Nachahmung des Christentums. Justinus erblickte in der Eucharistie der Mithrasgläubigen und in ihrem Glauben an einen aus dem Felsen (d. h. nach seiner Auffassung wie Jesus in einer Höhle) geborenen Gott einfach eine teuflische Nachäffung. Tertullian schreibt sogar die Waschungen, die Einweihung, die Celebrierung und Darreichung des Brotes und zuletzt sogar die Tatsache, daß Mithras (in seinen Worten) *imaginem resurrectionis inducit*, einer Hinterlist des Teufels zu.

Andere Apologeten hatten weniger eingeengte Anschauungen. So fand ein Clemens von Alexandrien auch unter den Heiden Propheten des Christentums. Schon ein Heraklit, der aus der Philosophie der Barbaren schöpft, habe das ewige Höllenfeuer vorausgesehen. Und da die Magier in ihren Büchern auf die Verkündigung vom Kommen des Erlösers gestoßen waren, mußte ihr Prophet Zarathustra mit der einen oder anderen alttestamentlichen Persönlichkeit identisch sein, die dieses Ereignis, seit Balaam den Jakobstern voraussagte, prophezeit hatten.

Die Gelehrten, die sich heute mit den Anfängen des Christentums befassen, sind geneigt, die Beziehungen zwischen den beiden Religionen anders zu bewerten: sie suchen in der Mithrasreligion nämlich eine der Quellen des Christenglaubens. Sollte die Vorstellung eines fleischgewordenen Gottes, eines vom Himmel herabgestiegenen Erlösers ihren Ursprung nicht etwa in Iran haben? Nämlich in der Hoffnung auf die Inkarnation des Erlösgottes Mithras?

Solches behauptet mit erstaunlicher Gelehrsamkeit einer unserer besten Iranisten und Religionshistoriker, GEO WIDENGREN, in gedrängter Form in seinem Beitrag *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte* (*Numen* II [1955] 106), ausführlich in seiner Schrift *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (1960, 62ff.) und zuletzt in seiner *Iranischen Geisteswelt* (1961).

Die Beweisführung des schwedischen Gelehrten stützt sich hauptsächlich auf das Studium der orientalischen Legenden, die sich auf die Magier des

¹ Für die deutsche Fassung meines Referates auf dem XV. Deutschen Orientalistentag 1961 in Göttingen bin ich ELISABETH GRÄFIN KLINCKOW-STROEM zu besonderem Danke verpflichtet.

Der XV. Deutsche Orientalistentag Göttingen 1961

Evangeliums beziehen, und zwar besonders auf eine syrische Version dieser Erzählungen.

Besagte Chronik von Zuqnin schildert zuerst, wie der für den kommenden Erlöser bestimmte Schatz sowie ein Buch durch Seth, den Sohn Adams, in einer Höhle des *Mons Victorialis* im Osten hinterlegt wurden. Danach sahen die Magier, zwölf an der Zahl, als der Augenblick gekommen war, einen großen Stern oben auf einer Lichtsäule aufsteigen. Der Stern geht in die Höhle ein, und eine Stimme befiehlt ihnen, ihm dorthin zu folgen, worauf sie sein Licht zu einem kleinen Mann verdichtet finden, der sie begrüßt, ihnen offenbart, wer er ist, und sie nach Jerusalem entsendet. Sie begeben sich nach Palästina, finden den Sohn, der in der Grotte von Bethlehem geboren ist, und bringen ihm ihre Schätze dar.

Für WIDENGREN lässt sich das Eintreten des Sterns in die Höhle im Osten und seine Verdichtung in einen kleinen Mann nur als Spur einer alten Geburtslegende erklären: eine iranische, vorchristliche Überlieferung müsste die Geburt des Erlösers Mithras in einer Grotte auf dem *Mons Victorialis* vorherr verkündet haben.

Ehe wir WIDENGRENS Beweisführung einer Kritik unterziehen, fassen wir zusammen, was man von Mithras als Erlöser für den uns beschäftigenden Zeitabschnitt, d. h. also am Anfang unserer Zeitrechnung, wissen oder besser: vermuten kann.

1. Der iranische Mithra, Sonnengott und Erlöser, spielt in den späten Texten des orthodoxen Mazdaismus (etwa des 9. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung) in der Eschatologie nur eine sehr beschränkte Rolle. Diese Rolle scheint jedoch in früheren Zeiten sehr viel erheblicher gewesen zu sein. Für die Mysterien ist diese Wichtigkeit erwiesen durch die Identifikation des Mithras mit Phaëton (auf dem Relief von Dieburg).

2. Die Überlieferungen des Mittelmeerraumes und des Nahen Ostens (also des Raumes von Babylonien bis nach Italien hin) enthalten drei Elemente, die in der *Vierten Ekloge* des Vergil vereint sind:

- a) die babylonische Lehre vom Großen Jahr;
- b) die syrisch-babylonisch-ägyptische Sonnenreligion;
- c) der Mythos vom Erlöserkind.

Die Frage ist nun, ob sich diese Bestandteile bereits vor dem Christentum verschmolzen hatten? Das ist das Thema, das EDUARD NORDEN in seinem Meisterwerk *Die Geburt des Kindes* (1924) behandelt hat, und obwohl es heute Mode ist, sich diesem Buche gegenüber ablehnend zu verhalten, glaube ich dennoch, daß seine These nicht widerlegt worden ist, daß unsere Frage also bejaht werden darf. Vergil war immerhin ein Dichter, der wußte, was er sagte¹.

3. Als nächstes ist zu fragen, ob es zwischen diesen Überlieferungen und Mithras einen Zusammenhang gab? Mit anderen Worten: wurde Mithras als Erlöserkind aufgefaßt, dessen Kommen man in einer Grotte oder Höhle erwartete? Hierzu ist folgendes zu sagen.

¹ Ungeachtet einer Vergil herabsetzenden Strömung, wie sie sich etwa in KARL BÜCHNERS einschlägigem Beitrag zu PAULY-WISSOWA (16. Halbband der II. Reihe [1958]) bekundet.

Der XV. Deutsche Orientalistentag Göttingen 1961

Mithras' Geburtstag wurde am 25. Dezember gefeiert. Wir wissen nicht sicher, ob dieses Fest bereits in die Zeit vor dem 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurückreichte, und noch weniger, ob es bereits vorchristlich war. Doch wollen wir letztes einmal unterstellen. Es war ein Erinnerungsfest; aber sein Datum erweist, daß es ein periodisches Ereignis feierte, nämlich die jährliche Wiederkehr des Sonnenlichtes nach dessen tiefstem Stande zur Zeit der Wintersonnenwende, daß man also diese Geburt oder ihr Gedanken als ein künftiges Ereignis feierte. Der neugeborene Mithras wird jedoch nie als Kindlein in Windeln (Lukas 2, 7), sondern als Knäblein dargestellt, das *saxigenus* bzw. *πετρογένης* hieß.

Was bedeutete dieser Beiname genau? Nach all den Abbildungen besagt er, daß Mithras als aus Stein geboren galt, so wie Feuer aus dem Feuerstein hervordringt oder vielmehr: wie die Sonne hinter den Bergen emporsteigt. Andrerseits dürfen wir nicht vergessen, daß dieses Fest in den Mithras-tempeln begangen wurde, die — in Anspielung auf das Himmelsgewölbe — die Form von Grotten hatten. Von hier aus war es nur noch ein Schritt, Mithras als in einer Höhle geboren aufzufassen.

Versetzen wir uns einen Augenblick in die neue Perspektive, die durch die Geburt Jesu und den Evangelienbericht geschaffen worden war. Halten wir zunächst fest, daß den kanonischen Evangelien zufolge Jesus in einer Krippe geboren war: daß dies in einer Grotte oder Höhle geschah, wird nicht ausdrücklich gesagt. Es bestanden also nebeneinander drei Vorstellungen:

1. Das im Stalle geborene Jesuskind; 2. der aus Stein hervorgegangene Mithrasknabe; und 3. dessen Geburtsfeier in grottenförmigen Tempeln.

Sind nun diese drei Vorstellungen miteinander verschmolzen? Eine Stelle bei Justinus dem Märtyrer legt den Schluß nahe, man habe die Ähnlichkeit, den Parallelismus der drei Vorstellungen gesehen. Aus diesem Grunde ließ man seit Justinus dem Märtyrer, Origenes und dem apokryphen Jakobus-Evangelium Jesus in einer Grotte geboren werden.

Eine andere Frage ist, ob diese Kombination bereits vor dem Christentum bezeugt ist. Mit anderen Worten: ein Bericht über das in einer Grotte geborene Mithraskind fehlt.

Den Beweis will jedoch WIDENGREN in den eingangs zitierten Arbeiten erbringen, im besonderen in seiner *Iranisch-semitischen Kulturbegegnung* (1960). Indes, die Legenden, die sich auf die Magier des Evangeliums beziehen, waren, bereits ehe sich WIDENGREN damit befaßte, mehrfach und mit verschiedenartigen Ergebnissen untersucht worden, nämlich von ERNST HERZFELD, von Pater GIUSEPPE MESSINA, und von UGO MONNERET DE VILLARD¹. Im Lichte dieser Untersuchungen, deren ausgedehnte Gelehrsamkeit uns den Boden bereitet hat, können wir die ganze Fragestellung leicht wieder aufnehmen.

Jene Texte, die sich auf die Magier des Evangeliums beziehen — christliche Texte, welche vorgeben, besser als Matthäus über die Besucher Bescheid zu wissen, die aus dem Morgenlande gekommen waren, um das Gotteskind anzubeten —, zeigen untereinander Verschiedenheiten, die nicht zu übersehen sind, und teilen sich in zwei Gruppen.

Nach dem syrischen *Buch von der Schatzhöhle*, das stellvertretend für die

¹ E. HERZFELD, *Archaeological History of Iran* [1935] und in früheren Aufsätzen; G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro* [1933] — vgl. auch *Religione mazdea* [1952] (Maschinenschrift); Ugo MONNERET DE VILLARD, *Le Leggende orientali sui Magi evangelici* [1952].

Der XV. Deutsche Orientalistentag Göttingen 1961

erste Gruppe steht, erblicken drei Magier einen Stern, in dem sich eine Jungfrau befindet, die ein gekröntes Kind trägt. Durch das Orakel des Nimrud belehrt, auf den Berg Nod (an den Grenzen von Norden und Osten — wir wissen nicht genau, wo das ist —), um aus der Schatzhöhle das Gold, den Weihrauch und die Myrrhen zu holen, welche sie dann dem Kind in der Grotte zu Bethlehem darbringen. Verschiedene Texte erläutern, wie in der Erwartung des kommenden Erlösers diese Schätze von Adams Sohn Seth in dieses Versteck verbracht wurden.

Die zweite Gruppe umfaßt zwei Texte, einen verhältnismäßig kurzen, lateinischen unter dem Titel *Liber apocryphus nomine Seth* im „*Opus imperfectum in Matthaeum*“ des Pseudo-Johannes Chrysostomos, und einen zweiten, viel längeren und ziemlich weitschweifigen, syrischen — die *Chronik von Zuqnin*.

In diesen beiden Texten sind es zwölf Magier — in Anlehnung an die Apostel, da sie durch den heiligen Thomas mit der Ausbreitung des Evangeliums im Osten beauftragt werden. Gemäß dem lateinischen Text vereinigen sie sich alljährlich in der Erwartung des Erlösers auf dem *Mons Victorialis*, wo sich ein Gebüsch, eine Quelle für Waschungen sowie eine Höhle befinden. Als die Zeit gekommen ist, und nachdem sie sich gewaschen und drei Tage lang schweigend zu Gott gebetet haben, erblicken sie auf einmal einen Stern, der das Bild eines kreuztragenden Kindes umschließt; dieser Stern heißt sie, sich nach Judäa zu begeben, was sie entsprechend dem Evangelienbericht tun.

Die Chronik von Zuqnin, auf die wir schon eingangs verwiesen haben, berichtet zuerst von der Hinterlegung des Schatzes und eines Buches in der Höhle durch Adams Sohn Seth. Diese Höhle liegt auf dem 'Berg des Sieges' (*Mons Victorialis*) im Lande Syr, das wir sonst nicht kennen. Dann erblicken die zwölf Magier, als die Zeit gekommen ist, einen großen Stern oben auf einer Säule mit einem Etwas in der Form einer menschlichen Hand. Himmliche Gestalten bilden eine Art Hof um den Stern. Dann geht dieser in die Höhle ein, in die einzutreten eine Stimme die Magier heißt. Dort erblicken sie das Licht des Sterns zu einem winzigen Manne verdichtet, der sie begrüßt, sich ihnen offenbart und sie nach Palästina entsendet. Sie begeben sich dorthin und finden den Sohn, dem sie ihre geheimen Schätze darbringen.

Beide Texte, das *Opus imperfectum* und die *Chronik von Zuqnin*, sind zwar bestimmt miteinander verwandt; aber zwei Abweichungen, die Form des Sterns und den Zeitpunkt seines Erscheinens betreffend, verbieten uns, wie schon MONNERET DE VILLARD richtig gesehen hatte, sie einfach als voneinander abgeschrieben aufzufassen. Vielmehr gehen sie auf eine beiden gemeinsame Überlieferung zurück, die der lateinische Text anscheinend verkürzt, der syrische dagegen beträchtlich erweitert hat.

Dies hindert WIDENGREN nicht, ganz willkürlich so vorzugehen, als ob der Chronik eine unvergleichliche Autorität zukäme, und zu behaupten, der Zug, den sie allein aufweist — nämlich das Eingehen des Sterns in die Höhle des *Mons Victorialis* und seine Verwandlung in ein Männlein —, stelle die älteste Form der Legende dar. Zwar nicht gerade die ursprüngliche, primitive Form, aber immerhin: „Selbstverständlich“, so schreibt WIDENGREN (*Kulturgeggnung* S. 72), „haben wir hier vor uns die eigentliche Geburtserzählung, genauer: die Spuren einer solchen.“ Der schwedische Gelehrte postuliert hier, was wir vergeblich gesucht haben, nämlich das Vorhandensein einer iranischen Legende, die vor dem Christentum die Geburt des Erlösgottes Mithras in einer Grotte auf dem *Mons Victorialis* erzählt

Der XV. Deutsche Orientalistentag Göttingen 1961

oder verkündet; einer Legende, deren Spur gerade die Chronik von Zuqnin weniger undeutlich als jeder sonstige Text fortüberliefert hätte, während sich diese Spur in den übrigen Texten stärker verwischt hätte. WIDENGREN beruft sich dabei unter anderem auf den angeblich iranischen Charakter der Chronik.

Es ist jedoch festzustellen, daß die meisten Züge, die WIDENGREN in der Chronik als typisch iranisch auffassen zu können glaubt: die Wichtigkeit des Begriffes Licht bzw. Leben, die Bezeichnung Gottes als 'Vater der Größe' usw., einfach gnostisch sind. Freilich ist für WIDENGREN der Gnostizismus selbst iranischen Ursprungs. Diese Ansicht ist jedoch nicht zu halten. Höchstens könnte man zugestehen, daß Iran bei der Entstehung der gnostischen Bewegung eine gewisse Rolle gespielt habe. So erscheint zum Beispiel der Grundgedanke der Gnosis, die Welt sei aus einer Mischung entstanden, die wieder aufgelöst werden müsse, eher als iranisch denn als griechisch. Trotzdem kann man aus der Tatsache, daß der Gnostizismus iranische Elemente enthält, noch keinesfalls folgern, alles, was gnostisch ist, komme aus Iran. Und dies würde GEO WIDENGREN auch nicht behaupten wollen. Daraus folgt, daß die zahlreichen gnostischen Züge, die er in der Chronik von Zuqnin hervorhebt, keineswegs den iranischen Charakter dieses Textes erweisen.

Was nun den Stern, der den Erlöser verkündet, betrifft, — ist das vielleicht ein spezifisch iranischer Zug?

Es trifft zwar zu, daß die Geburt des Mithradates Eupator, wie WIDENGREN in Erinnerung bringt, Justinus zufolge durch einen Stern, der heller leuchtete als die Sonne, kundgetan worden sei. Aber ähnliche Glaubensvorstellungen waren auch der Welt des Mittelmeeres geläufig: so sprach man beispielsweise vom Stern eines Julius Caesar.

In seiner Analyse der Chronik von Zuqnin hat sich WIDENGREN an zwei bestimmten Punkten geirrt: das eine Mal wegen unzulänglicher Unterichtung, was bei ihm eine Seltenheit ist, das andere Mal wegen unvollständiger Zitierung.

In der Chronik wird der Weltraum wie folgt umrissen: „und die Höhe und die Tiefe und die Länge und die Breite“. „Die gleiche Formel“, so kommentiert WIDENGREN, „ist im Griechischen in etwas abweichender Ordnung bekannt, sowohl in der Gebetsliteratur und den Zauberpapyri, als auch in Ephes. 3 : 17—19“. Letzter Text lautet wie folgt: ἵνα ἔξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἀγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος. „DIBELIUS hat richtig hervorgehoben“, so fährt WIDENGREN fort, „daß diese Formeln die Dimensionen des Himmels andeuten wollen: 'Die Himmelsstadt und der Himmel werden quadratisch oder kubisch vorgestellt'. Nun glaube ich“, fügt WIDENGREN hinzu, „daß der Ursprung dieser Formel im Iran zu suchen ist“, und er vergleicht sie mit einer Stelle im *Bundahišn*, Kapitel 1, wo eine ähnliche Wendung gebraucht sei, und zwar „in ihrem richtigen Sitz im Leben“. Er schließt daraus, daß in dem syrischen Text wie in dessen angeblich iranischen Vorbildern der Himmel als Würfel aufgefaßt werde (*Iranisch-semitische Kulturgegung* S. 75f. und noch in seiner *Iranischen Geisteswelt* [1961] 58).

Leider ist der betreffende Pahlavi-Ausdruck kürzlich anders aufgehellt worden, nämlich durch A. PAGLIARO¹: es ist *pakakān i āsmān* zu lesen und

¹ In einem ausführlichen Artikel der *Studi Orientalistici in onore di GIORGIO LEVI DELLA VIDA* (II [1956] 252ff.): *I precedenti iranici di arabo falak „cielo“.*

Der XV. Deutsche Orientalistentag Göttingen 1961

darunter das Himmelsgewölbe oder die Himmelkuppel zu verstehen. Infolgedessen hat die Formel in der syrischen Chromik — sei sie nun mit der griechischen in den Papyri oder mit der im Epheserbrief verwandt oder nicht — jedenfalls nichts Iranisches an sich: ihr angebliches Vorbild im *Bundahišn* weist vielmehr auf die Lehre von der Kugelgestalt der Welt, eine Lehre, die der Mittelmeerwelt geläufig war und wahrscheinlich aus Babylon stammte.

Der zweite Punkt, den ich in WIDENGRENS Argumentierung bemängle, ist folgender: „Mit dem iranischen Grundcharakter der Erzählung stimmt noch ein anderer Zug überein“, so schreibt er (*Kulturgeggnung* S. 77). „Als die Magier bei der Huldigung in Bethlehem ihre Gaben vor die Füße des neugeborenen Erlösers niederlegen, sind diese nicht die aus der Evangelienerzählung bekannten ‘Gold und Weihrauch und Myrrhen’ (Matth. 2, 11), sondern Kronen: ‘Und wir nahmen unsere Kronen und legten sie unter seine Füße’. Dieser Zug ist wichtig“, so schließt WIDENGREN, „weil er zeigt, daß die in der *Chronik von Zuqnin* erhaltenen Traditionen iranischen Ursprungs von der Evangelienerzählung in vielen wichtigen Einzelheiten vollkommen unabhängig sind.“

So weit das Zitat! Dieses ist aber nicht die ganze Geschichte! Lesen wir einmal in der Chronik weiter, doch unter vorheriger Einbeziehung des von WIDENGREN angeführten Passus. Das können wir, wenn wir kein Syrisch verstehen, bequem in der italienischen Übersetzung tun, die G. LEVI DELLA VIDA in U. MONNERET DE VILLARDS oben genanntem Buch (S. 39) gegeben hat: „*Ed entrammo dietro a lei* [gemeint ist der Stern] *e prendemmo le nostre corone e le deponemmo sotto i suoi piedi*, perchè *a lui appartiene il regno in eterno. E ci inginocchiammo e ci prostrammo a terra innanzi a lui*, perchè *ogni ginocchio in cielo e in terra si piega e si prostra a lui*.“ Insoweit scheint der Text WIDENGRENS Beweisführung zu bestätigen. Aber dann heißt es weiter: „*E aprimmo i nostri tesori nascosti che erano suggellati*“ — das sind offenbar die Schätze, die sie in der Schatzhöhle gefunden hatten —, „*li togliemmo e li ponemmo presso il Tesoro della vita che è suggellato nella Maestà somma. Ed estrammo i nostri tesori davanti a lui, che è il Tesoro della vita, per riceverli moltiplicati da lui nel regno davanti al suo trono*“.

Dies widerlegt WIDENGRENS Schlußfolgerung. Denn offensichtlich stimmt die Chronik von Zuqnin hinsichtlich der Darbringung der Schätze, obschon diese nicht genauer bezeichnet werden, durchaus mit dem Evangelienbericht überein. Und das Motiv der Kronen erweist sich wie so viele andere Einzelheiten und Ausschmückungen lediglich als sekundärer Zusatz.

Zwar finden sich in der Chronik — und zu einem gewissen Grad auch in unseren anderen Texten — zweifelsohne einige unbestreitbar iranische Züge, wie etwa das stumme Gebet oder das Murmeln der Magier. Allein, sie beweisen noch keineswegs den ursprünglich iranischen Charakter der Erzählung. Sie beweisen nur, daß es den Verfassern, also den syrischen Christen, die sich daran versuchten, dem Bericht des Matthäus einen iranischen Hintergrund zu geben, gelungen ist, ihrer Geschichte etwas Lokalfarbe beizumischen. Die Variante in der Chronik von Zuqnin, wonach der Stern in die Grotte im Osten eintrat und sich dort in ein menschliches Wesen verwandelte — eine Variante, die völlig allein dasteht —, muß anders erklärt werden als bei WIDENGREN. Die Chronik ist weitschweifig und voller Wiederholungen. Demgemäß kann es nicht verwundern, daß nach einem Verfahren, wie es sich bei den Erzählnern aller Zeiten und Völker findet, das Motiv von der Geburt in der Grotte zu Bethlehem verdoppelt und durch Vorausnahme auch

Der XV. Deutsche Orientalistentag Göttingen 1961

noch in die Schatzhöhle verlegt worden ist. Aus der Darstellung, wie sie uns in allen sonstigen Varianten begegnet, geht deutlich hervor, daß diese erste Grotte nicht für die Geburt des Erlösers bestimmt war, sondern für die Aufbewahrung der ihm darzubringenden Schätze.

Lage und Beschaffenheit dieser Grotte näher zu erörtern, wie dies in mannigfacher Weise E. HERZFELD, G. MESSINA, U. MONNERET DE VILLARD, L.-I. RINGBOM und G. WIDENGREN¹ getan haben, ist hier nicht der Ort. Im großen und ganzen wußten die in Frage stehenden christlichen Verfasser von den Iranern — abgesehen von den oben erwähnten malerischen Einzelheiten wie gemurmeltes Gebet, Waschungen usw. — nur, daß sie einen Erlöser erwarteten. Auch glaubten sie zu wissen, daß sie Astrologen seien — was für die hellenisierten und babylonisierten Magier ohne Zweifel zutraf. Mehr brauchte es für die christlichen Apologeten nicht, um Zarathustra unter die Propheten des wahren Messias zu rechnen, und um ihn mit einer jener Gestalten gleichzusetzen, denen man aus dem einen oder anderen Grund zuschrieb, sie hätten diesen Messias verkündigt, sei es nun ein Balaam (den Verkünder des Jakobssterns) oder ein Nimrod oder ein Baruch. Mehr brauchte es für sie nicht, um in Treu und Glauben den Evangelienbericht von der Anbetung der Magier in einen iranischen Zusammenhang zu fügen.

Hinzu kommt, daß die christlichen Künstler, die diese Szene der Anbetung der Magier darstellen sollten, in Rom als Vorbilder gewisse heidnische Denkmäler benutzten, welche Träger von Opfergaben darstellten, wie F. CUMONT aufgezeigt hat². Aber selbst wenn das weit zurückliegende Vorbild dieser Szenen etwa iranisch gewesen sein sollte — nämlich die Tributbringerreliefs in Persepolis —, so ist es trotzdem ausgeschlossen, mit WIDENGREN dem vorchristlichen Iran eine Darstellung von Magiern, die ihrem Erlöser entgegeneilen, zu unterstellen.

Wir fassen kurz zusammen: die These, die Iraner hätten vor dem Christentum an das nahe oder ferne Kommen des Mithras geglaubt, der, als wirklicher Mensch in einer Grotte geboren, die Welt erlösen würde, bleibt nach wie vor unbewiesen. Sie hat bis auf weiteres als ein schöner, von der modernen Wissenschaft aufgebrachter Mythos zu gelten, der nie existiert hat — es sei denn im Geiste einiger Gelehrter.

Die Götternamen der Kušān-Münzen

Von HELMUT HUMBACH, Mainz

I.

In seinem im Jahre 1887 erschienenen Aufsatz „Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins“ beklagt sich MARK AUREL STEIN darüber, daß die philologische Erforschung der Typen und Legenden der indo-skythischen Münzprägung seit den Zeiten von PRINSEP und LASSEN vergleichsweise nur

¹ In den oben bereits angeführten Untersuchungen; für L.-I. RINGBOM sind seine zwei geistreich-phantastischen Bücher *Gralstempel und Paradies* [1951] und *Paradisus terrestris* [1959] nachzutragen.

² In den *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* III [1932] 81ff.

Der XV. Deutsche Orientalistentag Göttingen 1961

geringe Fortschritte gemacht habe¹. Inzwischen haben die Kušān-Münzen in der wissenschaftlichen Literatur häufige Erwähnung gefunden, aber mutatis mutandis gilt STEINS Klage auch heute noch. Im philologischen Verständnis der Münzen sind wir, 64 Jahre später, kaum sehr viel weiter, als seinerzeit STEIN es war. Zwei wesentliche Positiva sind allerdings aus neuester Zeit zu vermerken. Erstens hat sich ROBERT GöBL der Münzen von der numismatischen und von der paläographischen Seite her angenommen und vermag somit dem Philologen wertvolle quellenkritische Unterlagen zu geben². Zweitens aber ist wenigstens ein Teil der unter DANIEL SCHLUMBERGER gefundenen Kušān-Inschriften bekanntgemacht worden. Wie die Münzlegenden mancherlei zur Klärung der Inschriften beitragen, so ist umgekehrt aus den Inschriften auch mancherlei für die Deutung der Münzlegenden zu gewinnen.

Vor allem die große Kaniška-Inschrift gibt manchen Aufschluß über den altertümlichen Sprachstand, den wir zu erwarten haben³. Unter anderen enthält sie Wörter μωρό „Sonne, Miθra“, μασ „Mond, Monat“, βαγό „Herr“, οαδό „Wind“, φαρό „Herrschaftsglanz“, οανινδό „Siegbringer“, οανό „besiegend“. Sie erlaubt uns daher, die als Münzlegenden auftretenden Götternamen μωρό (μιωρό, μιρό, μειρό usw.), μασ, μανασ βαγό, οαδό, φαρό (φαρρό). οανινδό, μαζδοοχό mit hinreichender Sicherheit der nämlichen Sprache zuzuschreiben. Diese Sprache nannte W. B. HENNING in seinem ersten Deutungsversuch „baktrisch“⁴. Da uns jedoch vorläufig unbekannt ist, ob sie das alte Baktrische fortsetzt oder ob es sich um die Sprache der in Baktrien eingewanderten Skythen handelt, habe ich ihr die neutrale Bezeichnung „kušānisch“ gegeben. Wer trotzdem Wert auf ihre baktrische Provenienz legt, sollte m. E. nicht einfach „baktrisch“, sondern deutlicher „kušānbaktrisch“ sagen.

Einen einigermaßen brauchbaren Hinweis auf Baktrien bietet der Gottesname ορλαγύνο (ορλαγύνο) <*(v)orδayna- < aw. *varθrayna*. Die Entwicklung *rl* < *rθ* < *rθr*, die hier festzustellen ist, entspricht ziemlich genau der Entwicklung *xl* < *xθ* < *xθr* in skr. *bāhli-* < aw. *bāxθi-* < **bāxθri-* (ap. *bāxtri-*). Niemand weniger wäre es falsch, nun einfach sämtliche auf den Münzlegenden vorkommenden lautlichen Erscheinungen als baktrisch oder auch nur als kušānisch zu bezeichnen, denn wir haben doch auch mit Entlehnungen aus anderen Dialektien zu rechnen.

Das gilt selbstverständlich für φαρό mit seinem auch sonst im Iranischen verbreiteten und aus dem Medischen stammenden anlautenden *f* gegenüber *x^v* in aw. *x^varənah-*. Aus einem dem Awestischen sehr nahe verwandten Dialekte scheint αφαεγύρο entlehnt zu sein, denn sein Vorderglied αφα stimmt zu aw. *āša-* und zeigt den bislang nur aus dem Awestischen bekannten Wandel *rt* > *š*, ohne allerdings seines Hintergliedes wegen als zoroastrisch angesprochen werden zu können. Fremd ist auch das bekannte βαρηρό.

¹ MARK AUREL STEIN, Oriental and Babylonian Record, August 1887, p. 1ff.

² ROBERT GöBL, Die Münzprägung der Kušān von Vima Kadphises bis Bahrām IV., in FRANZ ALTHEIM/RUTH STIEHL, Finanzgeschichte der Spätantike (Frankfurt/Main 1957). Eine Arbeit über die Paläographie der Kušān-Münzen vom gleichen Verfasser ist im Druck. — Ein vollständiges Verzeichnis der Legenden gibt ANDRÉ MARICQ, Journ. As. 1958 p. 421ff.

³ H. HUMBACH, Die Kaniška-Inschrift von Surkh-Kotal (Wiesbaden 1960) p. 44ff.

⁴ W. B. HENNING, BSOAS XXIII (1960) p. 47ff.

DIE DREI WEISEN AUS DEM MORGENLANDE UND DIE ANBETUNG DER ZEIT

J. Duchesne-Guillemain

Der Volksglaube und das Brauchtum am Dreikönigstag enthalten, wie auch die bildlichen Darstellungen der drei Weisen aus dem Morgenlande, manche Elemente, die man vergebens im Bericht des Matthäus-Evangeliums suchen würde. So wird einer der drei Könige oft als Mohr dargestellt. Diese Gepflogenheit ist aber nur einige Jahrhunderte alt.

Auf Gemälden der flämischen Schule, zum Beispiel auf dem Polyptychon aus der Schule des Rogier van der Weyden im Museum The Cloisters in New York, ist im Stern der Magier ein kleines Kind zu sehen, ja sogar eine Frau mit ihrem Kindlein. Die Weisen sind auf einem Berg als Badende dargestellt — oder, genauer gesagt, sie waten mit nackten Beinen in einem Teiche (Taf. IX). Auf demselben Bild erscheint den gleichen drei Königen — jetzt wieder angekleidet und kniend — der Stern mit dem Kindlein.

Die Szene des Fußbades fehlt auf einem Berliner Triptychon, auf das wir noch zurückkommen; es kann also dem New Yorker Polyptychon nicht als Vorlage gedient haben, obwohl es von van der Weyden selbst stammt.

1. DIE REIBETROMMEL

Die Reisen der heiligen drei Könige spiegeln sich in einem volkstümlichen Brauch wider, der noch vielfach auf dem Land weiterlebt: Zwischen Weihnachten und dem 6. Januar gehen Kinder singend von Hof zu Hof und bekommen dafür einen Groschen. Dabei wird manchmal ein sonderbares Musikinstrument verwendet, im flämischen Land »Rommelpot« genannt. Der Brauch ist unlängst von einem belgischen Musikwissenschaftler, Paul Collaer, wie folgt beschrieben worden¹:

Die Gruppe setzte sich gewöhnlich aus drei Sängern zusammen. Der erste trug einen an der Spitze eines geschmückten Stockes befestigten Papierstern. Er war der Hauptsänger. Der zweite spielte die Reibetrommel, »Goebe« oder »Rommelpot« genannt. Der dritte

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

trug eine Laterne. Oft waren die Sänger verkleidet, begnügten sich jedoch manchmal damit, ihre Kleider zu wenden. Auch beschmieren sie sich Gesicht und Hände: der eine schwärzte es mit Ruß, der andere stäubte es mit Mehl weiß ein und der dritte färbte es mit Schweineblut rot. Sie sangen vor den Türen und erhielten eine Geldmünze zur Belohnung. Außerdem gab man ihnen Honigwaben, Lebkuchen oder ein Glas Schnaps. Die Goebe oder der Rommelpot ist ein Fäßchen oder eine zylindrische Schachtel, auf die eine Membran aus Schweinsblase gespannt ist, durch die ein Stab hin und her bewegt wird, so daß er ein dumpfes Geräusch hervorbringt.

Der Brauch wird von Paul Collaer folgendermaßen gedeutet, ohne daß er jedoch eine Beziehung zu den drei Königen herstellt:

Das Instrument ist, wie gesagt, mit Schweinsblase oder Pergament bespannt, und es wird häufig auf das Schweinchen angespielt, dessen Pfoten und Spedk gegessen und mit dessen Blut das Antlitz und die Hände des Sängers beschmiert werden; während des ermüdenden nächtlichen Ganges durch das Land läßt man den Rommelpot dröhnen; die Kollekte an Speisen soll nicht den Musikanten gelten, sondern dem Rommelpot, der personifiziert erscheint. Einige Gesänge sprechen von dieser Speise als von einem Anteil Gottes, der ihm als Dank für seinen göttlichen Schutz gebührt. (Diese Einzelheiten stimmen, fügt Collaer hinzu, mit der germanischen Mythologie zusammen, in welcher Götter in tierischer Gestalt auf die Erde herabkommen, um ihre Gaben zu verteilen.)

Die Vorstellung eines Opfers soll nicht ausgeschlossen werden, schreibt er weiter, und zwar des Tieres, dessen Brüllen nachts ertönt, dessen Fleisch gegessen und dessen Blut auf das Gesicht des Menschen gerieben wird. Der Opferbegriff würde das Wiedererscheinen des Rommelpot während der Karwoche rechtfertigen.

In einem zweiten Aufsatz² faßt Collaer die über den Gebrauch der Reibetrommel bekannten Tatsachen bei verschiedenen Völkern zusammen:

Zeremonien, bei denen ein solches Instrument gebraucht wird, sind mit Todes- und Auferstehungsriten verbunden ... Der Tod wird durch ein Opfer hervorgerufen, das das Leben erneuern soll. Früher waren es Menschenopfer ... Meist wird ein Tieropfer symbolisiert, indem die Reibetrommel das Opfertier darstellt und dessen Stimme ertönen läßt.

Wie steht es aber mit der roten, weißen und schwarzen Farbe, mit der sich die Sänger das Gesicht beschmieren? Collaer gibt dazu, freilich mit Fragezeichen, eine Erklärung, die wir später erörtern müssen: »Wenn das Beschmieren mit Ferkelblut leicht erklärbar ist«, schreibt er, auf das angebliche Opfer anspielend, »was soll aber das Einstäuben mit Mehl bedeuten? Könnte es mit den Krapfen, die man isst, in Zusammenhang stehen? Also Ruß = Tod; Mehl = Leben; Blut = Opfer?« Die richtige Antwort werden wir in der schriftlichen Überlieferung suchen.

J. Duchesne-Guillemain

2. DIE LEGENDEN VON DEN DREI KÖNIGEN

Die Weisen aus dem Morgenlande machten als Reliquien eine letzte Reise, und zwar im zwölften Jahrhundert von Mailand nach Köln.

Angeblich waren jene Reliquien zuerst von Helena, der Mutter des Kaisers Konstantin, die auch das wahre Kreuz gefunden hatte, nach Konstantinopel gebracht und dort in der Sophien-Kirche beigesetzt worden; spätestens im 12. Jahrhundert wurden sie dann nach Mailand in die Kirche Sankt Eustorgio überführt. Im Jahre 1162 wurde aber Mailand von Kaiser Friedrich Barbarossa erstürmt, und er schenkte die Reliquien zuerst vielleicht dem Fürstbischof von Lüttich, dann sicher dem Erzbischof von Köln, Rainald. Dieser stellte sie in seinem damaligen Sankt Peters-Dom zur Verehrung durch Gläubige und Pilger aus. Ugo Monneret de Villard schreibt in seinem schönen Buch »Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici«³:

Der Kult solcher Reliquien entwickelte sich ziemlich rasch. Philipp von Heinsberg (1167 bis 1191), der Nachfolger Rainalds (dem die Reliquien übergeben worden waren) auf dem bischöflichen Thron, ließ den großen Heiligenkreis herstellen, ein Denkmal von großer künstlerischer Bedeutung, in dem sie aufbewahrt wurden; der Wallfahrtsort, von einer tüchtigen Propaganda ernährt, gewann bald große Bedeutung. Im Jahre 1221 stiftete Heinrich von Lothringen und seine Gemahlin in St. Peter zu Köln zu Ehren der heiligen drei Könige eine Präbende, und 1247 gewährte Papst Innozenz IV. allen denen einen Ablaß, die eine Wallfahrt zu den heiligen drei Königen nach Köln machen. Aber im folgenden Jahre wird der alte Dom durch einen Brand vernichtet. Man nimmt unverzüglich den Bau eines neuen, kolossalen Doms in Angriff. Daher muß man Geld für das riesige Werk und für die Wallfahrtsstätte sammeln, die im Jahre 1249 König Wilhelm von Holland und 1338 König Edward III. von England anziehen sollte, und zu beiden Anlässen mußte man Pilgern eine Geschichte der verehrten Heiligen liefern, eine Erzählung von ihren Taten, um ihren Ruhm zu erhöhen und den Eifer der Frommen anzufeuern.

So wurde eine reiche Literatur über die heiligen drei Könige geschaffen, aus der besonders das Buch von Johannes von Hildesheim hervorsteht, das in der Mitte des 14. Jahrhunderts verfaßt und ins Deutsche, Niederländische und Französische übersetzt worden ist.

Die unmittelbare Quelle für das Werk war das »Speculum Humanae Salvationis« (1324), das wiederum aus der »Legenda Aurea« des Jakob a Voragine geschöpft hatte. Dieser hatte seinerseits ältere Schriften benutzt, namentlich das dem Johannes Chrysostomos fälschlich zugeschriebene »Opus imperfectum in Matthäum«.

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

In diesem Text und in einigen anderen erscheinen die Magier in der Zwölfzahl (in Nachahmung der Apostel, da sie vom heiligen Thomas beauftragt werden, im Orient das Evangelium zu verkünden). Nach dem »Opus imperfectum« versammelten sie sich alljährlich in Erwartung des Erlösers auf dem Mons Victorialis, wo sich ein Wäldchen befand, eine Quelle für Waschungen und eine Grotte. Nach einer Waschung und drei Tagen des Schweigens und des Gebetes sollen sie, wenn die Zeit dafür reif ist, einen Stern sehen mit dem Bild eines Kindes, das ein Kreuz trägt. Dieser Stern gebietet ihnen, sich nach Judäa zu begeben. Sie tun das denn auch, wie es das Evangelium berichtet.

Die Chronik von Zuqnin, ein syrischer Text, berichtet zunächst von der Niederlegung der Schätze zusammen mit einem Buch, das Seth, der Sohn des Adam, verfaßt haben soll, in der Grotte auf dem Berg der Siege. Dann sehen die zwölf Magier, sobald der Augenblick gekommen ist, einen großen Stern, der sich über einer Säule erhebt und mit dem sich etwas verbindet, das die Form einer menschlichen Hand hat. Dann tritt der Stern in die Grotte ein, aus der eine Stimme ihnen zu folgen gebietet; und sie finden drinnen das Licht des Sterns gleichsam zusammengedrängt zu einem kleinen Mann, der sie begrüßt, ihnen enthüllt, wer er ist, und sie nach Palästina schickt. Sie begeben sich dorthin und finden den Sohn, dem sie ihre geheimen Schätze anbieten.

Diese Traditionen haben lediglich den Text des Matthäus-Evangeliums paraphrasiert und glossiert, um die Religion der Magier mit dem Christentum zu verbinden. Eine andere Gruppe von Legenden läßt die Beziehungen zwischen den beiden Religionen in einem anderen Licht erscheinen, indem sie die Verehrung des Feuers, die für die Religion der Magier charakteristisch ist, als eine jüdische oder christliche Einrichtung ausgeben. Nach dem »Buch der Schatzhöhle« und dem »Buch von Adam und Eva« sah Nemrod ein Feuer aus der Erde aufsteigen und richtete um seinetwillen den Kult ein. Andere Legenden bringen die Feuerverehrung mit dem Geschenk in Verbindung, das Jesus oder auch Maria den Magiern gemacht hat zum Dank für die Gaben, die sie nach Bethlehem gebracht haben.

Nach einem uighurischen Text, der in Bulayiq (in der Nähe von Turfan in Zentralasien) gefunden wurde, hat Jesus ihnen einen Stein geschenkt, und da sie auf dem Heimweg schwer an dieser Last zu tragen haben,

J. Duchesne-Guillemain

entledigen sie sich ihrer, indem sie den Stein in einen Brunnen werfen und ihren Weg fortsetzen. Aber nun sehen sie ein großes Leuchten am Himmel und kehren um: eine Flamme erhebt sich aus dem Brunnen. Sie begreifen, daß der Stein göttlich war und daß dieses Feuer der Anbetung würdig ist.

Nach dem arabischen Autor Mas'udi⁴ ist es Maria, die die Magier für ihre Geschenke belohnt:

... Maria gab den Boten der Könige ein rundes Brot. Diese versteckten es nach verschiedenen Abenteuern unter einem Stein. Das Brot verschwand in der Tiefe der Erde an einem Ort in der Provinz Fars. An dieser Stelle grub man einen Brunnen und sah zwei Feuerzungen emporlodern, die wie der helle Sonnenschein leuchteten.

Dieselbe Legende findet sich wieder in der äthiopischen Version des Proto-Evangeliums des Jacobus, während das arabische »Evangelium von der Kindheit« — einem syrischen Text folgend — eine Variante bietet. Diesmal gibt Maria den Magiern die Windeln, in die sie das Kind gewickelt hatte. In ihre Heimat zurückgekehrt, opfern die Magier ihrer Sitte gemäß dem Feuer und werfen die kostbaren Windeln in die Flammen. Aber sobald das Feuer erloschen ist, kommen, weiß wie Schnee, die Windeln wieder zum Vorschein: das Feuer hat ihnen nichts anhaben können. Der Sinn des Textes ist deutlich: indem die beiden Religionen so handgreiflich einander gegenübergestellt werden, soll die Überlegenheit des Christentums bewiesen werden. So sagt denn auch der syrische Text:

Die Magier ergriffen die Windeln, die so wunderbar bewahrt worden waren, küßten sie und legten sie sich auf die Augen, indem sie sagten: »Wahrhaftig, dies ist ohne Zweifel die Kleidung des Gottes aller Götter, denn das Feuer unserer Götter hat sie nicht verzehrt.«

Viele Legenden über die Magier liefen im Orient um, noch zur Zeit Marco Polos, der sie in seinem berühmten »Milione« aufgezeichnet hat. Diese Texte enthalten, wie gesagt, die Lösung unseres kleinen Problems der roten, schwarzen und weißen Burschen. Beschäftigen wir uns aber zuerst mit einer allgemeineren Frage, nämlich der der vorchristlichen Elemente in diesen Legenden, und mit der Vorstellung der Geburt eines göttlichen Erlöserkindes. Die Frage ist die, ob das Heidentum, und im besonderen der Mithrakult dem Christentum hinsichtlich dieser zentralen Vorstellung zuvorgekommen ist.

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

3. MITHRA ALS ERLÖSER

Fassen wir zuerst zusammen, was man von Mithra als Erlöser wissen, oder besser, vermuten kann.

Zarathustra, der iranische Prophet, rief in seinen Gesängen die Erlöser (Saoshhyant) an, die als Morgenröte neuer Tage in die Welt kommen sollten (Yasna 46. 3). Und er hoffte, selbst einer derjenigen zu sein, »die diese Welt herrlich werden machen« (Yasna 30. 9).

Nach des Propheten Tode wurde im jüngeren Awesta dieser Glaube an künftige Erlöser weiterentwickelt. Zarathustra sollte, wenn auch nicht als er selbst, so doch in der Person seiner drei Söhne, in die Welt wiederkommen, um sie zu retten. Jene drei Söhne, aus seinem in einem Meer auf wunderbare Weise bewahrten Samen und einer Jungfrau geboren, sollten nach je einem Jahrtausend einander folgen. Der dritte von ihnen, der Erlöser par excellence, sollte die Auferstehung herbeiführen und, mit der Keule der mythischen Helden bewaffnet, die Lüge besiegen und die Wut in die Flucht schlagen, ein Vorspiel zum allgemeinen Kampf, in dem die Teufel vernichtet werden sollten.

Und Mithra? Spielte *er* im Drama des Weltendes eine Rolle? Im Awesta erfahren wir darüber nichts. Und gemäß den Pahlavibüchern (im 9. Jahrhundert nach Chr. abgefaßt) ist Mithras Rolle eine nebенstatisch-episodische. Im Bahman Yasht ist er nur ein Statthalter Ohrmazds, der Anführer seiner Heere. Dem Peshotan (einem der Vorläufer des Erlösers) zu Hilfe geschickt, schlägt er die Wut in die Flucht. Es scheint also unberechtigt, wenn Reitzenstein schreibt: »Noch in der Auffassung des persischen Bahman Yasht ist Mithra beim Weltende der Gegner Ahrimans und der eigentliche Erlöser.«

Immerhin scheint es, daß Mithra außerhalb der mazdaistischen Orthodoxy eine wichtigere Rolle in der Eschatologie gespielt hat. Um dies zu erläutern, stehen uns nur außer-iranische Dokumente zur Verfügung, nämlich die Denkmäler der Mithra-Mysterien und ein paar griechische und lateinische Texte.

Der Weltbrand ist im Mithraismus und bei den Magiern von Kleinasien auf einem Denkmal und in einem Text bezeugt. Auf dem 1926 in Dieburg gefundenen Relief sieht man, wie der Sonnengott seinem Sohn Phaëthon

J. Duchesne-Guillemin

die Erlaubnis gibt, seinen Wagen zu lenken. Nun sah schon Plato in diesem Mythos eine Anspielung auf den Brand, der die Welt periodisch verheeren soll. Vermutlich wollten die Anhänger von Mithra die Rolle ihres Gottes im Weltbrand festlegen, indem sie Mithra mit Phäthon identifizierten. Die Kosmogonie des Dio von Prusa beweist, daß die Magier schon im Kleinasien des ersten Jahrhunderts vor Christus die Lehre des Weltbrandes lehrten.

Ein weiteres Zeugnis von der eschatologischen Rolle des Mithra ist Tertullian zu entnehmen, der schreibt, daß Mithra »imaginem resurrectionis inducit«.

Es gibt auch, wie gesagt, griechische und lateinische Texte, bis in die ersten Jahrhunderte nach Christus, ja sogar bis in die letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderte zurückreichend, die, ohne Mithra ausdrücklich zu erwähnen, eine Verbreitung des Glaubens an einen sonnenhaften Erlöser von Babylonien bis Italien erweisen. Es sind das die Sibyllinischen Bücher, die Orakel des Töpfers und des Hystaspes, und schließlich Vergil.

Die Sibylle kündigt im dritten Buch (das ungefähr 140 vor Chr. verfaßt worden ist) einen König an, der von der Sonne aus geschickt wird: *καὶ τότε ἀπὸ ἡλίου Θεὸς πέμψει βασιλῆα* (»und dann schickt der Gott einen König von der Sonne«). Ebenso spricht der aus Ägypten als »Orakel des Töpfers« bekannte griechische Text von einem König aus der Sonne: *ἀπὸ ἡλίου . . . βασιλεὺς*. Das Orakel des Hystaspes hat teilweise Laktanz bewahrt, der es nur zum Teil dem Christentum angepaßt hat. Die Weltgeschichte läuft in sechs vom Bösen beherrschten Jahrtausenden ab, denen das Jahrtausend Christi nachfolgen wird, wie etwa nach der Schöpfung der siebente Tag. Dann übernimmt der Teufel ein letztes Mal die Herrschaft: zeitweilig verheeren viele Kriege die Welt; die Berge verflachen sich, die Gerechten suchen in den Bergen Zuflucht, wo der Feind sie belagert; aber der Erlöser wird sie dort schließlich befreien. Diesen Erlöser nennt Laktanz »rex magnus de caelo«.

Vergil verbindet in seiner berühmten 4. Ekloge drei Themata, nämlich die Wiederkunft des Goldenen Zeitalters, das Sonnenkönigtum und das Erlöserkind. Es ist gefährlich, einen so umstrittenen Text wie diesen zu verwerten: die Interpretationen schwanken. Im Augenblick scheint die Tendenz zur Deflation vorzuherrschen. Man hat sich nach den herrlichen



TAFEL IX Zum Beitrag J. Duchesne-Guillemin S. 234-252



TAFEL X Zum Beitrag J. Duchesne-Guillemin S. 234—252

TAFEL XI Zum Beitrag J. Duchesne-Guillemin S. 234—252





TAFEL XII Zum Beitrag J. Duchesne-Guillemin S. 234—252

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

Exegesen eines Eduard Norden, eines Jeanmaire eines anderen besonnen. Man behauptet namentlich ⁵, das Kind, von dem Vergil spricht, sei kein Erlöser; andere vermuten, daß kein Wort über ihn von der Sibylle geäußert worden sei; man bestreitet sogar ⁶, daß Apollo — in »tuus iam regnat Apollo« — die Sonne bedeute. Dies geht offensichtlich zu weit, war doch die Gleichsetzung Apollo = Sonne für einen Servius und einen Zosimus selbstverständlich und — woran Alföldi ⁷ erinnert hat — wurde Antonius seit 43 als Sol dargestellt.

Wie dem auch sei, es gelang Franz Cumont auf Grund jener Texte wie auch der Tatsache, daß Mithra ein Sonnengott (der oft mit der Sonne identifiziert wird) und ein Erlösergott war, die apokalyptische Rolle, die diesem Mithra nach den sogenannten hellenisierten Magiern zukam, zu rekonstruieren.

Nachdem nun mit genügender Wahrscheinlichkeit festgestellt worden ist, daß Mithra im ersten Jahrhundert vor Christus eine große Rolle in der Eschatologie spielte, müssen wir prüfen, ob er je als Erlöserkind aufgefaßt wurde, auf dessen Geburt die Menschheit wartete.

Mithras Geburtstag wurde am 25. Dezember gefeiert. Auf diesen Tag legte man 354 in Rom das Weihnachtsfest. Bis dahin waren die Geburt Christi, die Anbetung der Magier und die Taufe Christi am 6. Januar gefeiert worden. In der vorchristlichen Zeit war der 6. Januar der Geburtstag des Aion gewesen, namentlich in Ägypten. Vermutlich hat sich von Ägypten aus das christliche Fest an eben diesem Tage über die ganze Christenheit, auch die abendländische, verbreitet. Umgekehrt verbreitete sich von Rom aus der 25. Dezember als Tag des Weihnachtsfestes überallhin, auch im Orient. Schließlich wurden die beiden Feste überall gefeiert, die Geburt Christi allerdings auf das erste, die Anbetung der Magier aber auf das zweite Datum eingeschränkt.

Lassen wir jedoch das zweite Datum vorläufig beiseite. Mithras Geburtstag war ein Erinnerungsfest; aber sein Datum erweist, daß es ein periodisches Ereignis feierte, nämlich die jährliche Wiederkehr des Sonnenlichtes nach dessen tiefstem Stande zur Zeit der Wintersonnenwende, daß man also diese Geburt oder ihr Gedenken als ein künftiges Ereignis feierte. Der neugeborene Mithras wird jedoch nie als Kindlein in Windeln (Lukas 2. 7),

J. Duchesne-Guillemain

sondern als Knäblein dargestellt, das *saxigenus* bzw. *πετρογένης* hieß. Was bedeutete dieser Beiname genau? Nach all den Abbildungen besagt er, daß Mithras als aus Stein geboren galt, so wie das Feuer aus dem Feuerstein hervordringt oder vielmehr: wie die Sonne hinter den Bergen emporsteigt. Andrerseits dürfen wir nicht vergessen, daß dieses Fest in den Mithrastempeln begangen wurde, die — in Anspielung auf das Himmelsgewölbe — die Form von Grotten hatten. Von hier aus war es nur noch ein Schritt, Mithras als in einer Höhle geboren aufzufassen.

Versetzen wir uns einen Augenblick in die neue Perspektive, die durch die Geburt Jesu und den Evangelienbericht geschaffen worden war. Halten wir zunächst fest, daß den kanonischen Evangelien zufolge Jesus in einer Krippe geboren war: daß dies in einer Grotte oder Höhle geschah, wird nicht ausdrücklich gesagt. Es bestanden also nebeneinander drei Vorstellungen:

1. Das im Stalle geborene Jesuskind; 2. der aus Stein hervorgegangene Mithrasknabe; und 3. dessen Geburtsfeier in grottenförmigen Tempeln.

Sind nun diese drei Vorstellungen miteinander verschmolzen worden? Eine Stelle bei Justinus dem Märtyrer legt den Schluß nahe, man habe die Ähnlichkeit, den Parallelismus der drei Vorstellungen gesehen. Aus diesem Grunde ließ man seit Justinus, Origenes und dem apokryphen Evangelium Jacobi Jesus in einer Grotte geboren werden.

Eine andere Frage ist, ob diese Kombination bereits *vor* dem Christentum stattgefunden hatte. Mit anderen Worten: ein Bericht über das in einer Grotte geborene Mithrakind fehlt⁸. Die These, die Iranier hätten vor dem Christentum an das nahe oder ferne Kommen des Mithra geglaubt, der, als wirklicher Mensch in einer Grotte geboren, die Welt erlösen würde, bleibt in den Tatsachen unbewiesen. Wir sind auf eine logische Folgerung angewiesen. Da die Geburt eines sonnenhaften Erlöserkönigs erwartet wurde, eine Überlieferung, die in Vergil ihren Niederschlag gefunden hat, und da anderseits Mithra ein sonnenhafter Erlöserkönig war: warum sollte dann nicht *er* dieses wunderbare Kind sein?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die drei von Vergil verschmolzenen Motive, nämlich die Wiederkunft des Goldenen Zeitalters, das sonnenhafte Königtum und das Erlöserkind, schon lange vor ihm bestanden, obwohl sie vielleicht nie zuvor zu einer Synthese vereinigt worden waren.

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

Die babylonische Lehre vom Großen Jahr und schon früher die Vorstellung von einer periodischen Erneuerung und einer ewigen Wiederkehr hatten die Hoffnung auf eine neue Ära bis nach Italien verbreitet. Das bestätigten römische Münzen mindestens seit Cäsars Tod. Außerdem war die Idee von einer neuen Ära besonders in Ägypten mit der Erscheinung eines neuen Königs verknüpft. Auch wurde in Ägypten der König ausdrücklich als sonnenhaft aufgefaßt. Darüber hinaus wurde jedes Jahr am 25. Dezember die Rückkehr des Sonnenlichtes gefeiert und am 6. Januar die Erneuerung des Aion⁹.

Endlich — und dies führt zum dritten Thema — wurde die Rückkehr der Sonne als die Geburt eines Kindes dargestellt, indem Isis, die Jungfrau, den Horusknaben, das Sonnenkind, gebar.

Man sieht, welche innere Verwandtschaft zwischen diesen Motiven bestand und sie prädisponierte, sich zu einer Synthese zusammenzuschließen. Wurde nun diese Synthese schon vor der Sibylle, oder aber erst von ihr, oder von Vergil zum ersten Mal hergestellt, oder — wie einige neuere Exegeten behaupten — hatte Vergil selbst unbewußt die Synthese bewirkt, indem er deren Elemente von ungefähr vereinigte, ohne der Verbindung zwischen ihnen gewahr zu werden? Mir scheint das ein nur schwierig aufrechtzuerhaltender Standpunkt, und ich gestehe, daß ich von Eduard Norden's meisterhaftem Buch »Die Geburt des Kindes« (1924) immer noch fasziniert bin.

Gemäß Norden bestand unsere Synthese schon im griechisch-ägyptischen Heldenamt: Es war nicht nur der Mythos vom Sonnenkinde (Horus)¹⁰, dessen Erscheinung das Goldene Zeitalter wiederbringen sollte, dem Christentum vorangegangen, sondern er war die eigentliche Quelle der Isaia-Prophecie über das Kommen des Erlöserkindes Emmanuel.

Selbst die sonnenhafte Eigenart dieses Mythos lebte schwach weiter, obwohl die Israeliten, als Verehrer des einzigen Gottes, sie vermutlich bewußt verdunkelten, und hinterließ im Datum der Geburt Christi — nämlich der Wintersonnenwende — wie in demjenigen des Festes Johannes des Täufers — der Sommersonnenwende — eine Spur.

Wir haben uns nun wohl genügend mit dem großen Thema des Erlöserkindes beschäftigt, um jetzt den Bericht des Evangeliums im einzelnen verfolgen zu können.

J. Duchesne-Guillemen

4. DER BERICHT DES MATTHÄUS

Kaum geboren, wird der Erlöser angebetet, zuerst von den Hirten, dann von den Magiern. Im ersten dieser beiden Motive wird sozusagen die idyllische Atmosphäre fortgesetzt, in der sich bei Vergil die Geburt des Erlösers ankündigt. Man braucht daraus vermutlich nicht mit Réville und Geffcken auf orientalischen Ursprung zu schließen.

Hier interessiert uns besonders das zweite Motiv, die Anbetung der Magier. Um seine Bedeutung zu erfassen, muß man sich vor Augen halten, was die Alten, d. h. die Griechen und Römer, von den Magiern wußten.

Die Magier waren nach Herodot, der ihre eigentümlichen Gebräuche beschrieben hat, ein medischer Volksstamm. Sie bestatteten weder ihre Toten, noch verbrannten sie sie, sondern setzten sie den Vögeln aus. Sie kannten die Ehe unter Blutsverwandten. Ihre dualistische Auffassung von der Welt ließ sie unterscheiden zwischen Tieren, deren Tötung verboten, und solchen, deren Tötung Pflicht war.

Unter den ersten Achämeniden wuchs der Einfluß der Magier im Staate weiter, so daß sie schließlich das Monopol der Religion in Händen hielten.

Die Religion des Avesta ist das Ergebnis der Verschmelzung der mit volkstümlichen Kulten und Sitten vermischten Lehren und Gebräuche der Magier mit der zarathustrischen Reform. Die Magier gaben Zarathustra als einen der ihren aus, um so als Erben der ersten Zarathustra-Anhänger zu gelten. Zwar kommt der Ausdruck »magu« (Magier) in den Gathas überhaupt nicht und im Avesta nur ein einziges Mal vor, aber die Gathas bringen ein Wort »magavan«, das diesem ähnelt und ihm letztlich vielleicht doch verwandt war. Es scheint die Bedeutung »teilhabend an dem Bündnis, dem mystischen Geschenk« besessen zu haben. Die Existenz dieses Ausdrucks hat ohne Zweifel die Annahme der zarathustrischen Religion durch die Magier erleichtert.

In Griechenland wurde die Magie nach den Magiern benannt, zumindest seit dem 5. Jahrhundert. Einige Autoren wußten allerdings, daß die gewöhnliche schwarze Magie zu unterscheiden ist von der wahren Magie, derjenigen der Perser, die eine Form des Götterkults ist. So etwa der Verfasser des pseudoplatonischen Dialogs, Alkibiades. Und Aristoteles — oder

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

war es Antisthenes von Rhodos? — konnte in dem verlorengegangenen Traktat »Magikos« erklären, daß die iranischen Magier die Magie überhaupt nicht kennen. Aber der allgemeine Sprachgebrauch vermischt immer mehr die iranischen Magier mit den Zauberern und Astrologen der Chaldäer.

In hellenistischer Zeit war die allgemeine Vorliebe für den Orient so groß, daß man, um irgendeiner magischen oder alchimistischen oder astrologischen Schrift mehr Gewicht zu verleihen, nichts Besseres tun konnte, als sie unter die Autorität Zoroasters oder eines anderen angeblichen Magiers zu stellen.

Die Reise der Magier nach Bethlehem wurde von A. Dietrich in einem berühmten Aufsatz¹¹ verglichen mit einem Ereignis des Jahres 66 — einem Ereignis also, das wenige Jahre vor der vermutlichen Abfassung des Matthäus-Evangeliums stattfand. Es handelt sich um die Reise des Königs Tiridates nach Neapel und Rom, die er mit einigen Magiern in seinem Gefolge unternahm, um dem Herrn der Welt, Kaiser Nero, zu huldigen.

Dieses Ereignis hätte jedoch offensichtlich nicht genügt, um die Idee einer Reise der Magier nach Bethlehem entstehen zu lassen, wenn nicht gewisse religiöse Vorstellungen und gewisse Gebräuche bereits verbreitet gewesen wären. So erwähnten wir schon die Vorstellung, daß die Geburt großer Männer durch das Erscheinen eines Sterns angezeigt wird. Daraus folgte, daß die Magier, da sie Astrologen waren, die Fähigkeit besaßen, eine solche Geburt vorauszusehen und auf sie zu achten. Vielleicht wußte man sogar in der antiken Welt, daß die iranischen Magier, als Jünger Zarathustras, die Ankunft von Erlösern erwarteten.

Andererseits war das Motiv, daß Orientalen einem Herrscher Geschenke bringen, um ihm ihre Ergebenheit zu beweisen, in der griechisch-römischen Welt verbreitet, wie das Cumont¹² gezeigt hat. Wir werden davon noch zu sprechen haben.

In der Literatur der Apokryphen und in Kommentaren zum Matthäus-Evangelium schlossen sich noch weitere folkloristische Themen dem Stern-Motiv und dem Geschenk-Motiv an¹³:

1. Die Geschichte vom Besuch eines Königs bei einem Heiligen in einer Grotte. Man kann hier an Indras Besuch bei dem Buddha denken, oder an die Szene im Alexander-Roman, in der der Kaiser einen indischen Eremiten

J. Duchesne-Guillemain

aufsucht. Es gilt dabei zu beachten, daß der Bericht des Matthäus nur von Magiern spricht, nicht von Magiern, die zugleich Könige sind. Daß man die Magier später als Könige auffaßte, beruht auf einer Kontamination mit Psalm 72, Vers 10: »Die Könige von Tarsis und der Inseln werden Geschenke bringen; die Könige aus dem glücklichen Arabien und aus Saba werden Gaben herbeiführen.« Diese Kontamination konnte jedoch sehr bald entstehen, sofort nach der Abfassung des Matthäus-Evangeliums, da alle Leser des Evangeliums die Psalmen auswendig konnten¹⁴.

2. Ein weiteres volkstümliches Motiv, das sich mit der Legende von den Magiern verbunden hat, wie sie das »Opus imperfectum« und die anderen bereits genannten Texte darstellen, ist das Motiv von dem Berg, der als Mittelpunkt der Welt aufgefaßt wird.

Gewisse der hier angeführten Motive und verschiedene Einzelheiten des Berichtes von Matthäus finden sich auch in einer Apokryphe, dem so genannten »Testament Hiobs«.

5. DAS »TESTAMENT HIOBS«

Ob dieses Werk jüdisch oder christlich ist, weiß man nicht, aber die Übereinstimmungen mit dem Bericht des Evangelisten sind so, daß man sich fragen muß, welches der beiden Werke das andere beeinflußt hat. Schon 1907 hat Spitta¹⁵ darauf aufmerksam gemacht, daß Hiobs drei Freunde ebenso wie er selbst Könige sind, in Übereinstimmung mit dem Buch Hiob in der Septuaginta. Nachdem sie von Hiob vernommen haben, kommen sie aus dem Osten herbei, jeder aus seinem Lande. Sie treffen in der Stadt Lepsitis ein, forschen nach Hiob, und erfahren, daß er auf seinem Dunghaufen außerhalb der Stadt sitzt. Darauf begeben sie sich mit ihrem Weihrauch zu ihm ...

Man könnte zunächst mit Spitta annehmen, daß diese Erzählung dem Bericht des Matthäus zugrunde liegt, aber es besteht eine Schwierigkeit, die der gelehrte Straßburger Exeget nicht erwähnt hat: wenn Matthäus tatsächlich diesen Text verwendet hätte, warum sagte er dann nicht — warum überließ er es der Nachwelt, zu präzisieren —, daß die Magier Könige und daß ihrer drei waren?

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

Die umgekehrte Hypothese, nach der der Besuch der orientalischen Könige bei Hiob aus denjenigen der drei Magier in Bethlehem hervorgegangen ist, hat Spitta summarisch verworfen. Aber warum eigentlich?

Geschah es, weil sie aus dem »Testament Hiobs« ein christliches Werk machen würde, während doch nichts darin spezifisch christlich ist? Aber ließe sich nicht denken, daß der Verfasser dieses Werkes die christlichen Legenden gekannt hat, sich aber streng an die jüdische Linie hielt? Die zahlreichen Übereinstimmungen in Wortschatz und Stil, die Spitta zwischen dem *Testament Hiobs* und den neutestamentarischen Berichten im allgemeinen festgestellt hat, würden sich durch diese Hypothese ebensogut erklären lassen wie durch die der vorchristlichen Entstehung des »Testaments Hiobs«. Gewiß war Hiob wie auch die Gestalt des leidenden Gerechten ein Vorläufer von Jesus. Aber was hindert uns, anzunehmen, daß, wenn die Juden die Geschichte von Hiob weiterentwickelt haben, dies auch ein bißchen deshalb geschah, um Jesus Konkurrenz zu machen? Ich begnüge mich damit, diese Frage den Fachleuten vorzulegen.

In den ältesten bildlichen Darstellungen sind die Magier von Bethlehem mit einer phrygischen Mütze bekleidet. Dies charakterisiert sie nicht — wie einige Gelehrte neuerdings meinten — als Priester des Mithra, sondern — wie Cumont in dem soeben zitierten Aufsatz bewiesen hat — einfach als Orientalen, als Iranier¹⁶.

Die ersten Darstellungen der Magier zeigen sie alle gleich, einen wie den anderen. Das einzige, wodurch sie sich unterscheiden, sind die Geschenke, die sie tragen: Weihrauch, Myrrhe, Gold. Deren Zahl hat offenbar die Zahl der Magier selbst bestimmt. So auf dem Sarkophag-Relief im Lateran-Museum aus dem 4. Jahrhundert, oder auf dem Holzrelief von der Sabina-Türe¹⁷.

Daß man später die Magier differenzierte, geschah auf zwei verschiedenen Wegen.

6. ROT, SCHWARZ, WEISS

Jetzt können wir endlich zu unserem anfänglichen Problem zurückkehren: Warum beschmieren sich die drei Burschen das Gesicht rot, weiß und schwarz? Steckt vielleicht etwas Heidnisches darin?

J. Duchesne-Guillemain

Die unmittelbare Lösung findet sich meines Erachtens in den bildlichen Darstellungen und in den schriftlichen Überlieferungen von den Weisen aus dem Morgenlande.

Wir pflegen uns die drei Könige als einen Neger und zwei Weiße zu denken. Diese Darstellung reicht aber, wie Kehrer und Monneret bewiesen haben, nicht weiter als in die Mitte des 14. Jahrhunderts zurück und ist nie allgemein durchgedrungen.

Freilich erscheint die Vorstellung, daß die Weisen, deren Zahl offenbar von der Dreieinheit der Gaben bestimmt wurde, die drei Weltteile vertraten, schon bei Augustinus. Aber ein Afrikaner wurde nicht notwendig als Neger aufgefaßt.

Andererseits vertraten die drei Weisen, gemäß der Lehre von Beda (im 8. Jahrhundert), das ganze Menschengeschlecht in dessen drei Altersstufen: Jugend, Mannestum und Greisenalter. So seien sie darzustellen, hieß es im Handbuch der Malerei auf dem Berge Athos¹⁸, und so erscheinen sie auf manchen Bildern im ganzen Christentum, zum Beispiel auf dem Polyptychon von The Cloisters (Taf. IX), auf dem Altar Rogiers van der Weyden in der Pinakothek zu München, auf dem Gemälde des Hans Multscher im Dahlemer Museum, auf dem des Gentile da Fabriano in den Uffizien, auf einem spanischen Fresko-Gemälde von etwa 1200, auf dem Mosaik von Ravenna, auf einem Fresko-Gemälde in Faras (Sudan), das ungefähr vom 8. Jahrhundert datierbar ist¹⁹ (Taf. X), auf dem Etschmiadzin Evangeliar, etwa 550; und zuerst, am Beginn des 6. Jahrhunderts²⁰, auf dem Architravrelief des Nordportals der Westfassade von S. Marco zu Venedig, und auf den Monzer Ampullen, die im heiligen Land als Gefäße für das Öl des Kreuzes den Pilgern verkauft wurden und die vielleicht Denkmäler von Bethlehem reproduzierten: dort sehen wir immer einen bartlosen Jüngling, einen schwarzäugigen Erwachsenen, einen Greis mit weißem Bart²¹.

Und sie sind folgendermaßen in einem Text beschrieben, der, »Collectanea et Flores« genannt, fälschlich Beda zugeschrieben wird:

Primus fuisse dicitur Melchior, senex et canus . . .

secundus nomine Caspar, iuvenis imberbis, rubicundus . . .

tertius fuscus, integre barbatus (das heißt gebräunt und ganz bärtig), Balthasar nomine . . .

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

In seinem schönen Buch »Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst«²² hat sich Hugo Kehrer geirrt, als er »rubicundus« mit »rothaarig« übersetzte. Denn »rubicundus« bezeichnet nie die Farbe des Haares, sondern immer die der derben kräftigen Gesundheit²³ (z. B. »adulescentem rubicundum«). Andererseits pflegt man nicht rothaarig zu sein und dann nacheinander schwarz und weiß zu werden. Die natürliche Folge ist vielmehr die, daß man erst bartlos ist, dann einen schwarzen und schließlich einen weißen Bart trägt. »Rubicundus« bezeichnet also, im Gegensatz zum schwarzen Bart des Erwachsenen und dem weißen des Greises, die roten Wangen des Jünglings.

Diese Farben aber, rot, schwarz und weiß, sind die nämlichen, mit denen sich die drei Gesellen auf dem Land das Gesicht beschmieren. Die Deutung dieses Brauchs ist also ohne Zweifel die, daß die drei Gesellen die drei Lebensalter symbolisieren.

Als dann im Mittelalter die Vorstellung auftauchte, daß einer der drei ein Neger sei, ersetzte sie nicht die von den Lebensaltern, sondern wurde mit ihr verschmolzen.

Es war zuerst Balthasar, der — vielleicht wegen seines schwarzen Bartes — als Neger aufgefaßt wurde: in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts der schon zitierten »Collectanea et Flores« erscheint im Satz über Balthasar die Glosse »niger«: »fuscus, niger, integre barbatus«. Und Elisabeth von Ungarn ruft Balthasar an, »der schwarz ist« — »qui niger«. Schon »fuscus« weist auf eine dunkle Hautfarbe hin.

Noch in Giorgiones berühmten »Drei Philosophen« haben die Röntgenstrahlen eine erste Version enthüllt, in der der Mann in der Mitte, der weder jung noch alt ist, ein Neger war²⁴. Dieser Umstand, zusammen mit der morgenländischen Tracht und dem Turban, liefert uns meines Erachtens eine einfache Lösung des angeblichen Rätsels dieses Gemäldes, indem er beweist, daß Giorgione, bevor er schließlich Philosophen darstellte, zuerst an die drei Weisen aus dem Morgenlande gedacht hat.

Jedoch konnte der Neger auch mit dem Jüngling identifiziert werden: dies ist der Fall auf dem Triptychon von Rogier van der Weyden zu Berlin (Taf. XI), auf einem Gemälde von Hugo van der Goes daselbst und bereits in der ersten Darstellung eines Neger-Magiers, auf dem Portal zu Thann im Elsaß²⁵.

J. Duchesne-Guillemen

Der Grund für diese Identifizierung — die Kehrer irrg dem Beda zugeschrieben hat, denn bei Beda findet man nichts davon — liegt wohl darin — wie Kehrer sagt —, daß der Neger im Mittelalter eine lächerliche, lustige Figur war, was zu dem jüngsten der drei Weisen am besten paßte: daher in Deutschland die komische Figur des Kasperle.

Manchmal wird der Weise nicht selbst, sondern nur ein Mann in seinem Gefolge als Neger dargestellt: so in den »Très riches Heures du Duc de Berry« im Schloß Chantilly.

Oder man eliminierte den Neger folgenderweise, und zwar im volkstümlichen Brauch. In Hildesheim hatte noch am Anfang des 19. Jahrhunderts »der Sternträger das geschwärzte Gesicht, um ihn als Mohr kenntlich zu machen; gegenwärtig ist er dem Herodes zugetheilt, wohl um ihn als grausam zu bezeichnen«²⁶.

Dem Brauch in Flandern aber, den wir studiert haben, lag offenbar die andere Vorstellung zugrunde, der gemäß, zwischen dem weißen Greise und dem rotwangigen Jüngling, der Erwachsene der Neger war.

7. ZURVAN – AION

Woher nun — dies ist unsere letzte Frage — stammt die Idee, die drei Magier als Vertreter der drei Lebensalter aufzufassen? Vielleicht darf ich dazu eine Antwort vorschlagen.

Auf einer Tafel aus dem Luristan, die mindestens bis zum 8. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht und die vor fünf Jahren veröffentlicht worden ist²⁷, erscheinen vor einer mythischen Gestalt drei Reihen von Anbetern, nämlich Kinder, Erwachsene und Greise (Taf. XII). Diese Gliederung scheint für die Anbetung eines Wesens besonders passend, das im übrigen als eine Art Zeitgott charakterisiert wird: er hat nämlich Flügel sowie — als Symbole der einem Urgott geziemenden Zweigeschlechtigkeit — zwei Gesichter. Man hat hier eine Anspielung auf den Zeitgott Zurvan erkannt, der andererseits auf syrisch als Ašoqar, Frašoqar und Zaroqar bezeichnet wurde, d. h.²⁸ als Gott der Jugend, des Mannestums und des Greisenalters.

Ob die dargestellte Anbetung zu bestimmten Jahreszeiten stattfand, muß dahingestellt bleiben. Immerhin ist es vielleicht nicht unbedeutend, daß bei

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

uns im Christentum die entsprechenden drei Magier — der Junge, der Erwachsene, der Greis — nicht einfach vor Gott auftreten, sondern sich als Anbeter eines Gottes einstellen, der sich zu jenem Zeitpunkt manifestiert, an dem das Jahr — und daher ja die Zeit selber — sich erneuert.

Tatsächlich hieß Zurvan auf griechisch Aion, und Aion war es, wie gesagt, dessen Geburtstag am 6. Januar gefeiert wurde, an jenem Tag also, der später das Fest der Drei Könige werden sollte. Er war aber als Jüngling (von Herakleitos, Euripides, usw.) oder als vollkräftiger Mann (auf dem Gemälde, das Johannes von Gaza beschrieben hat²⁹) oder als Greis (Claudianus³⁰) vor- und dargestellt, faßte also in sich alle drei Lebensalter zusammen, die dann auf die drei Magier verteilt worden sind.

¹ Paul Collaer, in *Les Colloques de Wéginmont* (bei Lüttich), I, 1954, S. 188 ff. — ² In *Ethnomusicologie* II, Liège, 1960, S. 104 ff. — ³ Ugo Monneret de Villard, *Le Leggenda Orientali sui Magi Evangelici*, Città del Vaticano, 1952, S. 223. — ⁴ Mas'udi, *Les Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 1861—1877, IV, S. 79 f. — ⁵ J. Carcopino, *Le Mystère de la Quatrième Eglogue*, 1932, S. 22. — ⁶ So Büchner in der *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, s. v. *Vergilius*. — ⁷ A. Alföldi in *Hermes*, 1930, S. 374. — ⁸ Solch einen Bericht glaubt der schwedische Gelehrte Geo Widengren in der syrischen Chronik gefunden zu haben. Jener Text bietet uns aber, wie ich in *ZDMG* 1961, S. 469 ff. gezeigt habe, nur eine spätere Variante der Legende. — ⁹ Epiphanius, *Panarion*, *baer.* 51, 22, 8 ff. ed. Holl, II, S. 285 ff. — ¹⁰ Vgl. Emma Brunner-Traut, »Pharao und Jesus als Söhne Gottes«, *Antaios* II, S. 266, mit Literatur. — ¹¹ A. Dietrich, »Die Weisen aus dem Morgenlande«, *Z. f. Neutest. Wiss.* III, 1902, S. 1 ff. — ¹² F. Cumont in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Ser. III, vol. III, 1932, S. 81 ff. — ¹³ Vgl. Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgynie*, 1962, S. 39 ff. — ¹⁴ Die Grotte des Mithra hat hiermit nichts zu tun, trotz Sopers Abhandlung »Aspects of Light Symbolism« in *Artibus Asiae* 1949 und 1950. Sie hat deshalb nichts damit zu tun, weil ja niemand Mithra besucht. — ¹⁵ Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, III, 2, 1907, S. 192. — ¹⁶ Widengren, der Cumonts Werk benutzt, schreibt auf S. 70 seiner *Iranisch-semitischen Kulturgeggnung*, 1960, daß der belgische Gelehrte aus seiner vollständigen Sammlung des ikonographischen Materials nicht den richtigen Schluß gezogen habe, nämlich den, daß die Iranier schon vor dem Christentum die Anbetung eines Erlöserkindes durch die Magier dargestellt hätten. Aber einen solchen Schluß geben die Dokumente nicht her; es läßt sich aus ihnen nicht mehr gewinnen als Cumonts Folgerung, daß die christlichen Künstler nicht gewußt hätten, wie sie die Magier von Bethlehem darstellen sollten, und daher die zahlreichen heidnischen Werke imitiert hätten, auf denen Orientalen zu sehen waren, die Geschenke bringen — ein Motiv übrigens, das man bis zu den Friesen von Persepolis verfolgen kann. Das, was Widengren in bezug auf Cumont einen »unnötigen Umweg« nennt, ist der einzige Schluß, der sich aufdrängt. — ¹⁷ Hugo Kehrer, *Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*, II, 1908, Abb. 14 und 30. Besonders interessant ist der Clipeussarkophag in der Calixtkatakombe, der neulich interpretiert worden

J. Duchesne-Guillemain / Die drei Weisen aus dem Morgenlande

ist: vgl. Friedrich Gerke, *Die drei Weisen aus dem Morgenlande, ihre Entstehung in der Kunst des klassischen Altertums*, Mainz 1963. Vgl. auch Hanna Jursch, »Das Weihnachtsbild, seine Entstehung und seine Entwicklung bis zur Renaissance«, in *Wiss. Z. der Univ. Jena*, 4, 1954/55, gesellsch. u. sprachw. Reihe, Heft 1/2, S. 59 ff. — ¹⁸ *Das Handbuch der Malerei auf dem Berge Athos*, übers. v. Schäfer, Trier 1855, S. 174. — ¹⁹ Von Prof. Dr. T. Zawadzki, Krakau, übermittelt und hier mit der freundlichen Genehmigung von Prof. Dr. Michatowski zum ersten Mal reproduziert. — ²⁰ Kehrer II, S. 45. — ²¹ Das Motiv der drei Lebensalter ging auf die drei Hirten über, wie an Martin Schongauers Geburt Christi im Dahlemer Museum zu sehen ist, und weiter noch in einem Gemälde von Cranach in der Weimarer Galerie, auf die drei am Fuß des Kreuzes Anwesenden, nämlich: Johannes der Täufer, Martin Luther, Lukas Cranach. — ²² Kehrer, *Ibidem*, S. 67. — ²³ Blümner, *Die Farbenbezeichnungen bei den römischen Dichtern*, 1892, S. 174. — ²⁴ G. F. Hartlaub, »Die Symbolik von Giorgiones »Drei Philosophen««, *Antaios* I, 1960, S. 13 ff. — ²⁵ Dies trotz Monneret de Villard, der in seinen *Leggende Orientali*, S. 218, 1, schreibt, daß er in dieser Figur keinen Neger sehen kann. — ²⁶ Dr. Floss, *Dreikönigsbuch*, Köln 1864, S. 174. — ²⁷ R. Ghirshman, »Le dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan«, *Artibus Asiae*, XXI, 1958, S. 37 ff. — ²⁸ Vgl. H. S. Nyberg, »Questions de Cosmologie et de cosmogonie magdéennes«, *Journal Asiatique*, 1931, II, S. 89. — ²⁹ Johannes von Gaza, Vers 138 (ed. Friedländer, 1912, S. 141). — ³⁰ Claudianus, *De Consulatu Stilichonis*, II, Vers 425 ff. (ed. Plattnauer, 1922, II, S. 32). — Die dreifache Manifestation Zurvans ist bereits angezogen worden, um eine von Marco Polo aufgezeichnete Version der Legende zu erklären, nach der Jesus dem ersten Magier als Kind, dem zweiten als Mann in den besten Jahren und dem dritten »de greignor aajes« erschien, vgl. L. Olschki, »The Wise Men of the East in Oriental Traditions«, in *Semitic and Oriental Studies presented to W. Popper*, Berkely 1951, S. 3881–386, der eine ismaïlitische Vorstellung mit dieser Variante vergleicht. Andererseits erwähnt Monneret de Villard, der diesen Artikel in seinen *Leggende Orientali*, S. 78, zitiert, auch die armenische Version, wonach Kaspar Jesus als Kind, Balthasar Jesus auf dem Thron und Melchior den toten und auferstandenen Jesus gesehen habe. Weder Olschki noch Monneret haben an die dreifache Erscheinungsform Aions gedacht; beide konnten natürlich die erst später entdeckte Tafel aus dem Luristan nicht kennen.

TAFEL IX: Schule des Rogier van der Weyden, 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts: Die Anbetung der Magier. Mit freundlicher Genehmigung des Metropolitan Museum of Art, the Cloisters Collection, New York.

TAFEL X: Die drei Weisen aus dem Morgenlande. Fresko aus der Basilika von Faras, 8. Jahrh. Vgl. Anm. 19.

TAFEL XI: Rogier van der Weyden, um 1450: Anbetung der drei Könige. Mit freundlicher Genehmigung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Staatliche Museen, Gemäldegalerie Berlin-Dahlem.

TAFEL XII: Silbertafel aus dem Luristan. 8. Jahrh. v. Chr. Mit freundlicher Genehmigung des Cincinnati Art Museum, Cincinnati, Ohio.

Les Mages de Bethléem et l'Adoration du Temps

PAR

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

Professeur à l'Université de Liège.

Les croyances et usages populaires de l'Epiphanie, ainsi que les figurations des trois Mages, contiennent maint élément que l'on chercherait en vain dans le récit de l'évangile de Mathieu.

On représente souvent l'un des trois rois comme un nègre. Cet usage n'est vieux, comme nous le verrons, que de quelques siècles.

Sur des tableaux de l'école dite flamande, par exemple sur le polyptyque de l'école de Roger van der Weyden exposé au musée des Cloisters, à New York, on voit dans l'étoile des mages un petit enfant; ou même une femme avec son enfant. Les mages sont représentés se baignant sur une montagne ou plutôt faisant comme on dit, trempette, jambes nues dans un étang. Sur le même tableau apparaît aux mêmes mages, maintenant rhabillés et agenouillés, l'étoile avec l'enfant ⁽¹⁾.

Ce tableau est une copie assez libre du retable commandé par P. Bladelin à Roger van der Weyden pour l'église de Middelbourg (près de Bruges) et conservé au musée de Berlin-Dahlem.

Le voyage des Trois Rois se reflète dans un usage populaire qui survit en maint endroit de la campagne : entre Noël et le 6 janvier, des enfants vont chantant de ferme en ferme et récoltent quelque menue monnaie. Ils se servent souvent, ce faisant, d'un bizarre instrument de musique, qu'on appelle en pays flamand

(1) Une version allemande de cette conférence, accompagnée d'illustrations et de notes plus abondantes, a été publiée dans *Antaios*, sept. 1965.

« Rommelpot ». Cet usage a été récemment étudié par un musicologue belge, Paul Collaer, qui l'a décrit comme suit dans un article des *Colloques de Wégimont*, près de Liège, 1, 1954, p. 188 sq. :

« Généralement, le groupe comportait trois chanteurs. Le premier portait une étoile en papier fixée au bout d'un bâton orné. Il était le chanteur principal. Le deuxième jouait du tambour à friction, appelé „Goebe” ou „Rommelpot”. Le troisième portait une lanterne allumée. Ces tournées se faisaient le soir. Les chanteurs étaient souvent travestis, se contentant parfois de retourner leurs vêtements. Ils se barbouillaient le visage et les mains : l'un en noir, avec de la suie; un autre en blanc, avec de la farine; le troisième en rouge, avec du sang de porc. Ils chantaient sur le seuil de la porte, et étaient payés en monnaie sonnante. En outre, on leur donnait des gaufres, des crêpes ou un verre de genièvre. »

Paul Collaer explique l'usage de la manière suivante, sans faire de rapprochement avec les Trois Rois :

« Il semble donc que les caractères les plus constants relatifs au rommelpot et à son utilisation soient les suivants : instrument à friction recouvert d'une vessie de porc ou d'une peau; allusion fréquente au porc dont on mange la chair (pieds, lard) et dont le sang est frotté sur le visage et les mains du chanteur; course fatigante à travers la campagne, le soir, pendant les Treize Nuits, en faisant mugir le rommelpot; quête de nourriture non pour les musiciens, mais pour le rommelpot, qui a une personnalité (être vivant ou esprit). Certaines chansons parlent de cette nourriture comme d'une part de Dieu, due en remerciement de la protection divine. (Ces détails, ajoute Collaer, sont conformes à la mythologie germanique : les dieux descendant sur terre sous forme animale pour y répandre leurs bienfaits.)

» L'idée d'un sacrifice ne doit pas être exclue, écrit encore notre musicologue, animal dont on entend le grognement pendant la nuit, dont on mange la chair, dont le sang est frotté sur le visage d'un homme. Cette idée du sacrifice expliquerait la réapparition du rommelpot pendant la Semaine Sainte. »

En un second article, paru dans *Ethnomusicologie*, II, Liège 1960, p. 91 sq., P. Collaer résume les faits connus sur l'usage du tambour à friction chez divers peuples :

« Sauf les cas où ils sont devenus des jouets d'enfant ou des instruments de charivari, les instruments à friction sont partout réservés à des fins rituelles. On n'en fait usage qu'à certaines époques de l'année.

» Les cérémonies au cours desquelles ils sont utilisés se rattachent à des rituels de Mort et de Résurrection :

LES MAGES DE BETHLÉEM

a) Mort et résurrection de la nature (Solstice d'hiver) : Flandre, Frise, Estremadure, Pays basque, Lucanie, Majorque, Roumanie, Hongrie, Venezuela;

b) Mort et résurrection d'un dieu ou d'un initié. Semaine Sainte : Flandre, Frise, Provence, Pyrénées Centrales. Cérémonies funèbres des sociétés secrètes : Bas-Congo, Pende;

c) Cérémonies funèbres : Nouvelle-Irlande, Iles Marquises, Indochine (Moï).

La mort est causée par un sacrifice consenti ou imposé en vue du renouvellement de la vie. Anciennement sacrifices humains : Pende, Bena Kanioka, certaines tribus de l'Uele.

Sacrifice symbolique d'un animal, le tambour à friction étant censé être l'animal sacrifié, le son de l'instrument étant la voix de l'animal : cochon : Flandre, Bas-Congo; taureau : Rouergue, Moldavie; léopard : Bas-Congo, Bangongo, Bushong. A Majorque, on adresse des couplets au ximbomba comme s'il était présent, vivant. La voix de l'animal sacrifié est reconnue comme lugubre, plaintive, triste, dans de nombreuses contrées. »

Mais qu'en est-il des couleurs rouge, blanche et noire dont les enfants se barbouillent la figure ? Collaer donne de cela une explication (premier article, p. 192 sq.) que nous devrons discuter tout à l'heure :

« Si le barbouillage au sang de porc est explicable, écrit-il, faisant allusion au prétendu sacrifice, que faut-il penser du barbouillage à la farine ? Celui-ci serait-il lié à l'idée des crêpes que l'on mange ? Suie = mort, farine = vie, sang = sacrifice ? »

La réponse, il nous faut la chercher dans la tradition écrite.

*
**

Les Mages accomplirent un dernier voyage à l'état de reliques, quand ils allèrent, au douzième siècle, de Milan à Cologne.

Ces reliques étaient censées avoir été d'abord apportées à Constantinople par la reine Hélène, la mère de l'empereur Constantin — celle qui avait aussi trouvé la vraie croix — et qui les fit ensembler dans l'église Sainte-Sophie; elles furent alors, au plus tard au XII^e siècle, transférées à Milan à Saint-Eustorge. Mais, en 1164 — il y a donc exactement huit cents ans — Milan fut prise par l'empereur Frédéric Barberousse, qui fit cadeau des reliques peut-être d'abord au prince-évêque de Liège, puis certainement à l'archevêque de Cologne, Rainald. Celui-ci les plaça dans sa cathédrale Saint-Pierre, à Cologne, pour les offrir à la vénération des fidèles et des pèlerins.



« Le culte de ces reliques se développa assez rapidement », écrit Ugo Monneret de Villard dans son beau livre sur *Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici*, Città del Vaticano, 1952, p. 223. « Le successeur de Rainald sur le siège archiépiscopal, Philippe de Heinsberg, fit faire la grande châsse qui devait les abriter, chef-d'œuvre d'orfèvrerie. Le pèlerinage acquit bientôt de l'importance, grâce à une propagande efficace. En 1221, Henri de Lorraine et sa femme fondent à Saint-Pierre de Cologne une prébende en l'honneur des Mages et en 1247 le pape Innocent IV accorde une indulgence plénière à tous ceux qui iront visiter en pèlerinage les corps des Trois Rois. Mais, l'année suivante, la vieille cathédrale est détruite par un incendie. On se met sans tarder à construire un nouveau Dom, qui sera colossal. Pour cela, il faut récolter de l'argent pour la gigantesque entreprise et pour le pèlerinage, qui devait attirer en 1249 le roi Guillaume de Hollande et en 1338 Edouard II d'Angleterre; dans ce but il faut donner aux pèlerins une histoire des saints vénérés, un récit de leurs faits et gestes, afin de rehausser leur gloire et de stimuler le zèle des fidèles. »

C'est ainsi que se développa une riche littérature au sujet des Trois Rois, en particulier le livre de Jean de Hildesheim qui, composé au milieu du XIV^e siècle, fut traduit en allemand, en néerlandais et en français.

La source immédiate de cet ouvrage était le *Speculum Humanae Salvationis*, 1324, qui à son tour avait puisé dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine. Celui-ci avait utilisé des écrits plus anciens, notamment l'*Opus Imperfectum in Matthaeum*, faussement attribué à Jean Chrysostome.

Dans ce texte et dans quelques autres, les mages sont au nombre de douze (à l'imitation des apôtres, parce qu'ils seront chargés par saint Thomas d'évangéliser l'Orient). Selon l'*Opus imperfectum*, ils se réunissaient chaque année, dans l'expectative du sauveur, sur le Mont Victorialis, où se trouvaient un bosquet, une source à ablutions et une caverne. Après s'être lavés et avoir prié Dieu en silence pendant trois jours, ils aperçoivent, quand le temps en est venu, une étoile renfermant l'image d'un enfant portant une croix; cette étoile leur enjoint de se rendre en Judée, ce qu'ils font comme le raconte l'Evangile.

La *Chronique de Zuqnin*, texte syriaque, raconte d'abord le dépôt des trésors dans la caverne, en même temps que d'un livre, par Seth, fils d'Adam, sur le Mont des Victoires. Puis les douze mages (censés raconter eux-mêmes leur aventure) voient, le moment venu, une grande étoile surmontant une colonne et avec une chose en forme de main humaine. Puis l'étoile entre dans la caverne,

LES MAGES DE BETHLÉEM

où une voix leur dit de la suivre et où ils trouvent sa lumière condensée en un petit homme qui les accueille, leur révèle qui il est et les envoie en Palestine. Ils s'y rendent et trouvent le Fils, auquel ils offrent leurs trésors secrets.

Ces traditions ne faisaient que paraphraser et glosier le texte de saint Mathieu, pour rattacher au Christianisme la religion des mages. Un autre groupe de légendes présentait sous une lumière différente les rapports entre les deux religions, en donnant le culte du feu, caractéristique de la religion des mages, comme une fondation juive ou chrétienne. Selon le *Livre de la Caverne au Trésor* et le *Livre d'Adam et Eve*, Nemrod vit un feu surgir de terre et il en institua le culte. D'autres légendes mettent le culte du feu en relation avec le cadeau fait aux mages par Jésus ou par Marie, en échange de ceux qu'ils avaient apportés à Bethléem. Selon un texte uigur trouvé à Bulay^q près de Turfan (Asie centrale), Jésus leur a donné une pierre, et comme ils se fatiguent de la porter sur le chemin du retour, ils finissent par la jeter dans un puits et continuent leur chemin. Mais ils voient alors une grande lueur dans le ciel et se retournent : une flamme s'élève du puits. Ils comprennent que la pierre était divine et que ce feu est digne d'adoration.

Selon l'auteur arabe Mas'udi (*Prairies d'Or*, IV, p. 79 sq.), c'est Marie qui a récompensé les Mages de leurs présents, en leur donnant un pain rond : « ... Marie donna aux messagers des rois un pain rond; ceux-ci, après diverses aventures, le cachèrent sous une pierre. Le pain disparut dans la profondeur de la terre en un endroit de la province du Fars. On creusa un puits en cet endroit et on vit jaillir deux jets de feu qui brillaient à la surface du sol. »

La même légende se retrouve dans la version éthiopienne du *Protévangile de Jacques*, tandis que l'*Evangile arabe de l'Enfance*, à la suite d'un texte syriaque, en offre une variante. Cette fois, Marie donne aux Mages les langes dont avait été enveloppé l'Enfant. Retournés dans leur pays, les Mages y font, selon leur coutume, un sacrifice au feu, dans lequel ils jettent les langes précieux. Mais ceux-ci, quand le feu s'éteint, en ressortent blancs comme neige : le feu n'a pas eu prise sur eux. On voit la portée de ce récit : en confrontant matériellement les deux religions, il s'agit de prouver la supériorité du christianisme. « Les mages, dit en effet le texte syriaque, prirent et baisèrent les langes ainsi miraculeusement épargnés et se les placèrent sur les yeux en disant : „En vérité, et sans aucun doute, ceci est un vêtement du Dieu des dieux, car le feu de nos dieux n'a pu le consumer". »

Beaucoup de légendes avaient encore cours en Orient au sujet des Mages au temps de Marco Polo, qui les a consignées dans son célèbre *Milione*.

Ces textes contiennent, je pense, la solution de notre petit problème des couleurs rouge, noire et blanche dont se barbouillent les enfants à l'étoile. Mais laissons cela pour la fin de cette conférence et occupons-nous d'abord d'une question plus générale, à savoir, celle des éléments pré-chrétiens dans ces légendes, et en particulier dans l'idée de la naissance d'un divin enfant sauveur.

La question est de savoir si le paganisme, et particulièrement le culte de Mithra, a précédé le christianisme dans cette conception capitale.

Commençons par résumer ce que l'on peut savoir de Mithra comme sauveur — ou plutôt, ce que l'on en peut conjecturer.

Zarathustra, le prophète iranien, invoquait dans ses hymnes les Sauveurs (Saoshyant) qui, telles les aurores des jours nouveaux, devaient venir au monde (Yasna 46.3).

Il exhorte les plus grands de ses disciples, notamment Vishtâspa, à « s'avancer sur les chemins du don, piété qu'a créée le Seigneur comme celle d'un sauveur » (53, 2).

Et il espère lui-même être de ceux qui rendront le monde splendide (je cite littéralement (30, 9)) : « Puissions-nous être de ceux qui rendront splendide ce monde ! ».

Tels sont — avec d'autres que nous pourrions citer — les premiers indices de la croyance en la venue de sauveurs eschatologiques.

Dans l'Avesta postérieur à Zoroastre, cette croyance s'est développée et précisée. Zoroastre est devenu l'objet d'un culte, sa personne est devenue légendaire. À sa venue, les démons se sont enfuis de la surface de la terre et il a apporté au monde la vraie religion. Il reviendra pour le sauver, non pas lui-même à vrai dire, mais en la personne de siens fils qui, de millénaire en millénaire, naîtront de sa semence miraculeusement préservée dans un lac, où se sera baignée chaque fois une vierge. Le troisième et dernier de ces sauveurs, Astvat Ereta « Justice incarnée », sera le sauveur par excellence, Saoshyant. Il présidera à la résurrection et, armé de la massue des héros mythiques, il en abattra la Tromperie et mettra en fuite Âêshma « la Fureur », préludant ainsi à la bataille générale où les démons seront définitivement vaincus (Yasht 19).

Et Mithra ? Avait-il un rôle dans le drame de la fin du monde ? L'Avesta ne nous en dit rien. Et selon les livres pehlevis, le rôle

eschatologique de Mithra est secondaire, épisodique. Dans le Bahman Yasht, il n'est qu'un lieutenant d'Ohrmazd, le capitaine de son armée. Envoyé au secours de Peshotan (l'un des précurseurs du Sauveur final), il met en fuite la Violence. Il ne semble donc pas que l'on puisse écrire, comme le fait Reitzenstein : « Noch in der Auffassung des persischen Bahman Yasht ist Mithra beim Wetende der Gegner Ahrimans und der eigentliche Erlöser ».

Et pourtant il semble qu'en dehors de l'orthodoxie mazdéenne le rôle de Mithra dans l'eschatologie ait été plus important. Pour le prouver, nous disposons seulement de documents extérieurs à l'Iran, à savoir les monuments des Mystères de Mithra et quelques textes grecs et latins.

Sur le relief trouvé à Dieburg en 1926, on voit Phaéton recevant du Soleil la permission de conduire son char. Or, Platon déjà (*Timée* 22 C) voyait dans ce mythe une allusion aux conflagrations qui ravageaient périodiquement l'univers. Les mithraïstes ont probablement voulu, de la même façon, en identifiant Mithra à Phaéton, symboliser l'intervention de leur dieu dans l'incendie final.

La Cosmogonie de Dion prouve que, déjà en Asie Mineure au premier siècle de notre ère, les maguséens professaient, à la manière stoïcienne, la doctrine de l'embrasement, *ekpyrōsis*. Dion de Pruse rapporte en effet comme suit la cosmologie « que chantaient Zoroastre et les enfants des mages qui l'ont apprise de lui ». Un attelage de quatre chevaux, menés par un conducteur invisible qui est la sagesse suprême, fait éternellement le tour de l'univers et en règle les mouvements et les événements. Le cheval extérieur, le plus fort et le plus puissant, puisqu'il parcourt le plus grand cercle (tandis que l'intérieur ne tourne que sur lui-même), c'est Zeus, etc. Quand ce premier cheval, pris de colère, met le feu, par son souffle embrasé, aux crins du quatrième, il s'ensuit une conflagration générale, que Dion compare au mythe de Phaéton.

Un dernier témoignage invoqué concernant le rôle eschatologique de Mithra, c'est le texte de Tertullien : *imaginem resurrectionis inducit*. Mithra devait, apparemment, être représenté ressuscitant les morts à la fin des temps.

Il y a aussi des textes grecs et latins qui remontent aux premiers siècles de notre ère ou même jusqu'aux deux premiers siècles avant et qui, sans mentionner expressément Mithra, prouvent la diffusion, de la Babylonie à l'Italie, de la croyance en un sauveur solaire. Ce sont les livres sibyllins, les oracles du Potier et d'Hystaspe et finalement Virgile.

La *Sibylle*, dans son livre III — dataable d'environ 140 avant

notre ère — v. 652, annonce un roi envoyé du ciel, *kai tot' ap' ēelioio theos pempsei basilēa*. De même, le texte grec d'Egypte connu sous le nom d'*Oracle du Potier* parle d'un roi venu du soleil, *apo hēliou basileus*.

L'*Oracle d'Hystaspe* nous a été partiellement conservé par Lactance, qui ne l'a que partiellement adapté au christianisme. L'histoire du monde se déroule en six millénaires dominés par le mal, auxquels succédera, comme le septième jour après les six de la création, le millénaire du Christ. Après quoi, le Démon reprendra une dernière fois l'ascendant : pendant un temps, de nombreuses guerres ravagent le monde; les montagnes s'aplanissent, les justes s'y réfugient; l'ennemi les y assiégera, mais un Sauveur viendra les délivrer. Ce sauveur est appelé par Lactance *rex magnus de caelo*.

Virgile, dans sa fameuse *Quatrième Eglogue*, mêle trois thèmes, le retour de l'âge d'or, la royauté solaire et l'enfant-sauveur. Il est périlleux d'utiliser un texte aussi controversé que celui-ci, et dont l'interprétation est sujette à de telles variations de mode. Actuellement, la tendance est, peut-on dire, à la déflation. On est revenu des magnifiques exégèses d'un Norden, d'un Jeanmaire, par exemple. On prétend notamment (Carcopino, *Le Mystère de la quatrième églogue*, 1932, p. 22) que l'enfant dont parle Virgile n'est pas un sauveur; d'autres soutiennent qu'il n'en est pas fait mention dans la Sibylle; on nie (Büchner, RE, s. v. *Vergilius*) qu'Apollon (... *tuus iam regnat Apollo*) soit le soleil. C'est sans doute aller trop loin : sur ce dernier point notamment, il faut observer que l'équivalence Apollon-Soleil était, dans ce texte, évidente pour Servius et pour Zosime et que (comme l'a rappelé Alföldi, *Hermes*, 1930, p. 374) Antoine était souvent, depuis 43, représenté en Sol....

Quoi qu'il en soit, se fondant sur ces textes et, d'autre part, sur le fait que Mithra était un dieu solaire, souvent identifié au soleil, et un dieu sauveur, Cumont a reconstruit le rôle apocalyptique de Mithra selon les Maguséens (mages hellénisés et babylonisés). « Quand les temps seront révolus, lisons-nous dans *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, p. 147, Mithra redescendra du ciel sur la terre, il ressuscitera tous les hommes et versera aux bons un breuvage merveilleux, qui leur assurera l'immortalité, tandis que les méchants seront anéantis avec Ahriman lui-même par le feu qui consumera l'univers. »

En formulant ce mythe d'un Mithra eschatologique, Cumont développait une suggestion de Windischmann (¹) et de Darme-

(¹) *Zoroastrische Studien*, Mithra, p. 73.

LES MAGES DE BETHLÉEM

steter (¹), qui avaient avant lui établi, ou plutôt postulé, l'équivalence Mithra-Saoshyant.

Après avoir reconnu que Mithra, au premier siècle avant le Christ, était une grande figure de l'eschatologie iranienne, nous devons examiner s'il fut jamais conçu comme un enfant sauveur, dont l'humanité devait attendre la naissance.

L'anniversaire de la naissance de Mithra était célébré le 25 décembre. C'est ce jour qui plus tard fut choisi, à Rome, comme date de Noël. Jusqu'alors, la naissance du Christ, l'adoration des Mages et le baptême du Christ étaient fêtés le 6 janvier. Ce jour avait été, avant le christianisme, en Egypte notamment, le jour anniversaire d'Aion, et c'est probablement d'Egypte que la fête chrétienne de ce jour-là s'était répandue dans toute la Chrétienté, Occident compris. Par un mouvement inverse, la fête de Noël du 25 décembre se diffusa à partir de Rome, gagnant notamment tout l'Orient.

Occupons-nous seulement, pour le moment, de la fête du 25 décembre, avant le christianisme. Elle commémorait la naissance de Mithra; mais sa date, le 25 décembre, prouve qu'elle concernait un événement périodique, le retour annuel de la lumière solaire après son déclin le plus bas au moment du solstice d'hiver. On fêtait donc cette naissance ou son souvenir comme un événement futur. Cependant, le Mithra nouveau-né n'est jamais représenté comme un nourrisson dans des langes (à la façon de Jésus), mais comme un jeune garçon, appelé *saxigenus* ou *petrogenès*.

Que signifiait exactement cette épithète ? A en juger par toutes les représentations, elle voulait dire que Mithra passait pour être né de la pierre comme le feu sort du silex, ou plutôt : comme le soleil se lève derrière les montagnes. D'autre part, nous ne devons pas oublier que cette fête était célébrée dans les temples de Mithra, qui — par allusion à la voûte céleste — avaient la forme de grottes. De là à concevoir Mithra comme né dans une grotte, il n'y avait qu'un pas.

Mettions-nous maintenant un moment dans la perspective nouvelle créée par la naissance de Jésus et le récit évangélique. Constatons d'abord que, selon les évangiles canoniques, Jésus était né dans une crèche : il n'est dit nulle part que ç'ait été dans une grotte. Il y avait donc, parallèles l'une à l'autre, trois conceptions :

1. L'enfant Jésus né dans une étable;
2. Le garçon Mithra sorti de la pierre et
3. sa naissance fêtée dans des temples en forme de grotte.

(¹) *Ormazd et Ahriman*, p. 328, n° 3.

Ces trois conceptions se sont-elles combinées ensemble ? Un passage de Justin Martyr donne à penser qu'on avait remarqué la similitude, le parallélisme des trois idées. C'est pourquoi, à partir de Justin, d'Origène et de l'évangile apocryphe de Jacques, on fit naître Jésus dans une grotte.

Une autre question est de savoir si cette combinaison s'était déjà produite avant le christianisme. En d'autres mots : il nous manque un récit sur la naissance de Mithra enfant dans une grotte.

Le savant suédois Geo Widengren a cru trouver un tel récit dans la chronique syriaque de Zuqnin. Mais ce texte ne nous donne, comme je l'ai montré ailleurs, qu'une variante tardive de la légende des Mages.

En conclusion : la thèse selon laquelle les Iraniens auraient cru avant le christianisme à la venue proche ou lointaine de Mithra qui, s'incarnant en homme dans une grotte, sauverait le monde, reste non attestée dans les faits. Nous en sommes réduits à une déduction logique : puisque l'on attendait la naissance d'un roi sauveur solaire — tradition qui se reflète dans Virgile — et puisque d'autre part Mithra était un roi sauveur solaire, pourquoi ne serait-il pas, lui, cet enfant merveilleux ?

Il n'est pas contestable que les trois thèmes qu'a combinés Virgile — retour de l'âge d'or, royaute solaire, enfant sauveur — existaient depuis longtemps avant lui, même s'ils n'avaient jamais été réunis tous les trois en une synthèse. La doctrine babylonienne de la Grande Année, et plus primitivement celle de l'éternel retour, suggérée par le renouvellement saisonnier, avait répandu jusqu'en Italie l'espoir d'une ère nouvelle. Les monnaies romaines, au moins à partir de la mort de César, en portent témoignage.

L'idée d'ère nouvelle était, d'autre part, associée — notamment en Egypte — à celle d'avènement d'un roi nouveau. En Egypte aussi — comme ailleurs encore — le roi avait un caractère solaire. Et d'autre part on fêtait chaque année, le 25 décembre, le retour de la lumière solaire (après le solstice d'hiver) et, le 6 janvier, le renouvellement de l'Aion.

Enfin, et ceci mettait en jeu le troisième thème, le retour du soleil était représenté comme la naissance d'un enfant, Isis (la Vierge) mettant au monde le petit Horus, l'enfant-soleil.

On voit quelles affinités existaient essentiellement entre ces thèmes, les prédisposant en quelque sorte à se combiner en une synthèse. Cette synthèse a-t-elle été faite avant la Sibylle, ou seulement par la Sibylle, ou par Virgile pour la première fois, ou enfin — comme le prétendent certains exégètes récents — Virgile

LES MAGES DE BETHLÉEM

lui-même a-t-il opéré inconsciemment cette synthèse, en n'en réunissant que sans le savoir les divers éléments sans en apercevoir le lien ? Cette dernière position me semble difficile à tenir — Virgile n'était pas si bête ! — et j'avoue que je reste impressionné par l'ampleur des vues d'Eduard Norden, dans sa magistrale étude, *Die Geburt des Kindes*, 1924.

Selon cet exégète et historien des religions, notre synthèse existait dès le paganisme gréco-égyptien : non seulement le mythe de l'enfant solaire (Horus), dont l'apparition devait ramener l'âge d'or, avait précédé le christianisme, mais il avait été la source de la prophétie d'Isaïe sur la venue de l'enfant sauveur Emmanuel.

Même le caractère solaire de ce mythe survivait faiblement, bien que les Israélites, adorateurs du dieu unique, l'eussent — probablement sciemment — obscurci, et avait laissé une trace dans la date de la naissance de Jésus, à savoir, le solstice d'hiver, — ainsi que dans celle de la fête de Jean le Baptiste, — le solstice d'été.

Nous nous sommes peut-être suffisamment appesantis sur le grand thème de l'enfant sauveur pour pouvoir passer maintenant à la suite du récit évangélique.

**

Aussitôt né, le sauveur est adoré successivement par des bergers et par des mages. Le premier de ces motifs prolonge, peut-on dire, l'atmosphère idyllique dans laquelle se présentait, chez Virgile, l'annonce de la naissance salvatrice. Il ne faut peut-être pas conclure de là, avec Réville et Geffcken, à l'origine orientale de ce motif.

C'est le second motif, celui de l'Adoration des Mages, qui nous intéresse surtout. Pour en pénétrer la signification, il faut se rappeler ce que les Anciens, Grecs et Romains, savaient des Mages. Et d'abord, qui étaient les Mages ?

Ils étaient, selon Hérodote, qui a décrit leurs usages, une tribu mède. Ils n'enterraient ni ne brûlaient leurs morts, mais les exposaient aux oiseaux. Ils pratiquaient le mariage consanguin, étaient spécialistes en oniromancie, astrologie, magie. Ils avaient une conception dualiste du monde, distinguant entre les animaux qu'il était interdit de tuer et ceux dont le meurtre était obligatoire.

Sous le règne de Cambuse, tandis que celui-ci conquérait l'Egypte, le mage Gaumata s'empara du pouvoir, se faisant passer pour le frère de Cambuse, dont il avait appris la mort. Cambuse, rentrant d'Egypte, mourut en route. Darius réussit à abattre Gaumata, qu'il fit mourir ainsi que quelques autres mages, et à s'empa-

rer à son tour du pouvoir. L'événement fut désormais commémoré chaque année par une fête qu'on appelait « Meurtre des Mages ». Cependant, l'influence des mages ne cessa de s'accroître dans l'Etat, si bien qu'ils détinrent enfin le monopole de la religion.

La religion de l'Avesta est le résultat de la fusion de la réforme zoroastrienne et des doctrines et coutumes mages, mêlées à des cultes et usages populaires. Les mages donnèrent Zarathustra comme l'un des leurs, se faisant ainsi passer pour les héritiers directs des premiers convertis. En fait, le terme *magu* « mage » n'est pas attesté dans les gâthâs de Zarathustra et il ne l'est qu'une seule fois dans le reste de l'Avesta. Mais les gâthâs avaient un mot *magavan*, qui ressemblait à celui-là et lui était peut-être, en dernière analyse, apparenté. Il semble avoir signifié « ayant part à l'alliance, au don mystique, au sacrement ». L'existence de ce terme a sans doute facilité l'appropriation du zoroastrisme par les mages.

En Grèce, les mages avaient donné leur nom à la magie — au moins dès le V^e siècle av. J.-C. Certains auteurs savaient bien qu'il fallait distinguer, de la magie vulgaire et malfaisante, la magie véritable, celle des Perses, forme de culte divin. Ainsi faisait l'auteur du dialogue platonicien Alcibiade. Et Aristote — ou Antisthène de Rhodes — dans le traité perdu *Magikos*, a pu déclarer que les mages d'Iran ne connaissaient nullement la magie. Mais l'usage général confondit de plus en plus les mages de l'Iran avec les sorciers et astrologues de Chaldée.

A l'époque hellénistique, l'engouement oriental fut tel que, pour donner du poids à n'importe quel écrit de magie, d'alchimie ou d'astrologie, on ne trouvait rien de mieux que de les placer sous l'autorité de Zoroastre ou de quelque autre prétendu mage.

Le voyage des mages à Bethléem a été comparé, en un article célèbre d'A. Dieterich (¹), à un événement de l'an 66 — donc antérieur de quelques années à la rédaction de l'évangile de Mathieu : le voyage que fit le roi parthe Tiridate, qui alla à Naples et à Rome, avec des mages dans sa suite, rendre hommage au maître du monde, l'empereur Néron.

Cependant, cet événement n'aurait évidemment pas suffi à donner l'idée d'un voyage des mages à Bethléem si déjà certaines croyances et coutumes n'avaient été répandues, notamment la croyance selon laquelle la naissance des grands hommes était marquée par l'apparition d'une étoile. Il s'ensuivait que les mages,

(¹) « Die Weisen aus dem Morgenlande », Z. f. Neutest. Wiss., III 1902, 1 sq.

comme astrologues, étaient censés capables de prévoir une telle naissance et de la guetter. Peut-être même savait-on, dans le monde classique, que les mages d'Iran, disciples de Zarathustra, attendaient des sauveurs à venir.

D'autre part, le motif d'Orientaux apportant des offrandes à un souverain, pour lui manifester leur soumission, était répandu dans le monde gréco-romain, ainsi que l'a montré Cumont dans un article des *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, paru en 1932, dont nous reparlerons.

Dans la littérature d'apocryphes et de commentaires qui fit suite à l'évangile de Mathieu, d'autres thèmes folkloriques vinrent s'ajouter à ceux de l'étoile et de l'offrande, et notamment (cf. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgynie*, 1962) :

1. Le thème de la visite d'un roi auprès d'un saint personnage, dans une grotte. Nous pouvons penser à la visite d'Indra au Buddha; ou bien, dans le roman d'Alexandre, à ce souverain allant trouver un ermite dans l'Inde. Il faut remarquer que le récit de Mathieu ne parlait encore que de mages, non de rois-mages. C'est seulement par contamination avec le psaume 72, 10 : « Les rois de Tarsis et des îles apporteront des présents; les rois de l'Arabie heureuse et de Saba amèneront des dons », que les Mages furent conçus comme rois. Mais cette contamination a pu se faire très tôt, aussitôt après la rédaction de Mathieu, puisque tous ses lecteurs savaient par cœur les psaumes. Autre remarque : malgré Soper, auteur de deux savants articles parus dans *Artibus Asiae* de 1949 et 1950 sur des « Aspects of light symbolism », la grotte de Mithra n'a rien à faire ici, puisque personne n'y fait visite à Mithra.

2. Un autre thème populaire qui s'agglomère à la légende des mages, telle que la connaissent l'*Opus imperfetum* et d'autres textes dont nous avons parlé tout à l'heure, c'est le thème de la montagne conçue comme le centre du monde.

Certains des motifs précités, ainsi que plusieurs détails du récit de Mathieu se retrouvent dans un apocryphe, le *Testament de Job*. On ne sait si cette œuvre est juive ou chrétienne, mais, précisément, les coïncidences sont telles, avec le récit évangélique, qu'elles posent le problème de savoir laquelle des deux œuvres a influencé l'autre. Comme l'a signalé dès 1907 Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, II, 2, p. 192, les trois amis de Job sont, comme lui-même, rois — conformément au Livre de Job dans la Septante. Ayant entendu parler de Job, ils accourent de l'Orient, chacun de son pays. Arrivés à la ville (de Lepsis), ils s'informent et appren-

CORRESPONDANCE D'ORIENT

nent que Job est sur son fumier, en dehors de la ville. Ils se rendent vers lui avec de l'encens... On pourrait d'abord penser, avec Spitta, que ce récit est à l'origine de celui de Mathieu, mais il y a une difficulté, que le savant exégète de Strasbourg n'a pas mentionnée : si vraiment Mathieu s'était inspiré de ce texte, pourquoi n'aurait-il pas dit — pourquoi aurait-il laissé à la tradition ultérieure le soin de le préciser — que les mages étaient rois et qu'ils étaient trois ?

L'hypothèse inverse, selon laquelle la visite des rois orientaux à Job serait issue de celle des Mages à Bethléem, est sommairement écartée par Spitta. Mais pourquoi ? Est-ce parce qu'elle ferait du Testament de Job une œuvre chrétienne, alors que rien n'y est spécifiquement chrétien ? Mais ne peut-on penser que, tout en se voulant conforme à la pure ligne juive, cette œuvre n'a pas ignoré les légendes chrétiennes ? Les nombreuses coïncidences de vocabulaire et de style — mises en lumière par Spitta — entre le Testament de Job et la littérature néo-testamentaire en général s'expliqueraient aussi bien par cette hypothèse que par celle du milieu préchrétien où serait né le Testament de Job. Certes, le personnage de Job fut — comme aussi celui du Juste souffrant — un précurseur de Jésus. Mais est-il interdit de penser que si les Juifs ont développé l'histoire de Job, c'était aussi, un peu, pour faire, après coup, concurrence à Jésus ? Je me contente de soumettre la question aux spécialistes.

Dans les figurations des mages de Bethléem, ceux-ci apparaissent d'abord, sur tous les plus anciens monuments, coiffés du bonnet phrygien. Ceci les caractérisait non pas comme prêtres de Mithra, comme l'ont cru plusieurs savants modernes, mais — Cumont en a fait la preuve dans l'article cité ci-dessus — simplement comme Orientaux, comme Iraniens.

Widengren, utilisant l'ouvrage de Cumont, écrit, p. 70 de sa *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, 1960, que le savant belge, qui avait rassemblé tout le matériel iconographique, n'a pas su en conclure que les Iraniens représentaient déjà, avant le christianisme, l'adoration, par des mages, d'un enfant sauveur. Mais une telle conclusion ne découle nullement des documents, dont Cumont a tiré tout le parti possible en écrivant que les artistes chrétiens, ne sachant comment représenter les mages de Bethléem, avaient imité les nombreuses œuvres païennes montrant — en un motif que l'on peut suivre jusqu'aux frises de Persépolis — des Orientaux porteurs d'offrandes. Ce que Widengren appelle, de la part de Cumont, « einen unnötigen Umweg » est la seule conclusion qui s'impose.

Les premières figurations des mages les montrent identiques l'un à l'autre : ils ne se distinguent que par les présents qu'ils apportent — encens, myrrhe, or — et dont le nombre a évidemment déterminé celui des mages eux-mêmes. Ainsi sur le relief du sarcophage au musée du Latran (Kehrer, fig. 14); ou sur le relief de la Porte Sabine (fig. 30).

La différenciation des mages s'est opérée ensuite selon deux voies distinctes.

Nous avons coutume, je vous le rappelais en commençant, de concevoir les trois mages comme un Nègre et deux Blancs. Mais cette conception ne remonte qu'au XIV^e siècle et n'a pas pénétré partout. Il est vrai que l'idée que les mages représentent les trois parties du monde se trouve déjà chez Augustin. Mais qui disait Africain ne disait pas nécessairement, en ce temps-là, Nègre. Saint Augustin lui-même était un Africain blanc...

D'autre part, selon une conception attestée notamment chez Bède le Vénérable, compilateur fameux du VIII^e siècle, qui avait dû la lire quelque part, les trois mages représentaient l'humanité dans ses trois âges : jeunesse, âge adulte, vieillesse. Il était prescrit, dans le manuel de peinture du mont Athos, de les représenter de cette façon et c'est ainsi qu'ils apparaissent sur mainte image, dans toute la chrétienté, par exemple sur notre polyptyque flamand du musée des Cloisters, sur le retable de Roger Van der Weyden au musée de Munich, sur la célèbre peinture de Gentile da Fabriano aux Uffizi à Florence, sur une fresque espagnole d'environ 1200, sur une fresque inédite de Faras (Soudan), datable du VIII^e siècle, sur une mosaïque de Ravenne, malheureusement restaurée au XIX^e, sur une miniature de l'évangéliaire d'Etchmiadzin (vers 550), sur l'architrave du portail nord de la façade de Saint-Marc de Venise (attribuée au début du VI^e siècle), sur les ampoules de Monza, qui reproduisent des monuments de Jérusalem et de Bethléem. Sur tous ces monuments, nous voyons un vieillard à barbe blanche, un adulte barbu et un jeune homme imberbe.

Et ils sont décrits comme suit dans un texte faussement attribué à Bède, sous le titre de *Collectanea et Flores* :

primus fuisse dicitur Melchior, senex et canus...
secundus nomine Caspar, iuuenis imberbis, rubicundus...
tertius fuscus, integre barbatus, Balthasar nomine...

Hugo Kehrer, dans son beau livre *Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, 1908, s'est trompé en traduisant, p. 67, *rubicundus* par roothaarig. Car rubicundus ne désigne jamais la couleur des cheveux, mais celle de la santé florissante (voir Blümner, *Die Farbenbezeichnungen bei den Römischen Dichtern*, 1892,

p. 174), par exemple *adulescentem rubicundum*. D'autre part, on n'a pas l'habitude d'être successivement roux, puis noir, puis blanc. La suite naturelle est bien plutôt, il me semble, qu'avant d'avoir une barbe noire, puis blanche, on n'ait pas de barbe du tout. *Rubicundus* désigne donc, par opposition à la barbe noire de l'adulte et à la blanche du vieillard, les joues rouges du jeune homme.

Mais ces couleurs, rouge, noir et blanc sont les mêmes dont les trois enfants de nos campagnes se barbouillaient le visage. L'interprétation de cet usage est donc, sans aucun doute, que les trois compagnons symbolisent les trois âges.

Quand l'idée du Nègre apparut au bas moyen âge, elle ne remplaça pas celle des trois âges, mais se combina avec elle, de diverses façons. Ce fut d'abord Balthasar qui — peut-être à cause de sa barbe noire, — fut conçu comme nègre : sur un manuscrit du X^e siècle des *Collectanea et Flores*, déjà cités, se trouve dans la phrase sur Balthasar la glose *niger* : *Balthasar fuscus, niger, integræ barbatus*. Et Elisabeth de Hongrie invoque Balthasar « qui est noir », *qui niger*. Déjà *fuscus*, dans le texte original, indique une couleur sombre de la peau. Mais ce n'est qu'au XIV^e siècle qu'apparaît le Nègre proprement dit, quand on eut entendu parler du prêtre Jean et du royaume chrétien d'Abyssinie.

Dans le célèbre tableau des « Trois Philosophes » de Giorgione, les rayons X ont révélé une première version, dans laquelle l'homme qui est au milieu et qui n'est ni très jeune ni très vieux, était un Nègre. Cette circonstance, jointe au vêtement oriental et au turban, nous livre, il me semble, la très simple solution de la prétendue énigme de ce tableau en prouvant que Giorgione, avant de représenter finalement des philosophes, avait songé aux trois Mages de Bethléem. (Cf. Hartlaub, « Die Symbolik von Giorgiones „Drei Philosophen“ », *Antaois*, I, 1960, p. 13 sq.)

Cependant, le Nègre pouvait aussi être identifié au jeune homme : c'est le cas sur le triptyque de Roger van der Weyden du musée de Berlin, sur sa copie du musée des Cloisters et sur la plus ancienne représentation d'un mage-nègre, à Thann en Alsace — ceci malgré Monneret de Villard, qui dans ses *Leggende Orientali*, p. 128, écrit qu'il ne voit pas ici de nègre. Il y est.

La raison de cette identification que Kehrer a incorrectement attribuée à Bède, car on ne trouve rien de cela chez Bède, réside sans doute en ceci, comme le dit Kehrer, que le Nègre était, au moyen âge, une figure ridicule, amusante, ce qui convenait le mieux au plus jeune des trois mages : d'où en Allemagne la figure comique de Kasperle.

LES MAGES DE BETHLÉEM

Souvent ce n'est pas le mage lui-même, mais quelqu'un de sa troupe que l'on représente comme nègre : ainsi dans les Très riches Heures du Duc de Berry au château de Chantilly.

Ou bien on éliminait le Nègre de la manière suivante, dans l'usage populaire. A Hildesheim, jusqu'au commencement du XIX^e siècle, lisons-nous dans le *Dreikönigbuch* publié à Cologne il y a cent ans par un certain Dr. Floss : « le porteur d'étoile avait la figure noircie, pour le distinguer comme un More; à présent la figure noire est attribuée à Hérode, sans doute pour signifier sa cruauté ». Voilà une chose qu'on n'écrirait plus aujourd'hui, par crainte d'un incident diplomatique !

Mais l'usage que nous avons étudié en Flandre reposait certainement sur l'autre conception, selon laquelle, entre le vieillard chenu et le jouvenceau aux joues rouges, c'était l'adulte qui était le Nègre.

D'où venait donc — et ceci sera notre dernière question, last, not least — l'idée de concevoir les trois mages comme les représentants des trois âges de l'homme ? Je puis peut-être vous proposer une réponse.

Sur une tablette d'argent du Luristan, qui remonte au moins au VIII^e siècle av. J.-C. et qui a été publiée il y a six ans (par Ghirshman, dans *Artibus Asiae*) et est conservée au musée de Cincinnati, apparaissent, devant une figure mythique, trois files d'adorateurs, à savoir des enfants, des adultes et des vieillards. Cette répartition semble particulièrement indiquée pour l'adoration d'un être qui se caractérise d'ailleurs comme une sorte de dieu du temps : car il a des ailes ainsi que, comme symboles d'une bisexualité convenant à un dieu des origines, deux visages. On a soupçonné ici une allusion au dieu du Temps, Zurvan, qui d'autre part est qualifié en syriaque d'Ashoqar, Frashoqar et Zaroqar, expressions empruntées à l'avestique et qui le désignent nettement comme dieu de la jeunesse, de l'âge adulte et de la vieillesse.

La cérémonie dépeinte avait-elle lieu à certaines saisons de l'année ? Nous n'en savons rien. Cependant, ce n'est peut-être pas par hasard que chez nous, dans la chrétienté, les trois mages correspondants — le jeune, l'adulte et le vieillard — ne se présentent pas simplement devant Dieu mais font figure d'adorateurs d'un dieu qui se manifeste au moment de l'année où celle-ci — et par suite le temps lui-même — se renouvelle.

En fait, Zurvan s'appelait en grec Aion, et c'était d'Aion que l'on fêtait, comme nous l'avons vu, l'anniversaire le 6 janvier, c'est-à-dire au jour même qui devint celui de la fête des Trois Rois.

Mais Aion était conçu et représenté tantôt comme enfant (chez Héraclite, Euripide, etc.), tantôt comme adulte dans la force de l'âge (dans le tableau décrit par Johannes de Gaza, sous Justinien), tantôt comme vieillard (par Claudio, en 400) : il réunissait donc en lui-même les trois âges qui furent ensuite répartis entre les trois mages (¹).

(¹) En un important article des *Mélanges Popper*, 1951, « The Wise Men of the East in Oriental Traditions », L. Olschki a fait appel à Zurvan pour expliquer non pas la distribution des trois mages en trois âges mais le fait que, selon certaines versions assez tardives, Jésus apparaissant à chacun des trois mages semble chaque fois avoir l'âge de celui auquel il se montre. Ceci présuppose évidemment, comme l'a noté Olschki, que les Mages aient été d'âge différent, phénomène qu'il soupçonne plus ancien que sa plus ancienne attestation littéraire (chez Bède), mais dont il n'avance aucune explication.

ADDENDA ET CORRIGENDA

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN
Liège
(Pl. I-II)

Puisque la plaque d'argent du Luristan publiée par R. Ghirshman (*Artibus Asiae*, XXI, 1958, p. 37 sq.) et conservée au Musée de Cincinnati m'a servi dans une étude récente ('Die Drei Weisen aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit', *Antaios*, VII, 1965, p. 324 sq.), il me m'en voudra pas, j'espère, de saisir l'occasion du présent volume l'hommage pour présenter quelques 'Addenda et Corrigenda' à cette nienne étude.

L'idée que la vie humaine se divisait en trois âges — idée qui est sous-jacente à la différenciation des trois mages (attestée à partir du 6^e siècle) en un jeune homme, un adulte et un vieillard — est certainement très ancienne. Aristote, notamment, l'enseignait. Il est vrai qu'aucune figuration n'en a été conservée qui soit antérieure à la fresque du bain de Quseir Amra, dans le désert de Jordanie (pl. I, 1). Franz Boll, dans son article 'Die Lebensalter' (*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXXI), 1913, ne donne que cette représentation et l'en cite pas d'autre.

Mais, puisque toute la décoration de ce château omayyade est due des artistes grecs travaillant selon les vieilles traditions hellénistiques, on peut être sûr, comme l'ont déjà vu Aloïs Musil, le premier éditeur de ce monument, et ses collaborateurs, que l'allégorie des trois âges de l'homme appartenait, comme le reste, à un vieux stock de motifs.

Combiner cette conception avec celle des trois mages, pour différencier ceux-ci, était chose naturelle et nous n'aurions peut-être ici qu'un exemple, après tant d'autres, d'absorption, par le christianisme, d'un rait banal du paganisme. Mais il y avait peut-être, en l'occurrence, une raison spéciale à cette assimilation. Je me demande, sans vouloir trop y insister, si la figure centrale, avec les deux grappes de raisin qui

la flanquent, ne ferait pas allusion à Dionysos — à Dionysos qui était identifié à Aion et dont on célébrait la naissance le 6 janvier. L'allusion serait discrète, j'en conviens, mais il n'y aurait pas la difficulté chronologique soulevée par la plaque du Luristan, qui illustre beaucoup plus clairement et plus certainement le dieu du temps et les trois âges de l'homme mais que trop de siècles, pour la solidité de l'argument, séparent de ceux où se constitua la fête de l'Epiphanie.

* * *

Le Retable Bladelin, de Roger de le Pasture (pl. II, 3), pose un problème d'iconographie au sujet duquel s'opposent Emile Mâle et Erwin Panofsky.

Une chaîne d'oeuvres littéraires partait de *l'Opus imperfectum in Matthaeum*, faussement attribué à Jean Chrysostome. Cette oeuvre fut connue de Jacques de Voragine, l'auteur de la *Légende Dorée*, laquelle fut à son tour utilisée par l'auteur anonyme d'un livre illustré qui allait être très populaire et l'un des premiers à être imprimé: le *Speculum Humanae Salvationis* (1324). Celui-ci fut-il la source du premier tableau où aient été représentées non seulement l'adoration des mages mais aussi leur vision de l'étoile, à savoir, le 'retable Bladelin' que Roger de le Pasture peignit pour Middelburg-lez-Bruges et qui est maintenant au musée de Berlin-Dahlem? Telle était la théorie formulée par Emile Mâle (*Revue des Arts anciens et modernes*, 1905, p. 197) et qui resta généralement acceptée jusqu'à ce qu'Erwin Panofsky la conteste (*Early Netherlandish Painting*, 1953, p. 277). Quelles sont les raisons de celui-ci?

Regardons la scène de gauche du triptyque (ou de la copie médiocre qui en existe au musée des Cloisters à New York). Nous y voyons représentée, en pendant à la vision de l'étoile par les mages, Notre Dame avec l'Enfant apparaissant dans une autre étoile sur un 'Autel du ciel' à l'empereur Auguste et à la Sibylle Tiburtine — légende qui justifia la fondation de l'église Ara Coeli à Rome, au Capitole. Or, Panofsky remarqua que l'autel que nous voyons sous les pieds de Marie manquait dans la prétendue source de cette peinture, c'est-à-dire dans le *Speculum Humanae Salvationis*, mais était, en revanche, mentionné dans la *Légende*



Fig. 1



Fig. 2



ADDENDA ET CORRIGENDA

Dorée. Celle-ci, conclut-il, et non le *Speculum*, fut la source de Roger. Nous pouvons d'abord confirmer sa conclusion en observant que la scène du bain, visible à l'arrière-plan du retable Bladelin¹⁾ et, plus clairement, sur la copie des Cloisters, manquait également dans le *Speculum* tandis que la *Légende Dorée* (utilisant *l'Opus imperfectum in Matthaeum*) y fait allusion. Nous pouvons donc conclure, avec Panofsky, que Roger et le Pasture utilisa la *Légende Dorée*. Mais ceci exclut-il qu'il ait aussi utilisé le *Speculum*? Nullement. Il semble au contraire qu'Emile Mâle ait eu raison, après tout, d'assigner le *Speculum* comme source au retable. Car le choix et la disposition des trois scènes de celui-ci doivent avoir été directement inspirés par une succession de scènes dans le *Speculum*. Il est vrai que, dans celui-ci, chaque page n'a que deux scènes représentées, jamais trois. Mais il suffit de prendre celle qui est à droite, p. 22 dans l'édition fac-simile procurée par J. Ph. Berjeau à Londres, 1861) — l'Apparition de la Vierge — et de la mettre à côté des deux scènes de la page suivante — l'Adoration des Mages et leur Vision de l'Etoile — et que j'ai fait ici, pl. II, pour obtenir l'arrangement du chef d'œuvre de Roger. C'est certainement ce qu'il fit lui-même.

Nous pouvons donc conclure que sa source directe, proprement iconographique, fut le *Speculum*, mais qu'il y ajouta deux détails — l'autel sous les pieds de Marie et la scène du bain — inspirés par la lecture de la *Légende Dorée*.

Au bas de la page 248 de mon article, une très malencontreuse évue typographique a fait sauter la première ligne — essentielle — de la citation latine, qu'il faut rétablir:
rimus fuisse dicitur Melchior, senex et canus...

1) Ce détail, qui m'avait échappé même lors d'une rapide visite à Berlin-Dahlem — il est généralement imperceptible sur les reproductions — m'a sauté aux yeux à l'exposition de l'oeuvre complet (en photos grandeur nature) organisée en 1965 à Journaux et dans d'autres villes belges à l'occasion du cinquième centenaire de la mort de l'artiste.

XXVIII^e SEMAINE DE SYNTHÈSE
*Espace et temps
selon les peuples et les philosophes*

I^e PARTIE

ESPACE ET TEMPS
DANS L'IRAN ANCIEN

PAR JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN
Professeur à l'Université de Liège

Nous allons commencer notre voyage vers l'Orient par le folklore européen, et nous aborderons l'Iran, avant d'en étudier les textes, par un document archéologique. Il est possible qu'une certaine conception iranienne du temps survive en un usage attesté aujourd'hui dans certaines régions de la chrétienté, entre la Noël et l'Epiphanie. Trois garçons portant une étoile vont chantant le soir de porte en porte, le visage barbouillé, l'un de farine, un autre de suie, le troisième de sang. Cet usage est le reste de mystères médiévaux, originaires de France, qui mettaient en scène les trois mages de Bethléem sous les traits d'un vieillard, d'un adulte et d'un jeune homme imberbe. Différenciation qui apparaît pour la première fois en littérature chez Bède le Vénérable, au VIII^e siècle, et dans l'art, quatre siècles plus tôt, sur le sarcophage de Castiliscar, près de Saragosse. La division de la vie humaine en trois phases est antique : Aristote la connaît; mais elle n'est attestée iconographiquement qu'au VIII^e siècle de notre ère, dans le château omayyade de Quseir Amra, en Jordanie, où une fresque décorative et symbolique montre, en trois médaillons superposés, un vieillard chenu, un adulte aux cheveux noirs, un jeune homme blond : les trois couleurs qu'imitent encore nos trois petits garçons.

Appliquer cette idée aux trois mages pour les différencier était probablement chose naturelle et nous n'aurions ici qu'un cas

banal de survivance païenne dans le christianisme. Mais il y a peut-être davantage; sur une tablette du Luristan, qui a été publiée il y a quelques années par Roman Ghirshman et est conservée au musée de Cincinnati, apparaissent, entourant une figure mythique, trois files d'adorateurs, à savoir des enfants, des adultes et des vieillards : la répartition est la même que tout à l'heure, et elle semble particulièrement indiquée pour l'adoration d'un être qui se caractérise d'ailleurs comme une sorte de dieu du temps. Il a des ailes, ainsi que, comme symbole d'une bi-sexualité convenant fort bien à un dieu des origines, qui doit tout faire tout seul, deux visages. On a soupçonné, avec beaucoup de raison, une allusion au dieu du temps, Zurvan, dont nous allons entendre le nom bien des fois — dieu du temps qui, d'autre part, est qualifié en syriaque d'Ashoqar, Frashoqar et Zaroqar, expressions empruntées à l'avestique et qui le désignent nettement comme dieu de la jeunesse, de l'âge adulte et de l'âge mûr.

La cérémonie dépeinte avait-elle lieu à certaines saisons de l'année, nous ne le savons pas; cependant, ce n'est peut-être pas par hasard que chez nous, dans la chrétienté, les trois mages correspondants ne se présentent pas seulement devant Dieu, mais font figure d'adorateurs d'un dieu qui se manifeste au moment de l'année où celle-ci — et par suite le temps lui-même — se renouvelle. En fait, Zurvan s'appelait en grec Αἰών et c'était d'Αἰών que l'on fêtait, en Egypte, l'anniversaire, le 6 janvier, c'est-à-dire le jour même qui devint celui de la fête des Rois. Mais Αἰών était représenté tantôt comme enfant, chez Héraclite, chez Euripide, tantôt comme adulte, dans le tableau décrit par Jean de Gaza, sous Justinien, tantôt comme vieillard, dans Claudio; il réunissait donc en lui-même les trois âges qui furent ensuite répartis entre les trois mages.

Cependant, la distance entre cette plaque du Luristan et nos premières reproductions de mages différenciés paraît un peu bien grande. La source immédiate des premières est donc à chercher plus près d'elles, dans le temps comme dans l'espace. Elle se trouve, il me semble, dans une mosaïque, découverte à Antioche en 1939 et publiée par Doro Levi en 1944¹. En face d'un person-

1. *Hesperia*, XIII, p. 289 sq.

ESPACE ET TEMPS DANS L'IRAN ANCIEN

nage désigné comme Αἰών, l'Eternité, trois autres, les χρόνοι, les temps, s'y reconnaissent à leurs traits, barbe noire, barbe blanche, visage imberbe, et ils sont nommés respectivement Παρωχημένος, Ἐνεστώς, Μέλλων. Ne sont-ils pas les prototypes de nos trois mages, vieillard, adulte et jouvenceau ?

Il n'y a plus, cette fois, aucune difficulté ni chronologique ni géographique. Nous sommes à Antioche, la grande métropole gréco-romaine d'Asie et la ville où est attesté pour la première fois le nom de chrétien. Et les critères de style permettent d'assigner cette mosaïque au milieu du III^e siècle de notre ère, c'est-à-dire très peu avant le moment où le christianisme, grâce à Constantin, devint officiel et où l'art chrétien put sortir des catacombes.

Quelle était exactement l'intention du client, évidemment encore païen, qui avait fait représenter cette scène ? Illustrer un débat philosophique sur le temps qui passe et l'éternité qui demeure ? Représenter simplement une conception ancienne et banale de la vie humaine ? Introduire quelque nuance religieuse — dont fait foi l'encensoir posé devant les trois personnages — dans ces conceptions ou spéculations ? Ces trois motifs ne s'excluent pas l'un l'autre. Et de toute façon, cette scène, avec ses trois temps en face de l'éternité, semble pouvoir éclairer nos représentations des trois mages non seulement quant à leur origine, mais quant à leur signification. Pourquoi, en fin de compte, les mages ont-ils été figurés en vieillard, adulte et jeune homme ? Ce n'est peut-être pas seulement pour signifier que tout homme, à tout âge, doit vénération au Sauveur; c'est peut-être aussi, vu le précédent païen et par une continuation peut-être seulement à demi-consciente de ce modèle antique, — tant les chrétiens des premiers siècles étaient imprégnés de sagesse païenne — pour perpétuer, au moment du renouvellement de l'année, l'idée que, en face des trois temps où se déroule et fuit notre vie humaine, et au-dessus d'elle, il y a l'Eternel.

Reste la plaque du Luristan. Comment la situer ? Et plus généralement, comment faire l'histoire iranienne de la conception du temps ? Nos documents, comme c'est souvent le cas en Iran, sont rares et mal datés. Peut-on, dit le P. de Menasce, écrire une histoire avec nos bribes iraniennes ? Et ceci est caractéristique de l'Iran : il pose des problèmes intéressants, philosophiques,

théologiques, le dualisme, par exemple; historiques, influence sur la Grèce, influence sur Israël, sur les origines chrétiennes, sur l'origine du gnosticisme : l'Iran est partout présent. Mais l'Iran ne nous donne pas ce qu'il faudrait pour résoudre ces problèmes. Pourtant, dans notre cas, le problème est posé historiquement.

La plus ancienne attestation du nom de Zurvan est douteuse. Les syllabes de ce nom figurent dans des listes de tablettes cunéiformes des XIII^e et XII^e siècles avant notre ère, mais ces mots ne sont pas clairs et on a pu douter, avec Sir Harold Bailey, qu'il s'agisse du dieu, et Widengren lui-même, qui était l'auteur de cette hypothèse, n'en parle plus dans son dernier livre sur la religion de l'Iran, paru en 1965. Le premier texte assez explicite est la notice d'Eudème de Rhodes, élève d'Aristote, conservée par le néo-platonicien Damascius, l'un des philosophes de l'Académie qui se trouvèrent réduits au chômage lorsque Justinien décida que l'Académie avait assez duré et qu'elle n'avait plus sa raison d'être. Damascius, avec cinq autres, se réfugia à la cour de Perse; il s'y ennuya d'ailleurs mortellement et il obtint, par des contacts diplomatiques, de retourner dans sa patrie où il prit sa retraite. Je vous lis ce texte, qui peut servir de pendant au frontispice illustré par les trois mages, et vous allez voir que c'est vraiment notre sujet. « Parmi les mages et les autres Iraniens, certains donnent à l'Intelligible et au Tout infini le nom de Lieu, d'autres l'appellent le Temps. De là se sont séparés deux êtres, le Dieu bon et le Démon méchant, et aussi, de ces derniers, la lumière et les ténèbres, comme disent certains. Lumière et ténèbres introduisent la diversité dans la Nature jusque-là indifférente, et forment les deux séries d'êtres supérieurs à la tête desquels se trouvent respectivement Oromazdès et Areimanios. »

La valeur de ce document comme témoignage sur le dieu Zurvan, qui n'y est pas nommé, a été contestée par un esprit original dont nous déplorons beaucoup la perte, Marijan Molé, qui écrivait, dans son article sur « Le problème zurvanite »² : « Tout ce que dit Eudème, c'est que le Tout intelligible et unique est appelé par les mages tantôt Temps, tantôt Espace, et que ce Tout

2. *Journal Asiatique*, 1959, p. 432.

fut divisé en deux principes opposés. Il n'est nulle part question d'un Dieu unique et intelligible. Le Temps et l'Espace sont deux entités qui dépassent l'opposition des deux adversaires; mais cela n'implique ni leur supériorité sur eux, ni leur divinité. Il n'y a qu'un seul Dieu, Ormazd, et un seul Démon, Ahriman. »

Le temps tient, en tout cas, une très petite place dans l'Avesta malgré l'épithète qui le désigne comme dieu autonome. Mais cette rareté est peut-être due à un évincement systématique, et le silence de Zarathustra est peut-être déjà volontaire, car il a également ignoré Mithra, un aussi grand dieu qu'Ahura-Mazda, peut-être; il n'a jamais dit de qui les deux esprits jumeaux dont nous allons parler dans un moment étaient les fils — des jumeaux, cela doit avoir un père!... Et, sous les tournures interrogatives de *Yasna* 45, 3 à 5, se dissimule peut-être une attitude polémique : Qui a créé le ciel ? Qui a créé la terre ? Qui, en particulier, a créé le matin, le midi et le soir ? Vous vous attendriez à ce que ce soit le Temps. Et Zarathustra ne répond pas, mais comme il s'adresse à Ahura-Mazda, il veut dire que ce n'est pas le Temps mais lui, Ahura-Mazda, qui a créé.

Dans l'Avesta récent, Zurvan est mentionné soit comme auteur des chemins qui conduisent à l'au-delà, soit comme temps infini. De plus, une distinction est faite entre *Zurvan akarana*, « temps infini » et *Zurvan daregō.xvadāta*, que je traduis par « temps longuement autonome ». Ceci suppose une certaine théorie de la production du temps, comparable à celle que l'on trouve dans le Timée de Platon et dont il sera question dans les ouvrages *pehlevis*, c'est-à-dire du moyen âge iranien. Le temps longtemps autonome procède du temps infini et, après 12 000 ans, y retourne; on lit par exemple, *Denkart*, M 282 : « Le temps était à l'origine infini puis il devint sujet à limitation et à la fin il retournera à l'infinitude. »

Les mazdéens ne donnent jamais Zurvan comme dieu suprême; pourtant ce dogme, ou ce mythe, doit avoir existé, soit comme hérésie, soit même comme religion indépendante. Le rapport entre cette doctrine et l'orthodoxie mazdéenne constitue ce qu'on appelle le problème zurvanite. Même si l'on récuse, comme nous avons vu que le faisait Molé, le témoignage d'Eudème de Rhodes, il en reste plusieurs autres qui ont conduit de nos jours certains

savants — Benveniste, Nyberg, Zaehner — à supposer l'existence d'une religion de Zurvan. Avant de citer ces textes et de voir s'il faut suivre ces exégètes ou, au contraire, avec le P. de Menasce, Ugo Bianchi et Marijan Molé, intégrer d'une manière ou d'une autre ces témoignages à l'orthodoxie mazdéenne, esquissons l'évolution des doctrines cosmogoniques dans l'Iran ancien.

Primo : selon les Gâthâs, à l'origine les deux Esprits jumeaux ont choisi l'un le bien, l'autre le mal, l'un la vie, l'autre la non-vie, et je vous rappelle que Zarathustra ne nous dit pas de qui ces jumeaux étaient les fils. En second lieu, au IV^e siècle avant Jésus-Christ (la date n'est pas dans nos textes, il n'y a jamais de dates dans l'Iran, mais ici, par une citation qu'a faite Aristote de cette doctrine, nous savons qu'elle est antérieure au IV^e siècle avant Jésus-Christ), nous voyons que l'opposition n'est plus entre Esprit saint et Esprit mauvais, mais entre Ahura-Mazda et Esprit mauvais; c'est-à-dire qu'Ahura-Mazda est en somme descendu au niveau de l'adversaire mauvais, à la place de l'Esprit bon, et que désormais il affronte lui-même Ahriman. La question, en un troisième stade, se pose alors de savoir d'où proviennent Ohrmazd et Ahriman. Un passage du Denkart (M 829) à propos du principal texte gâthique sur les deux Esprits condamne la doctrine qui fait d'Ohrmazd et Ahriman deux frères dans le sein d'une même mère : on connaît la doctrine, mais pour la condamner. Et déjà au III^e siècle de notre ère un hymne manichéen avait condamné la même doctrine. Mais les manichéens appelaient leur dieu suprême Zurvan, ce qui semble prouver que, dans l'Iran où a prêché leur prophète Mani, Zurvan occupait cette position, et non Ohrmazd.

Selon le témoignage de Eznik, auteur arménien du V^e siècle de notre ère, des deux jumeaux qui naquirent à Zurvan lorsqu'il eut sacrifié pendant mille ans pour avoir une progéniture, Ohrmazd est l'effet de ce sacrifice et Ahriman est l'effet d'un doute qu'a eu Zurvan sur son efficacité. Et le P. de Menasce écrit à ce sujet³ que le dieu Zurvan ne se situe pas au même niveau d'être et de représentation que les principes créateurs, Ohrmazd et Ahriman. J'ai peur qu'ici le P. de Menasce ne prête généreusement un

3. *Locust's Leg*, p. 182.

ESPACE ET TEMPS DANS L'IRAN ANCIEN

peu de sa subtilité à ces braves Iraniens, car distinguer des niveaux d'être et des niveaux de représentation dans les textes pehlevis, je ne sais pas si c'est permis. Zurvan paraît en tout cas un indéterminé primordial, un peu comme ce qu'il y avait aux origines selon l'hymne védique Rigveda 10, 129 : tout a commencé par quelque chose qui n'était encore ni être ni non-être. Là, les Indiens sont subtils, et là-dessus, on peut leur faire crédit. Mais cet être indéterminé va donner naissance au déterminé; il n'est pas un dieu créateur, et c'est là sa qualité suprême et caractéristique : il a besoin d'enfants pour créer. En ce sens il est plus indéterminé qu'il n'est à proprement parler au-dessus du bien et du mal; ainsi s'explique qu'il soit devenu le grand Dieu du manichéisme, écrit toujours le P. de Menasce, car le manichéisme a, au fond, horreur de la création; il ne veut pas d'un dieu créateur, car créer et être Dieu, cela ne va pas ensemble : la création est une chose totalement mauvaise et ne peut être que diabolique. Un autre témoin, qui observe du dehors la tradition mazdéenne, c'est Shahristānī, auteur musulman du xii^e siècle, qui distingue dans l'Iran non-musulman plusieurs sectes : les Zardushtiya, zoroastriens, les Gayomarthiya, qui se réclament du premier homme Gayomart, et les Zurvaniya qui, évidemment, se réclament d'un être primaire, premier, soit fondateur, soit dieu, mais qui s'appelle Zurvan et il faut bien penser qu'il s'agit vraiment d'un Dieu. Ces Zurvaniya se subdivisent, selon la réponse qu'ils donnent au problème du mal — qui est au fond à la base de toutes ces spéculations, car comment expliquer que le mal existe alors que Dieu est bon ? Certains pensent que Zurvan, né de la lumière, a eu un doute, et que ce doute a engendré Satan; d'autres professent la doctrine que je viens de vous résumer chez Eznik et d'autres, enfin, croient qu'il y a constamment en Dieu quelque chose de mauvais — vous voyez qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, — et que c'est l'origine de Satan. Quant aux Gayomarthiens du même auteur, ils tiennent qu'Ahriman est né de l'idée qu'a eue Dieu de la possibilité d'un adversaire.

A propos de ce texte, Molé écrit que « cette distinction, faite selon les doctrines respectives des trois sectes sur l'origine du mal et le premier prophète, apparaît artificielle au moins en ce qui concerne les Zardushtiya et les Gayomarthiya; les orienta-

listes n'ont jamais admis l'existence réelle de cette dernière secte; ils ont d'autant plus insisté sur celle du zurvanisme, à tort », dit toujours Molé, « car la notice de Shahristānī forme un tout et il n'est pas possible de séparer les trois paragraphes. » Je me demande pourquoi on ne pourrait pas supposer que Shahristānī se soit trompé sur les deux premières sectes et non sur la troisième. Shahristānī, Molé le concède, « a dû voir, en tout cas, un récit contenant le mythe de Zurvan, un mythe des origines où Zurvan jouait le premier rôle, pour pouvoir attribuer ce mythe à une secte des Zurvaniya ».

Pour sortir de l'équivoque, il est nécessaire de rechercher dans les textes de l'orthodoxie mazdéenne des traces de zurvanisme. C'est ce qu'ont fait principalement Nyberg, dans des conférences données à Paris en 1929, et Zaehner, en vingt ans d'étude qui culminèrent en un monumental ouvrage, publié en 1955, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*. Nous allons, à leur suite, mais sans pouvoir du tout prétendre être complet, examiner quelques-uns de ces textes suspects de zurvanisme. Nyberg a décelé ce qu'il appelle une insertion zurvaniste dans le chapitre premier du *Bundahishn*; la suture, à mon avis comme au sien, est visible au paragraphe 17 : nous lisons ceci, comme si on allait commencer : « Je parlerai maintenant de la création idéale, puis de la matérielle; » or il est déjà traité de la création idéale dans les seize paragraphes précédents. Alors, comme ce récit second concerne particulièrement le Temps, on doit conclure, avec Nyberg suivi par Zaehner, qu'il s'agit d'une insertion zurvanique. Je n'ai pas le temps de vous expliquer par quelles subtilités Molé voudrait soutenir et maintenir l'unité du chapitre et l'unité de la doctrine mazdéenne; je crois qu'il y a vraiment insertion d'un second récit à partir du paragraphe 17 et que cette insertion va jusqu'au paragraphe 32 non compris, car celui-ci commence à son tour par ces mots : « D'abord, il créa... », comme s'il ne s'était rien passé dans les quelque quinze paragraphes précédents.

Le récit inséré raconte essentiellement ceci : à partir du Temps infini a été créé, pour douze mille ans, le temps fini, ou longuement autonome. De même Vāy, le vide, ou l'atmosphère, longuement autonome, a été formé à partir de Zurvan infini, identique à l'espace infini, mais nous allons revenir à ceci.

ESPACE ET TEMPS DANS L'IRAN ANCIEN

Zurvan avait-il un homologue dans l'ancienne religion de l'Inde ? Et si oui, peut-on considérer les deux dieux comme apparentés, héritiers, tous deux, d'une conception indo-iranienne, ce qui assurerait la haute antiquité de Zurvan ?

Les spéculations indiennes sur le Temps, dont il sera question au cours de cette semaine, le Temps qui s'appelle Kala en sanskrit, représentent des développements récents, comme l'a montré Scheftelowitz, et ne peuvent être projetés dans le passé indo-iranien. Mais l'Inde avait un autre grand dieu, Prajāpati, dont l'histoire est remarquablement parallèle à celle de Zurvan ; de même que Zurvan sacrifiait à l'origine pour obtenir un fils, de même Prajāpati, le grand dieu, fut le premier à accomplir l'offrande *daksayana*. Il est donc probable que, dès l'époque indo-iranienne, un mythe racontait qu'avant la création, un grand dieu sacrifiait par désir d'une progéniture. Il n'est nullement certain que, dans cette forme ancienne du mythe, comme le prétend Widengren, le dieu ait donné naissance à des jumeaux — comme le dieu de la plaque du Luristan où l'on voit deux petits garçons lui sortir des épaules. Mais il y a dans la tradition de Zurvan et celle de Prajāpati une concordance de détail — et en comparaison, plus une concordance est minime et particulière, plus elle est significative, comme l'on sait — qui nous oblige à penser qu'il s'agit bien d'un même mythe. Zurvan, tandis qu'il sacrifiait, a eu un doute. Et, d'autre part — c'est raconté dans le Taittiriya Brāhmaṇa — « Prajāpati pratiquait des austérités brûlantes ; il s'essuya le front, et ce fut du beurre clarifié ; il tendit celui-ci vers le feu et fut pris d'un scrupule : dois-je l'offrir ? Dois-je ne pas l'offrir ? »

La similitude des mythes dont Zurvan et Prajāpati sont l'objet donne toute sa valeur au fait que Prajāpati, s'il n'est pas, à proprement parler, le Temps, comme Zurvan, est cependant identifié, lui le seigneur des créatures, l'être primordial, non seulement au sacrifice, qui est la chose qui commence tout et par laquelle il faut tout commencer, mais aussi à l'Année. Quel rapport y avait-il entre le dieu du temps, Zurvan, et le dieu de l'Espace, Vayu ? Grands dieux l'un et l'autre, ils ont entre eux de telles similitudes qu'on s'est demandé s'ils ne faisaient pas double emploi. Selon un texte de l'Avesta, Vayu joue le rôle de créa-

teur des chemins de l'au-delà, rôle que nous avons vu un autre passage de l'Avesta attribuer à Zurvan. L'un et l'autre dieux, et eux seuls, méritent l'épithète de « longuement autonomes ».

Mais, de l'identité des rôles, on ne peut pas conclure à celle des personnages et, avec Nyberg, à leur incompatibilité dans un même système cosmologique. Que le temps et l'espace atmosphérique président tous deux au voyage de la mort n'a rien que de naturel; et l'identité d'épithète montre seulement qu'on avait reconnu entre ces deux êtres une analogie, une homologie profonde. Mais il y a plus : parmi les textes dont nous allons tâcher d'extraire la substance philosophique, nous trouvons le temps et l'espace proclamés identiques. On lit, au chapitre 26 du *Bundahishn* — et cela, c'est l'éénigme que je veux proposer pour commencer — : « Les choses accordées aux hommes les atteignent par le temps qui est *Vāy* longuement autonome, » c'est-à-dire l'espace limité. Comment le temps peut-il être dit identique à l'espace ? Tâchons de tirer cela au clair. Examinons d'abord la terminologie; le temps se dit dans l'Avesta *zurvan*, en *pehlevi* *zurvan* ou *zamān*, qui en est l'équivalent. La terminologie de l'espace, dans l'Avesta, comme en *pehlevi*, est moins uniforme, beaucoup moins — et je crois qu'on pourrait trouver cela dans toutes les langues : la notion d'espace est beaucoup plus abstraite, beaucoup plus raffinée et arrive beaucoup plus tard dans la lente marche de l'esprit humain. On lit dans les *Gāthās*, *yasna* 31, 7 : « Celui qui le premier a rempli de lumière, par la pensée, les espaces bienheureux » : le terme employé est *xvāthra*. Et cet espace lumineux reparaît, mais sous un autre nom, « lumières infinies », dans l'Avesta non gâthique, où il est enseigné que l'âme des morts gagne le paradis par trois échelons intermédiaires, qu'il faut nous représenter comme des niveaux superposés : les bonnes pensées, puis, au-dessus, les bonnes paroles, plus haut encore les bonnes actions; et ces échelons, selon les livres *pehlevi*, s'identifient respectivement à la station — notez-le bien — des étoiles, de la lune et du soleil. Quelle est la raison de cet ordre ? Il est évident que les étoiles, la lune et le soleil se suivent en ordre croissant de luminosité. La progression s'achève par le quatrième terme, celui dont je vous parlais, qui est l'aboutissement du voyage de l'âme, puisque l'un des noms du paradis est en effet « lumières infinies ». Qu'il

s'agisse bien d'une progression, d'une hiérarchie, c'est confirmé par le fait qu'à chacun des degrés correspond une catégorie d'êtres entre lesquels la hiérarchie est évidente : aux étoiles les plantes, à la lune les animaux, au soleil l'homme, aux lumières infinies Dieu. Or en Grèce, Anaximandre enseigne que les astres se succèdent dans le même ordre; mais, chez lui, la doctrine constitue un système mathématique, géométrique : les astres d'intensité croissante entourent la terre comme des anneaux de grandeur croissante. Nous n'avons plus une figure plate, mais, en fait, le premier système du monde, la première figure du monde qui nous ait été proposée. Au-delà des anneaux successifs des étoiles, de la lune et du soleil, il y a l' $\alpha\piε\gammaον$, terme qui, dans ce contexte, exprime certainement d'abord l'absence de précisions spatiales, mais auquel Anaximandre a fait exprimer bien d'autres choses et, à vrai dire, tout, en un état indéterminé. Historiquement, il y a une difficulté à considérer qu'Anaximandre ait pu connaître la doctrine iranienne et l'emprunter, comme on l'a soutenu récemment dans un très savant article en allemand. La prise de Sardes, qui mit fin au royaume de Lydie et incorpora l'Ionie à l'empire perse, eut lieu en 547, mais Anaximandre est mort à peu près à la même date. Il ne faut donc pas exclure, peut-être, que l'influence — puisqu'il s'agit d'expliquer la similitude des doctrines — se soit exercée d'ouest en est; étant donné le prestige de l'astronomie grecque à partir de Thalès qui, comme on sait, avait prédit une éclipse, et qui fut le maître d'Anaximandre, il est possible que les Iraniens aient ajouté à leurs propres croyances sur l'au-delà cette structure cosmographique. Je ne dis pas qu'ils aient emprunté leurs croyances sur l'au-delà aux Grecs, je crois que c'est plutôt le contraire qui s'est passé (un peu plus tard), mais je veux dire qu'ils ont pu habiller, restructurer leurs croyances en adoptant une astronomie beaucoup plus avancée que la leur (qui était inexistante).

Le mot gâthique *xvāthra*, nous l'avons vu, signifie « espaces bienheureux ». Dans l'Avesta récent, *thwāsha* « l'espace » est divinisé et cité conjointement avec Vayu, autre nom de l'espace et avec Zurvan, le temps. En pehlevi, la terminologie de l'espace est encore plus disparate; comme l'a observé Zaeher, l'espace est appelé tantôt *Vāy*, qui est littéralement l'air, l'atmosphère,

tantôt *gās* ou *gyāk*, qui est littéralement le lieu, tantôt *spihr*, qui est la sphère, à quoi nous pouvons encore ajouter *tuhikih*, le vide. Et nous rencontrerons tout à l'heure un terme de plus, et non des moindres.

L'incertitude du vocabulaire reflète la diversité des doctrines, leur qualité plus ou moins philosophique. Un passage comme celui-ci, par exemple (Denkart M 416), reconnaît explicitement le temps et l'espace comme catégories distinctes, universelles toutes deux et nécessaires l'une et l'autre à la création; et ceci est expressément rapporté comme opinion particulière : « Selon certains, on ne peut parler de création, sinon dans le temps », et, un peu plus loin : « Rien n'existe indépendamment de l'espace (*tuhikih*) ».

D'un caractère moins purement philosophique est le début du *Bundahishn*, qui n'est pas un traité de philosophie mais une somme de la religion. On nous y présente Ohrmazd et Ahriman à l'origine. Remarquons d'emblée qu'il n'est plus question, dans les livres en *pehlevi*, d'un choix que feraient, à l'origine, les deux Esprits, ou, puisque Ohrmazd a été substitué à son Esprit saint dans l'opposition à l'Esprit mauvais, d'un choix que feraient Ohrmazd et Ahriman. Ils ne sont pas les acteurs d'un choix. Le *Bundahishn* nous les montre tous les deux d'emblée comme deux adversaires, avec leurs natures contraires et incompatibles. Au commencement, il y avait le Dieu bon et le Démon méchant; l'un lumineux, l'autre ténébreux et séparés l'un de l'autre, l'un en haut et l'autre en bas, par l'espace, appelé ici *Vay*. Ils semblent avoir existé dans cet état depuis toute éternité quand l'attaque envieuse d'Ahriman donne le branle à tout ce qui s'est passé et qui se passe encore. La question de leur origine n'est même pas posée. Comment ne pas considérer cette omission comme voulue, puisque dans le contexte, dans l'entourage de ceux qui écrivaient ces textes, on savait la réponse; c'est *Zurvan* qui est à l'origine. Donc, si l'on n'en dit rien, il me semble que cela est suspect. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici particulièrement, c'est la présence de cet espace intermédiaire entre Ohrmazd et Ahriman, qui peut nous surprendre; mais notre surprise, comme dit Valéry, s'abrége quand le P. de Menasce nous explique que cette conception constituait une réponse, une réplique à la doctrine manichéenne. La critique

ESPACE ET TEMPS DANS L'IRAN ANCIEN

que faisaient les mazdéens de cette doctrine ne visait pas son dualisme comme tel, bien entendu, — les Mazdéens sont aussi dualistes que les Manichéens, chacun l'est à sa manière, — mais visait sa spatialisation, et tout spécialement la doctrine manichéenne — et ici je cite le P. de Menasce⁴, de façon qu'il soit le plus présent possible, puisqu'il n'a pas pu venir en personne —, la doctrine « de la contiguïté primordiale des deux principes, qui cadre si mal avec leur contrariété. Le mal ne saurait en effet être en contact avec le bien sans chercher à l'envahir » — c'est la fonction même du mal. « Si ce contact existait dès l'origine, comment l'assaut et le mélange ont-ils pu être précédés d'une période de voisinage pacifique ? » Une période où rien ne se passait ? « Juifs, chrétiens, musulmans et mazdéens attaquent cette inconséquence du système. Pour les mazdéens, les deux mondes de la lumière et des ténèbres sont séparés par un intervalle de vide originel, *tuhikih*, que certains appellent *Vay*, l'atmosphère. C'est le réceptacle de la double création qui va s'affronter et se mélanger : c'est à proprement parler le champ de bataille du mélange. » Et le P. de Menasce ajoute en note ceci, qui me semble, je l'avoue, infiniment plus explicite que les textes : « Le schéma mazdéen n'est spatial que figurativement : l'espace et la corporeité n'interviennent que lors de la création de l'univers matériel. Les « lieux » d'Ormazd et d'Ahriman sont des lieux « transcendants. » C'est fort bien, mais le mot *transcendant* n'existe pas en Iran, ni la notion. « Au contraire, dans le manichéisme, » là, d'accord, « le principe hylique, le principe naturel est, par définition, et donc dès l'origine, quantifié et étendu. »

Mais quoi qu'il en soit de l'espace, transcendant ou non, la création a pour condition qu'à partir du temps infini se produise le temps limité, « la première créature, *dam*, que façonna Ohrmazd, » comme dit le *Bundahishn*, I, 24.

Comment pouvons-nous nous représenter graphiquement cette production, sinon, à première vue, comme une droite infinie dans laquelle se découperaient les douze mille ans du temps limité ?

Mais ici surgit une nouvelle difficulté : de la lumière infinie, lisons-nous, Ohrmazd crée une forme de feu indépendante du temps, et à l'intérieur de cette forme, toutes choses, y compris

4. *Shkand gumanik Vichar*, 1945, p. 247.

l'année, sont créées. On dirait que le temps est créé après, donc que cette création s'est faite indépendamment du temps. Dire que la forme de feu est indépendante du temps, n'est-ce pas méconnaître que celui-ci fut la première créature que façonna Ohrmazd ? Qu'est-ce donc, exactement, que cette forme de feu ? C'est ce qu'il faudrait d'abord éclaircir. Mais on pouvait difficilement y parvenir tant que l'on se méprenait sur la lecture et la signification d'un des termes qui la désignent, *asrok karp*. Molé interprétabit cette forme de feu comme une « forme de prêtre ». Zaehner, en réaction contre ce qu'il appelait *that awful body of a priest* — car il trouve cette hypothèse vraiment épouvantable — Zaehner se permettait le crime classique du philosophe à bout : corriger le texte... Et alors il lançait quelque chose qui n'avait pas beaucoup plus de sens : *asar*, forme infinie, ou forme sans tête. Le prêtre était, si je puis dire, décapité. Alors, entre ces diverses interprétations, on ne voyait plus clair. Ma petite contribution originale à ce problème, c'est d'avoir, je pense, fait justice de ces interprétations. Et Zaehner, à la fin d'une conférence que j'ai faite à Oxford, s'est rallié à mes vues. Je l'ai embrassé, me justifiant devant l'assistance en disant : « Il est si rare de voir deux iranistes être d'accord sur quelque chose ! Ceci mérite d'être célébré. »

Et je crois vraiment que maintenant tout le monde va se rallier, et qu'ainsi débarrassée de ses interprétations erronées, la forme de feu va briller dans toute sa simplicité, que décrit le *Bundahishn*, I, 43, « lumineuse, blanche, ronde, visible au loin ». C'est évidemment la sphère du ciel, d'où son autre nom de *spihr*, car *spihr* n'a pas de meilleure interprétation (quoique deux autres aient été proposées), que de le considérer comme emprunté au grec *σφαῖρα*. Voilà donc ce que produisit Ohrmazd « de sa propre essence, qui est la lumière matérielle, pour forme de ses créatures ». On peut le représenter par un cercle.

Mais de même, à partir du temps infini, le temps limité qui en est sorti peut aussi, puisqu'il doit, au bout de douze mille ans, y retourner, être figuré comme circulaire. Il y a donc similitude de structure entre le temps limité et l'espace du monde; et ceci conduira à les identifier l'un à l'autre, selon le texte que nous avons cité tout à l'heure.

ESPACE ET TEMPS DANS L'IRAN ANCIEN

Pour aboutir à ce résultat, il faut encore considérer que cette forme de feu est à la fois spirituelle et matérielle. Si vous avez cru que je vous exposais un système physique, détrompez-vous : ces choses sont à la fois spirituelles et matérielles. En Iran, nous ne sommes pas chez les Présocratiques. Comme le dit brièvement Bundahishn I, 43 : « L'esprit du ciel est pourvu de pensée, parole, action. » L'esprit du ciel, donc la partie spirituelle de cette création qu'est le ciel. Plus clairement, le Denkart dit (M 349) : « Il y a deux choses dans la forme de feu : d'une part, dans la création spirituelle l'esprit du pouvoir du mot, d'autre part, dans la création matérielle, l'esprit du pouvoir de la race. D'un côté, le pouvoir de la parole, de l'autre côté le pouvoir de la génération ». Et en conclusion, « le *spahr*, la roue » — car on l'appelle quelquefois une roue, tellement on a l'image de quelque chose de circulaire, — « est le premier corps, uni au pouvoir du mot ». Alors nous commençons à comprendre que si l'on peut dire que les deux sont indépendants mais créés ensemble, car le temps et l'espace peuvent s'identifier, c'est que l'un pourrait être considéré comme l'âme de l'autre, ce temps et cette forme étant entre eux comme une âme et un corps. Ils sont produits simultanément par un même acte de création. C'est ce qui ressort aussi d'un autre passage, Bundahishn I, 29-30, où on lit que, non seulement, de la lumière infinie est issue la forme de feu, où naissent toutes les créatures et notamment la prière Ahunvar, quintessence de la religion, d'où l'année, mais que de la lumière matérielle est née la parole vraie, ce qui revient au même que la religion, et que celle-ci fut créée dès le début de la création. Nous n'avons donc plus de difficulté, il faut se représenter qu'il y a dès l'acte créateur le temps circulaire et le monde circulaire, en même temps que la parole créatrice, que la parole vraie, que la religion.

Deux autres textes nous acheminent nettement à l'identification du temps et de l'espace. On lit, Bundahishn I, 26, non seulement qu'Ohrmazd, « de sa propre essence, qui est la lumière matérielle, façonna la forme de ses créatures, une forme de feu », mais aussi que, « de la forme matérielle de cet Esprit, que ce soit le Pouvoir ou le Temps, il façonna la forme du bon Vay longtemps auto-nome (c'est-à-dire l'espace limité) ». Ceci est repris plus brièvement au chapitre 3 du Bundahishn en une formule où tout le pro-

REVUE DE SYNTHÈSE : III^e S., N^o 55-56, JUILLET-DÉCEMBRE 1969

cessus est vu comme en raccourci; il y a un télescopage dont je ne vous donne que le premier et le dernier termes, et l'on arrive alors à cette chose curieuse, de dire que « du temps infini fut créé le Spihr, qui est le corps de Zurvan longtemps autonome ». On dit explicitement que l'espace est le corps du temps. Autrement dit, répétons-le, du temps infini et de l'espace infini sont créés la Sphère et le temps limité, qui sont entre eux comme corps et âme.

Et nous pouvons relire maintenant, sans plus en être choqués, la formule citée tout à l'heure du *Bundahishn* (ch. 26), où l'identification est complète : « Les choses accordées aux hommes les atteignent par le temps qui est Vay longuement autonome, c'est-à-dire l'espace limité. »

Mais il y a une raison tout autre, dans le contexte du fragment cité, à l'identification du temps et de l'espace. C'est une raison au fond extrêmement simple et peu philosophique, peu raffinée : c'est que le temps et l'espace sont deux manifestations du destin. Car le chapitre 26 du *Bundahishn* concerne la distribution des biens, et il est dit notamment que « c'est Spihr qui donne les bonnes choses ». L'idée que le destin est réglé par la sphère céleste s'accorde avec l'astrologie, science répandue dans tout le monde antique; dans les mystères de Mithra, la voûte de la grotte où s'accomplit le sacrifice du taureau est ourlée des signes du zodiaque, et le dieu à tête de lion, le temps, porte divers symboles astraux. Le mazdéisme a adopté l'astrologie; un chapitre du *Bundahishn* lui est consacré. En outre, l'astrologie s'accorde avec une attitude fataliste, bien représentée en Iran par le *Shāh Nāmah* et ailleurs, et même avec le matérialisme de ceux que les Arabes allaient appeler *dahri*, les partisans du temps, *dahr*.

L'Iran est inclus, comme l'a observé Ringgren, le spécialiste du fatalisme iranien et arabe, dans la région comprenant en outre l'Inde, l'Arabie préislamique et, dans une certaine mesure, Israël, où le mot « temps » peut vouloir dire « destin ». Le *Bundahishn* contient par exemple ce fragment d'hymne qui a été mis en lumière par Nyberg : « Le temps est plus puissant que les deux créations; » il est donc au-dessus des créations bonne et mauvaise.

« Le temps comprend bien toute action et toute loi.

ESPACE ET TEMPS DANS L'IRAN ANCIEN

« Le temps est plus intelligent que les intelligents, plus curieux que les curieux, car c'est le temps qui décide.

« Le temps renverse les maisons, le désastre vient du temps, et ce qui est écrit, il l'efface.

« Nul d'entre les mortels ne lui échappe, qu'il s'envole vers le haut, qu'il creuse une fosse et s'y mette ou qu'il se cache sous les eaux froides d'un torrent. »

Dans la notice de Eznik, le nom de Zurvan est interprété comme signifiant le sort. Les mazdéens ont vu le danger fataliste, et c'est pourquoi ils ont lutté contre le zurvanisme, ou, si l'on veut, contre la tendance zurvanite, ou ont essayé de le neutraliser en l'absorbant. Il s'agissait de montrer de toutes les manières possibles qu'Ohrmazd domine le temps, et non l'inverse. Par exemple, selon le Denkart 21, Ohrmazd donne au temps diverses couleurs, soit pour le bien, soit pour le mal. Ce qu'il y a de remarquable dans ce passage, comme l'a noté Ringgren, c'est qu'Ohrmazd paraît ici le maître du mal comme du bien. L'adversaire est nommé, mais il ne semble pas le réel et ultime auteur du mal. D'ordinaire, dans le système mazdéen radicalement dualiste, à la forme de feu créée par Ohrmazd s'oppose la création, par Ahriman, d'une chose « noire et cendrée » — évidemment le contraire du feu — et qui est dite « digne des ténèbres, damnée comme la plus pécheresse des vermines ». Le nom de cette chose est difficile à lire et à traduire; selon Zaehtner, c'est le charbon, qui est en effet noir et cendré; mais le charbon n'est pas une vermine. Selon le P. de Menasce, c'est le crapaud, ce qui n'était pas mal comme symbole ahrimanien tant qu'on interprétrait le symbole ohrmazdien correspondant, la forme de feu, comme une « forme de prêtre »; mais ce prêtre ayant été philologiquement éliminé, le crapaud qu'il était censé combattre perd beaucoup de sa probabilité; d'ailleurs, un crapaud est-il particulièrement noir et cendré ? Il faut en prendre son parti : cette forme obscure n'est pas claire...

Quoi qu'il en soit, la création d'Ohrmazd, cette création du temps et de l'espace — pour ne pas dire de l'espace-temps — quel en avait été le motif ? Faire en sorte que la lutte entre lui et Ahriman, lutte provoquée par celui-ci, ait une fin; car Ohrmazd savait que cette fin ne pouvait que lui être favorable; c'était vraiment le

seul moyen d'en finir. Voilà pourquoi Ohrmazd crée le temps et l'espace circulaires, le monde qui retournera à son point de départ au bout de douze mille ans, par la défaite d'Ahriman.

Prenons-y garde : la doctrine semblerait impliquer que tout ce qui a été créé dans le temps cessera avec le temps. Mais la religion enseigne qu'il n'en sera pas ainsi. Il s'agit donc d'expliquer que la création d'Ohrmazd « subsistera à jamais, purement, avec Ohrmazd » (Bundahishn I, 24), tandis que celle d'Ahriman n'existera plus. Ceci oblige à compliquer la production du temps, à y distinguer une série d'étapes — vous savez que quand les philosophes ont des difficultés, ils font quelques distinctions, ils croient franchir un espace infini en multipliant les étapes — et nous obtenons ainsi ce qui a l'air d'un système d'émanations, même si, comme le veut Molé⁵, ce n'en est pas un. Ensuite, du temps illimité il façonna et créa le temps longuement autonome — certains disent : le temps limité.

Du temps longuement autonome il développa la permanence : ce qui est à Ohrmazd ne passera pas.

De la permanence apparut son contraire, le manque de bonheur : les démons n'atteindront pas le bonheur, etc.⁶.

Voilà pourquoi le monde d'Ohrmazd, quand prendra fin le temps limité, ne passera pas, tandis que celui d'Ahriman sera anéanti, conformément à la doctrine religieuse. Sauvegarder celle-ci, la justifier philosophiquement a demandé quelque effort qui reste visible. Et ceci fait apparaître la spéculation sur le temps comme étrangère, au moins à l'origine, à la tradition mazdéenne. Mais il y a plus.

Cette boule de feu, je l'ai dit, a encore un autre nom ; le théologien Manushcihr nous le révèle : « Ohrmazd, écrit-il⁷, le Seigneur de toutes choses, produisit, de la lumière infinie, une forme de feu dont le nom était celui d'Ohrmazd et dont la lumière était celle du feu. » Ohrmazd créant un corps qui s'appelle Ohrmazd, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Tout devient clair, il me semble, si l'on veut bien considérer la formule comme l'adaptation, assez maladroite, d'une formule zurvaniste, où l'on disait

5. *Journal Asiatique*, 1959, p. 435.

6. *Bundahishn*, I, 22.

7. *Datastan i Denik*, question 63.

ESPACE ET TEMPS DANS L'IRAN ANCIEN

quelque chose comme ceci : « Zurvan crée une forme qui s'appelle Ohrmazd. » N'oublions pas que dans le manichéisme Ohrmazd est le nom de l'Homme cosmique issu du Dieu Zurvan, et des passages pehlevi rappellent aussi la doctrine zurvaniste selon laquelle c'est Zurvan qui crée Ohrmazd et l'investit de la prêtrise; ceci est particulièrement clair au chapitre 3 du Bundahishn, où Ohrmazd revêt l'habit blanc de prêtre et où, quelques lignes plus haut, Zurvan transparaît sous la quadrinité mazdéenne.

Cette quadrinité mazdéenne demande à être expliquée. Un des plus forts arguments, me semble-t-il, en faveur de l'existence d'une spéculation zurvanite autonome, non mazdéenne, c'est qu'elle constitue la meilleure explication, sinon même la seule possible, de la tétrade mazdéenne. La spéculation zurvanite faisait, en effet, une grande place à la quadrinité divine; nous forgeons ce mot de quadrinité par imitation de trinité : il y a ici quatre termes. On sait notamment, par plusieurs témoignages syriaques qui citent, à côté de Zurvan, trois autres noms, ceux que nous avons cités tout à l'heure à propos de la plaque du Louristan et qui, quoique donnés comme d'autres dieux, sont réellement des hypostases du premier et le caractérisent par rapport aux trois moments de la vie humaine, jeunesse, maturité, vieillesse.

Que l'on ait bien affaire à une tétrade, et non pas à quatre dieux énumérés et quelconques, est confirmé par la tradition manichéenne qui désigne le dieu Zurvan, le Dieu suprême, comme un dieu à quatre visages : *τετρα-πρόσωπος* dans le texte original. La quadrinité de Zurvan se manifestait encore sous d'autres formes, que Zaechner a étudiées avec beaucoup de soin et beaucoup d'imagination — même un peu trop — mais en tout cas, la tétrade la plus intéressante pour notre propos est celle qui associe Zurvan à la Lumière, à la Puissance et à la Sagesse,

Zurvan,

Lumière,

Puissance,

Sagesse,

car nous allons voir qu'elle paraît être à l'origine de la tétrade mazdéenne.

Il y eut plus d'une façon, pour les mazdéens, d'absorber le zurvanisme, qui les gênait, je l'ai dit, avec son fatalisme, et qui était, au fond, quelque chose d'irreligieux. La quadrinité est l'une d'elles. On lit en effet dans le Bundahishn, 3, 2, qu'Ohrmazd a trois autres noms; et ces noms sont le Temps, l'Espace et la Religion. Ces équivalences sont incorporées au calendrier, dans les noms des jours, où Ohrmazd figure d'abord en son nom propre, puis trois fois encore, sous le nom de Dadv, créateur, qui recouvre distributivement, comme le montre un autre passage de l'Avesta, le Temps, l'Espace et la Religion. Il a donc suffi, à mon avis (et je ne vois pas d'autre explication de cette quadrinité mazdéenne), de remplacer dans la tétrade zurvanite Zurvan par le Temps — ce qui n'est pas bien difficile, c'est la même chose —; la Lumière par l'Espace — nous avons vu que les espaces sont lumineux et ce n'est donc pas bien difficile non plus —; la Sagesse par la Religion; il ne reste alors qu'un terme, la Puissance : il suffira de l'identifier à Ohrmazd et de mettre celui-ci en tête pour avoir substitué à la quadrinité zurvanite une quadrinité mazdéenne.

Zurvan → Temps
 Lumière → Espace
 Puissance → Ohrmazd
 Sagesse → Religion

Pourquoi se soucier ainsi de la tétrade zurvanite ? C'est qu'il ne s'agissait pas seulement de « neutraliser » le zurvanisme : on voulait rendre compte du rôle que jouent le temps et l'espace dans la genèse du monde. Si Ohrmazd se résout à créer, c'est afin d'exterminer Ahriman. Pour cela, il lui faut, pour un temps limité, — que déterminera un pacte, remarquons-le — et dans l'espace intermédiaire entre lui et Ahriman, créer le monde. Où ailleurs pourrait-il créer ces deux êtres ? Ohrmazd a donc besoin du temps et de l'espace; ceci est fâcheux, direz-vous, parce que si Ohrmazd a besoin du temps et l'espace, c'est qu'ils lui sont supérieurs. Ce serait, dans l'optique mazdéenne, blasphématoire. On se tire d'embarras en faisant le temps et l'espace identiques à Ohrmazd, éternels comme lui et formant avec lui une quadrinité, comme on a vu.

L'idée d'un pacte est peut-être, elle-même, une importation zurvanite. En effet, nous lisons chez Zâtspram que c'est Zurvan qui propose le pacte à Ahriman; si nous y réfléchissons, on voit mal pourquoi Ohrmazd, s'il sait que la lutte aura un terme et qu'il triomphera, comme le savent tous les mazdéens, a besoin d'en parler à Ahriman et de conclure un pacte avec lui : il suffirait qu'il commence la lutte sans rien dire à son adversaire. Dans l'optique zurvanite, au contraire, Zurvan partage le pouvoir entre ses fils, ce que raconte tout au long Eznik, que je vous ai résumé brièvement tout à l'heure; il leur assigne leurs rôles respectifs — en somme, il leur impose un pacte.

Une autre façon pour le mazdéisme de digérer le zurvanisme consistait à n'admettre comme infinis que le Temps et l'Espace. Dans cette solution, il n'y a pas de compromis entre Zurvan et Ohrmazd; on ignore Zurvan et on considère qu'ils n'ont rien de commun : Zurvan, le Temps, est infini — le temps ne peut pas s'arrêter — et Ohrmazd et Ahriman ne sont pas infinis. Ceci est présenté dans quelques textes, notamment dans le Shkand Gumanik Vichar, qu'a édité et admirablement commenté le P. de Menasce.

Quand nous considérons le zurvanisme comme étranger au mazdéisme, nous ne voulons pas dire, bien entendu, étranger à l'Iran. L'Iran paraît en effet — récapitulons — avoir hérité du passé indo-iranien un mythe du dieu des origines sacrifiant avant la création. Ensuite, dans l'Iran occidental, dans le Luristan, vous avez vu représenté un dieu du temps d'où sont issus deux jumeaux : le thème des jumeaux est connu de Zarathustra, mais il ne dit rien de leur origine, de même qu'il ne cite pas Zurvan comme créateur des trois moments de la journée. Dans l'Avesta récent apparaissent la distinction entre temps limité et temps illimité et l'épithète du temps « longuement autonome » caractérise également Vayu, l'atmosphère. C'est beaucoup et c'est authentiquement iranien.

Cependant, puisque nous savons que Shahpuhr, le roi sassanide, fit incorporer à l'Avesta des doctrines venues de Grèce sur le temps, l'espace, le mouvement, etc., nous ne nous étonnerons pas d'en retrouver les traces dans les écrits mazdéens qui nous sont parvenus. L'un des noms de la forme de feu est *spihr*, je vous

l'ai dit, c'est-à-dire, probablement, $\sigma\varphi\alpha\iota\varphi\alpha$. Et l'on ne peut qu'être frappé de la similitude de conception entre la boule de feu créée à partir des lumières infinies et l'univers sphérique des Grecs, lancé, si je puis dire, par Anaximandre, univers suspendu dans l' $\alpha\pi\epsilon\iota\varphi\alpha$ ou l'éther, d'où il provient. L'image d'un monde sphérique est aussi, rappelons-le, à la base de l'astrologie, science gréco-babylonienne.

Cependant, si la conception iranienne du temps lui doit quelque chose, l'emprunt n'a pas été servile et aveugle. Le temps, pour les Grecs et les Babyloniens, était cyclique, le temps iranien, quoique circulaire, ne recommence pas. Et il faudrait le représenter non pas comme une roue tournant infiniment, mais comme une roue de douze mille ans qui serait posée sur l'infini, laquelle, donc, continue.

Mais il ne faut pas se servir de ces symboles comme s'ils étaient les interprétations authentiques des idées iraniennes : ce sont seulement des suggestions.

L'emprunt est, dans un autre cas, manifeste. On lit dans le Bundahishn I, 41, que « de la lumière infinie vint le feu matériel, du feu le vent, du vent l'eau, de l'eau la terre solide » ; il s'agit évidemment, comme l'a bien vu Zaehner, des éléments d'Empédocle.

Autre emprunt possible : on se rappellera qu'Ohrmazd a créé, en même temps que le monde matériel, la parole vraie, le pouvoir du mot. Le terme employé ici est *vaxš*, c'est-à-dire la voix, en lequel Sir Harold Bailey a proposé de reconnaître le $\lambda\delta\gamma\omega\varsigma$.

Ces éléments étrangers se sont plus ou moins bien intégrés à une spéculation sur le temps qui paraît avoir considérablement exercé la pensée mazdéenne. Et peut-être celle-ci, — tant était grand le prestige de Zoroastre et des mages dans le monde gréco-romain vers la fin de l'Antiquité — a-t-elle en retour enrichi la spéculation hellénistique sur $\alpha\iota\omega\varsigma$. Il ne paraît pas impossible, finalement, que quelque chose d'iranien soit passé dans la fête célébrée à Alexandrie le 6 janvier en l'honneur du dieu Temps, Dionysos-Aiôn, et de là dans la tradition occidentale qui a vu dans les mages de Béthléem les représentants des trois âges de l'homme.

A VANISHING PROBLEM

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

Between Christmas and Epiphany, in certain regions of Christendom, three boys carrying a paper star fixed at the end of a decorated stick go singing from farm to farm and beg for a few pennies. They are often in fancy dress but sometimes content themselves with wearing their coats inside out. They smear their faces and hands — one black, with soot; another white, with flour; the third red, with pig's blood. This usage is a remainder of medieval mysteries which originated in France and spread through most of Europe and in which the three wise men at Bethlehem were impersonated as an old man, an adult, and a beardless youth. This differentiation is first attested, in the literary sources, in the Venerable Bede (eighth century), and in art, two centuries earlier.¹

The division of human life into three phases seems hoary, and certainly reaches back to classical antiquity. It was shared by many authors, including Aristotle. Admittedly, no earlier pictorial representation of it has survived than the eighth-century A.D. fresco in the small bath of Quseir Amra in the Jordanian desert: this decorative and symbolic painting, made by Greek artists using ancient, traditional motifs, shows, in three medallions, a white-bearded old man, an adult with black hair, and a red-cheeked, blond youth.²

¹ Compare J. Duchesne-Guillemin, "Die drei Weisen aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit," *Antaios*, 7 (1965): 234 ff. A gross misprint appears on p. 248; the third line from the bottom should read "primus fuisse dicitur Melchior, senex et canus." Another edition, in Italian, of the same lecture has fewer notes but more illustrations: *I Magi di Betlemme nelle tradizioni occidentali, Vita e Pensiero* (Milan, 1966).

² Alois Musil, *Quseir Amra* (Vienna, 1907).

HISTORICAL . . .

To apply this notion to the three wise men in order to differentiate them was a rather obvious step to take, and it may be that we have to do here with simply one more instance of the absorption into Christianity of a banal pagan feature. Yet there was perhaps in this particular case a special reason for this absorption.

On a silver plaque from the Iranian province of Luristan, dating back at least to the eighth century B.C. and brought to light a few years ago (it is now in the Cincinnati Museum), there appear before a mythical figure three sets of worshipers: children, adults, and old men.³ This distribution seems particularly suitable to the case of worshipers of a being otherwise characterized as a god of time, for he has wings as well as two faces — symbols of the bisexuality which is normal in a god of origins. An allusion has been recognized here to the god Zurvan, who had in a Syriac text three companions, Ashoqar, Frashoqar, and Zaroqar, terms adapted from Avestan epithets which clearly allude to him as god of youth, manhood, and old age.

Did the pictured ceremony take place at certain seasons? We do not know. Yet it is perhaps not a mere chance that in the Christian world the three corresponding wise men — the youth, the adult, and the old man — do not merely present themselves before God but figure as worshipers of a god who manifests himself at the very time of year in which the year — and hence Time itself — is renewed.

In fact, Zurvan was called in Greek Aion, and it was Aion-Dionysos whose anniversary was celebrated on January 6, that is to say, on the very day which became the feast of the Three Kings. But Aion was conceived of and represented sometimes as a child (by Heraclitus, Euripides, etc.), sometimes as an adult in the fullness of his age (in the picture described by John of Gaza, under Justinian), and sometimes as an old man (by Claudian, in 400 A.D.): in other words, he contained in himself the three ages which were to be distributed among the three wise men.

How can this filiation be demonstrated? Our documents concerning Iran are, as usual, rare and not easily dated, but we do have the medieval tradition on the three ages of the Magi. The problem is therefore posed in historical terms. It would be different if we did not have that tradition: we would then be inclined

³ R. Ghirshman, "Le dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan," *Artibus Asiae*, 21 (1958): 37 ff.

Jacques Duchesne-Guillemin

to look for another explanation. But even if the historical approach imposes itself, it should not blind us to the possibility of an underlying structure.

In other words, if the distinction between the Negro, the white-bearded old man, and the red-cheeked youth succeeded in imposing itself and becoming permanent, is it not partly because it fitted into a pattern of colors which was already in existence in European folklore and perhaps even in the Indo-European ideology, or earlier yet?

Quite a few publications seem to have paved the way to an answer. First was Jan de Vries' article "Rood, wit, zwart" in the Belgian-Dutch periodical *Volkskunde* (n.s. 2 [1942]), which was followed by Georges Dumézil's discovery of the color symbolism of the three functions in Indo-European society and religion⁴ and Lucien Gerschel's long article on dyeing techniques in ancient and medieval Europe in which he shows that red was the almost exclusive color for dyeing linen, whereas white was the color of the bleached linen and black or brown or any other dark hue the natural color of the unbleached, unwashed fabric.⁵

Gerschel's article appeared too late for C. Scott Littleton to mention it in his excellent book *The New Comparative Mythology* (Berkeley and Los Angeles, 1966), which offers the interesting suggestion that the Dumézilian tripartition may have been reflected in the European preference for triplicity, for instance in the doctrine of the Holy Trinity. We might add several examples, among them the scholastic axiom, rooted in classical antiquity, *omne trinum perfectum*.

But the question is even wider, since we read in Paul Radin's *Primitive Man as Philosopher* (New York, 1927), for instance, that Indians in the western United States use in their decoration, as the three *natural* colors, white, red, and black.

A vanishing problem. . . .

⁴ Dumézil, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens* (Brussels, 1958); *La religion romaine archaïque* (Paris, 1966).

⁵ Gerschel, "Couleur et teinture chez divers peuples indo-européens," *Annales (Economies, Sociétés, Civilisation)*, 21 (1966): 608 ff.

J. Duchesne-Guillemin

Jesus' trimorphism and the differentiation
of the Magi

When Marco Polo visited Iran on his way to China he was told the following story about the Three Wise Men:¹ Jesus had appeared to them, as they separately entered the stable at Bethlehem, in three different forms corresponding to the age of each, namely, as a young man, an adult, and an old man.

In 1951 Leonardo Olschki² saw the source of this conception in the three- or fourfold manifestation of the Iranian god of time, Zurvan. He also adduced the Ismailite belief that the *imam* combines the three ages in his person, while his divine substance remains unchanged.

Olschki's article was cited by Monneret de Villard in his book *Le leggenda orientali sui Magi evangelici*, published the following year, in which he also quoted from the Armenian *Gospel of the Infancy* about Jesus appearing in three forms corresponding to the three gifts. But he concluded as follows:³ 'questo problema . . . attende chi saprà compiutamente risolverlo'.

Elsewhere⁴ I have tried to show that the representation of the Magi themselves as a youth, an adult and an old man stemmed from the Hellenistic cult of Aion, no matter whether this cult had been influenced by the Zurvan belief or not.

Only in 1966-7 did H. Puech briefly take up this theme in his seminar of the École Pratique des Hautes-Études, Paris, and announce⁵ his intention to seek an explanation of the threefold appearance

¹ *Il Milione*, chapters 31 and 32.

² 'The Wise Men of the East in oriental traditions', *Semitic and Oriental Studies presented to W. Popper* (1951), pp. 381-6.

³ *Le leggenda orientali sui Magi evangelici* (1952), p. 79.

⁴ 'Die drei Weisen aus dem Morgenlande', *Antaios* (1965), pp. 234-52; 'Addenda et corrigenda', *Iranica Antiqua* (1967), pp. 1-3; 'Espace et Temps dans l'Iran ancien', *Revue de synthèse* LV-LVI (1969), pp. 259-80. Parts of these articles have been translated here.

⁵ *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 5e section (Sciences religieuses) (1966-7), p. 130.

of Jesus in his assimilation to the personified Aion, 'cette sorte de réplique occidentale de Zurvan akarana'.

As a first stage in his research he gave two parallels to the Marco Polo testimony. The first is an illustrated ms. from the eleventh century in the Library of the Patriarchate in Jerusalem.⁶ The three Magi, of different ages, see Jesus in the grotto in three different forms and later on exchange their impressions. 'The first said, I saw him as a little child, the second, I as a man of thirty, the third, I as an old man. And they wondered at this change in the appearance of the new-born.' This homily is attributed by Franz Dölger to John of Euboea.

The second text, cited by Puech (after Abbé Marcel Richard) in the following year, is an illustrated gospel book of the eleventh century in the Bibliothèque nationale:⁷ Jesus is represented on a miniature in three forms and with three names, as an old man, *Παλαιός τῶν ἡμέρων*, as an adult, *Χριστός*, and as a youth, *Ἐμμανὴλ*. The text is a homily of John of Damascus, in which the symbolism of the three ages is combined with that of the three gifts: to the first of the three kings, who offers Jesus gold, as to a king, he appears as a three-year-old child, like a son of God; to the second, who offers him frankincense as to a god, he appears as a man of thirty; to the third, who offers him myrrh as to a mortal man, he appears as an old man with white hair, looking like the 'Ancient of Days'.

If we survey the whole material, including the Marco Polo story, it becomes apparent that two different themes are here merged, which ought to be sorted out, namely: (1) the appearance of Jesus in different forms; (2) the differentiation of the Magi as a youth, an adult and an old man. Of the two themes, Puech has treated only the first, adducing a wealth of texts from the 'occidental' tradition,⁸ in which Jesus appears in different forms:

1 In the Armenian *Gospel of the Infancy*, already cited by Monneret, Jesus appears in different forms according to the gifts offered, namely, as a child in the manger, as the son of an earthly king, and as Christ dead and resurrected. In another chapter of the same apocry-

6 Ms. 14, with illustration on folio 106v, a photograph of which was made available to me through the kindness of the Archbishop and of Professor R. J. Zwi Werblowsky of the Hebrew University.

7 Ms. gr. 74, f. 167, reproduced here, plate 8.1.

8 'Occidental' here means Mediterranean, as opposed to the Iranian tradition referred to by Olschki.

Jesus' trimorphism



Plate 8.1

Courtesy Bibliothèque nationale, Paris



Plate 8.2

Courtesy Princeton University Press

of Jesus in his relation to the person of J. Duchesne-Guillemin



Plate 8.3

Courtesy Osvaldo Böhm, Venice

Jesus' trimorphism

phal gospel Jesus transforms himself into child, an adult and an old man, later to resume his former appearance.

- 2 According to Photius, Jesus appears to his disciples as a child, a youth and an old man.
- 3 In Peter-Acts 21 and chapter 29 of the *Vita Aberci* Jesus appears to three old women, or to two groups of old women, as an old man, a beardless youth and a little child. It is to be noted that the persons to whom he appears are not themselves of different ages, as will be the case with the Magi.
- 4 In John-Acts Jesus appears once as a 'handsome man', then as a bald old man, then, to James, as a child and as a youth.
- 5 In chapter 14 of the *Martyrdom of Peter Simon the Magus* (the first of the Gnostics) transforms himself successively into a child, an old man, a youth.
- 6 In the prologue to the *Apokryphon Johannis* Jesus appears to John in three different forms, two of which are specified, namely, as a child and as an old man.

Puech comments illuminatingly:⁹

Autant deviner que Jésus est ici conçu sur le type de l' *Αἰών* en qui coexistent passé, présent, avenir, qui englobe et réunit en soi les trois dimensions du temps, les trois stades successifs d'une durée totale, correspondant, pour ce qui est de l'homme, aux trois âges de la vie: enfance ou jeunesse, maturité, vieillesse. Le sens et l'origine du thème de la 'trimorphie' appliqué à Jésus sont par là, nous a-t-il déjà semblé, susceptibles d'être découverts: Jésus doit être, en l'occurrence, une figure, une personnification de l' *Αἰών*.

I propose here to develop this point a little, then briefly to tackle again the second one, left aside by Puech, namely, the differentiation of the Magi.

I

In order to explain the role of Aion in the emergence of Jesus' trimorphism we must recall, however succinctly, the origin of the Epiphany.

The anniversary of Mithra's birth was celebrated on 25 December—on the very day, that is, which was later chosen, at Rome, for the date of Christmas. Until then the birth of Christ, the adoration of the Magi and the baptism of Christ had all been celebrated on 6 January. This

⁹ *Annuaire*, p. 130.

day had been, before Christianity, notably in Egypt, the birthday of Aion, the god of time, and it is probably from Egypt that the Christian festival on that day spread to the whole of Christendom, including the West. In a reverse movement, the 25 December Christmas festival spread from Rome into the whole orient. There were thenceforth the two successive feast days we know: Christmas on 25 December, Epiphany on 6 January.

Leaving the latter aside for the moment, we may first consider the 25 December festival before Christianity. It commemorated Mithra's birth, but, as its date implies, it regarded this birth as a periodic event, namely, the annual return of the solar brilliance after its greatest diminution at the winter solstice. That birth or its memory was therefore celebrated as a forthcoming event. However, the new-born Mithra is never represented as a suckling baby in swaddling clothes, but as a young boy, called *saxigenus* or *πετρογένης*.

What exactly did that epithet mean? To judge by all the figurations, it meant that Mithra had been born from the stone as fire from the flint, or rather, as the sun rises from behind mountains. On the other hand, we must not forget that this festival was celebrated in the Mithra temples, which had—in allusion to the vault of heaven—the shape of grottoes. From there to the conception of Mithra as born in a grotto was but a short step.

We may now put ourselves in the new perspective created by the birth of Jesus and the gospel story. We must first note that according to the canonical gospels Jesus was born in a crib: it is nowhere said that it was in a grotto. Thus three notions ran parallel to each other:

- 1 The infant Jesus born in a stable.
- 2 The boy Mithra springing from the stone.
- 3 Mithra's birth celebrated in grotto-shaped temples.

How did these three notions coalesce? A passage in Justin Martyr gives the impression that the similarity had been noticed. Hence it is that, from Justin onwards, with Origen and in the apocryphal *Gospel of James*, Jesus was deemed to have been born in a grotto.

There is little doubt that the three elements Virgil welded together in his fourth Eclogue, namely, the return of the golden age, the solar kingship and the infant saviour, already existed a long time before him, even if they had not yet been welded into a synthesis. The Babylonian doctrine of the Great Year and, earlier, the conception of a periodic renewal and an eternal return had spread the hope in a new era as far

Jesus' trimorphism

as Italy. This is proved by Roman coins at least since Caesar's death. The idea of a new era was attached, particularly in Egypt, to that of the emergence of a new king. Also in Egypt the king was expressly conceived of as solar. Moreover, we recall, each year on 25 December the return of the solar light was celebrated and on 6 January the renewal of Aion.

Finally—and this introduces the third theme—the return of the sun was represented as the birth of a child, Isis the virgin giving birth to the boy Horus, the solar child.

We may now pass to the 6 January festival. On this day, as we saw, the birth of Aion was celebrated. But Aion was conceived and represented now as a child (by Heraclitus, Euripides, etc), now as an adult in the prime of life (in the picture described by John of Gaza, under Justinian), now as an old man (by Claudian, in 400): he totalised in himself, like Jesus in his different appearances, the three ages of life.

The conception that human life was divided into three ages seems hoary and certainly reached back to classical antiquity. It was shared by authors like Aristotle. Admittedly, no pictorial representation of it has survived, earlier than the eighth century fresco in the bath of Quseir Amra¹⁰ in Jordania, in which we see the old man, the adult and the youth. But although the painting is late, its motif, like that of all the others in this building, belongs to the old, classical style. The central figure, the adult with his vine grapes, might allude to Dionysos, who was identified with Aion . . .

But there is about Aion a perfectly clear document—which however, has not been adduced by Puech, and by myself only belatedly.¹¹ This is the Aion mosaic at Antioch, published by Doro Levi in 1944. It gives a nice transition, as we shall see, to our second theme, the differentiation of the Magi.

In front of a personage designated as Aion three others are seated, named the Chronoi—respectively Past, Present and Future—with features easily recognisable: a white beard, a black beard, no beard. I propose¹² to see in this mosaic the model of the differentiation of the Magi into an old man, an adult and a youth in front of God.

This presents no chronological or geographical difficulty, as is the case with a representation from Luristan dating back to the eighth century B.C.—and, moreover, suspect; I adduced it in my 1965 article

¹⁰ A reproduction is given in 'Addenda et corrigenda', plate 1.

¹¹ 'Espace et Temps', pp. 260ff. Here plate 8.2.

¹² As I did in 'Espace et Temps', p. 261.

for no other reason than because the Antioch mosaic was then still unknown to me.¹³ On the Luristan plaque, published in 1958 by Ghirshman,¹⁴ there appear before a mythical figure three sets of worshippers: children, adults and old men. This distribution seems particularly suitable to the case of worshippers of a being otherwise characterised as a god of time, for he has wings as well as two faces—symbols of the bisexuality that is normal in a god of origins. An allusion has been recognised here to the god Zurvan, who had in Syriac the epithets *Ašoqar*, *Frašoqar*, *Zaroqar*, terms adapted from the Avestan and clearly designating him as god of youth, manhood and old age.

But to return to the Antioch mosaic. There are in this case, as I said, no further chronological or geographical difficulties. Antioch was the Asiatic metropolis where the word 'Christian' was first heard. And stylistic criteria allow the work to be dated to the middle of the third century, *viz.* about the time when Christianity was officially recognised by Constantine and Christian art came out from the Catacombs.

What may have been the purpose of the patron of this mosaic? Did he want an illustration of a philosophical debate on Time that flies and Eternity that remains? Did he simply want to see represented in picture form a hoary conception of human life, or to introduce a religious connotation (mark the incense-burner) into this conception? The three purposes are not mutually exclusive. And the scene, with its three times facing Eternity, seems very appropriate to account for the representation of the three wise men as a youth, an adult and an old man in the presence of God. For it is perhaps not by a mere chance that in the Christian world the three Magi do not merely present themselves before God but figure as worshippers of a god who manifests himself at the very time of year in which the year—hence time itself—is renewed, namely, on Aion's birthday.

II

In their most ancient figurations the Magi of Bethlehem were identical to each other and they all wore the Phrygian cap. This, by the way, did not characterise them as priests of Mithra but merely, as Franz Cumont has proved, as Iranians. We see them represented in this manner, for instance, on the fourth century sarcophagus relief in the

¹³ My wife Marcelle brought it to my notice.

¹⁴ Ghirshman, 'Le dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan', *Artibus Asiae* (1958), pp. 37ff. Reproduced also in my *Antaios* article, plate XII.

Jesus' trimorphism

Latran Museum, or on the wood relief of the Porta Sabina, about 400. They were distinguished from one another only by their gifts—gold, frankincense and myrrh—the number of which, undoubtedly, had determined that of the Magi themselves—in contradistinction to the twelve Magi who, according to another version of the legend, were destined to evangelise the East.

The differentiation of the Magi took place along two different lines.

In the recently discovered Catacomb of the Via Latina in Rome, the three Magi are seen, two of whom have a beard, but it is not possible from the black-and-white picture in Mr Ferrua's book to distinguish the colour of their beards. I have had a look at the catacomb myself¹⁵ and have been able to ascertain that one beard is brown, the other blond. No white one, then. This fresco therefore represents only some sort of attempt at varying the appearance of the Magi: it does not—or, to be more precise, does not yet—show the differentiation into the three ages which so often appears later on. When, in fact, is this new differentiation first attested?

We may leave aside the conception found in St Augustine, to whom the Magi represented the three world parts: *primitiae gentium*. Similarly in the Armenian *Gospel of the Infancy* cited above, Caspar comes from India, Balthasar from Persia and Melkoun from Arabia. And it is said in the Nestorian liturgy that the kings of Persia and India, with the one from China, prostrated themselves before the king from the house of David.

The other conception is not attested in writing until the eighth century, namely, in the Venerable Bede, who, however, must have found it elsewhere, for he is not generally suspected of inventing things. According to him, then, the three Magi represented the whole human race in its three ages. And they are described as follows in a text falsely attributed to him and entitled *Collectanea et flores*:

primus fuisse dicitur Melchior, senex et canus,
secundus nomine Caspar, iuuenis imberbis, rubicundus,
tertius fuscus, integre barbatus, Balthasar nomine.

The *Manual of Painting* on Mount Athos enjoins that they should be so represented; and so do they appear in innumerable paintings and sculptures in the whole of Christendom. In fact, the first preserved images of this representation precede Bede's book by many centuries.

¹⁵ It is not yet open to the general public. Special admission was granted me through the good offices of Professor E. Cerulli.

Since it is difficult to see, from the photograph available to me, whether the Magi on the sarcophagus at Castiliscar, Spain, are of the same age or not, the earliest unequivocal representation of the three Magi in the three ages of man dates from the sixth century; it is to be found at Monza, near Milan, on the famous *ampullae* that were sold to pilgrims in the Holy Land as containers for the oil of the cross and probably reproduced monuments in Bethlehem.

Of approximately the same date is the relief of the San Marco architrave, in Venice,¹⁶ on which it will be noted that the Magi, although clearly of different ages, still all wear the Phrygian cap.

16 West portal of the north façade, here plate 8.3.

Religion

divers

Since it is difficult to see, from the photograph available to us, whether the Magi on the sarcophagus at Comillas, Spain, are of the same age or not, the earliest unequivocal representation of the three Magi in the three ages of man dates from the sixth century, as may be found at Monza, near Milan, on two famous vessels that were used to pour out in the Holy Land as containers for the oil of the anointing and probably reproduced monuments in Bethlehem.

Of approximately the same date is the relief of the San Marco archivolt, in Venice,¹⁵ on which it will be noted that the Magi, although clearly of different ages, and all wear the Phrygian cap.

Religion

Reviews

15. West portal of the north facade, now in the S. P.

THE MEANING AND END OF RELIGION
A SYMPOSIUM

What is in a word? One can find much uneasiness with the word Religion these days. The last generations have voiced this uneasiness in different ways. Within the theological disciplines we are familiar with the Barthian contempt for Religion; and today the term "religionless Christianity" engenders delight and horror in the theological camps. Other disciplines try to find their own precision in their approaches to religious phenomena. In this situation we have found Wilfred C. Smith's study, *The Meaning and End of Religion*,¹ a stimulating and clarifying work as he places the discussion in the context of comparative religion and gives it a firm basis in the history of the word Religion. For that reason we have gathered the following reactions from three different perspectives: J. Duchesne-Guillemin, Professor of History of Religion at the University of Liège, Belgium; John Glasse, Systematic Theologian and Professor of Religion at Vassar College, Poughkeepsie, New York; and Hjalmar Sundén, Docent in Psychology of Religion at Uppsala University, Sweden.

The Editor.

¹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1962; Paperback edition: A Mentor Book [The New American Library, 1964]). In 1964 Professor Smith came from McGill and its Institute of Islamic Studies to the Faculty of Harvard Divinity School and is Director of the Center for the Study of World Religions.

RELIGION ET RELIGIONS

M. Smith affronte avec franchise la question qui se pose à tout chrétien qui pense: comment se fait-il qu'après bientôt deux mille ans, le christianisme ne soit encore qu'une religion parmi d'autres? Il ne se satisfait pas de la réponse d'Emil Brunner (citée p. 312): "Der christliche Glaube, der Glaube an den in Jesus Christus geoffenbarten Gott, ist nicht 'eine der Religionen der Erde'." Il pencherait davantage, semble-t-il, bien qu'il ne le dise nulle part, pour la solution de Barth, qui distingue entre la 'religion' et la 'foi'. Sa propre solution est différente, puisqu'elle tend à éliminer complètement, comme superflue, inadéquate, trompeuse, la notion même de religion, au sens que l'on donne à ce terme depuis le siècle des lumières. Il rejette dans la "cumulative tradition" tout ce qui ne lui paraît pas essentiel à la 'foi', y compris la théologie. Ce qui constitue la foi, c'est l'art, c'est la communauté d'appartenance, c'est le 'caractère', c'est le rituel et la moralité; c'est aussi, nécessairement, une certaine expression en idées et en mots, mais ce dernier point, où éclatent les différences radicales, irréductibles, entre christianisme, Islam, mazdéisme, etc., est considéré comme une question compliquée et épineuse . . .

L'objet de la recherche historique qui forme à peu près la moitié du présent livre est de montrer que la notion de religion a une histoire et que, comme elle est née et s'est développée, ainsi pourra-t-elle, à notre grand soulagement, disparaître: "Religions, (écrit-il p. 322) either singly or together, cannot be true or false — as one rejoices to recognize once one is emancipated from supposing that there are such things in our universe. What a deal of sorrow has flowed from asking a wrong question . . ." On sent que cette solution l'a personnellement délivré d'un long tourment, en lui rendant accessible "the new possibility of our learning to appreciate religious traditions other than our own" (p. 305).

Mais il ne se dissimule pas qu'avec cette solution, "Resistance at a certain level from Christians and Muslims will be particularly strong" (p. 328), à cause notamment de leur croyance respective, et mutuellement exclusive, en "a transcendentally hypostatized community." On peut penser que la résistance sera même plus forte qu'il ne croit, quand on voit le peu de place qu'il fait, en matière religieuse, à l'autorité. Quand il écrit, "once man has tasted the freedom that comes with having eaten the fruit of modern knowledge, he can no longer be cajoled by outwardly imposed authorities" (p. 331), il parle évidemment en protestant, et si son autre phrase, "in all communities, of course, there are

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW

members who no doubt legitimately are content to follow their leaders" (p. 324), ne contient pas un énorme et volontaire "understatement" (quand on songe aux millions de catholiques romains), c'est une énorme naïveté.

Il ne faudrait pas cependant, à l'égard du catholicisme, être trop pessimiste. Sans parler de la tendance protestante qui s'y fait jour à l'occasion du Deuxième Concile du Vatican, je citerai seulement un livre récent d'un Père Dominicain (qui est à la fois mon élève et mon maître — pas pour les mêmes choses!), Etienne Cornélis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes* (Paris, Editions du Cerf, 1965). Après avoir cité avec une implicite horreur, "les opinions de Barth sur le point de l'opposition radicale entre foi et religions" (p. 80), il écrit fort tranquillement, que "la joute entre théologiens n'assure pas nécessairement le vrai contact spirituel, car *les formes autorisées de la pensée religieuse peuvent fort bien n'être que des palais prestigieux, désertés par la vie*" (p. 104), et, en pendant, "tant que le croyant n'a pas perçu dans celui qui a une autre foi que la sienne *le cœur essentiellement fraternel où s'enracine cette foi étrangère*, la rencontre des religions n'a pas eu lieu" (p. 105; italics mine).

Quand on compare les diagrammes qu'a dressés M. Smith concernant le christianisme (p. 77) et l'Islam (p. 116), on est frappé de leur similitude. Celle-ci s'explique en partie, spécialement pour toute la période qui suit l'époque des lumières, par l'influence de la culture européenne sur la culture musulmane: c'est évidemment à l'imitation des Européens que les musulmans, depuis environ trois quarts de siècles, parlent le plus souvent de 'l'Islam', et très peu de 'la foi', de même que les chrétiens modernes parlent plus souvent de 'christianisme' que de 'foi chrétienne' ou de 'religion chrétienne'. Mais la tendance est bien antérieure au siècle des lumières: d'un côté comme de l'autre, 'la foi' n'avait cessé de perdre du terrain. Cependant, les commencements ont été différents. Alors que, dans le christianisme, le mot 'religion' ne commence à concurrencer 'la foi' qu'à partir de la Renaissance, il se trouve déjà dans le livre de base de l'Islam et gagne bientôt du terrain. La raison en est simple: "Islam was proclaimed by Muhammad and accepted by its early adherents in a world in which religious communities in our systematic sense, organized as independent entities, were already in evidence" (p. 86), ce qui n'avait pas été le cas pour le christianisme. Puis, dès la conquête foudroyante des mondes romain et persan par les sectateurs de Muhammad, la confrontation eut lieu nécessairement, dans la mesure où les peuples conquis n'adhéraient pas à la religion conquérante; le chris-

NOTES AND OBSERVATIONS

tianisme, au contraire, n'eut affaire, dans l'Europe médiévale, à aucune autre religion organisée. Ce n'est que peu à peu, sous diverses influences extérieures, que le christianisme, d'abord préché comme une foi et propagé comme tel, devint une religion. Smith montre bien que ni l'ancien orient (p. 60), ni l'Inde (p. 63), ni la Chine (p. 69) n'ont connu ou ne connaissent l'équivalent de notre notion de 'religion'.

Muhammad, en tant que fondateur d'une religion (*dīn*), avait eu un précurseur et un seul. Comme le rappelle Smith, Mani, le premier, fut conscient de créer une religion en concurrence avec les religions existantes, à savoir, le mazdéisme, le christianisme, le judaïsme, le bouddhisme. Une question, maintenant, que M. Smith ne me paraît pas avoir nettement posée est celle de savoir si Mani avait à sa disposition, en Iran, la notion de religion avec un terme la désignant. L'expression *dēn i mazdēsn* 'religion mazdéenne' figure, comme l'a relevé Smith (p. 288) dans les inscriptions de Kartēr, qui sont postérieures (légèrement) au début de la prédication manichéenne. Smith écrit que c'est peut-être là qu'elle apparaît pour la première fois, non sans ajouter, avec une charmante prudence, "I may be wrong." Il se trompe en effet, puisque l'inscription araméenne d'Arebsun, généralement datée du 2^e siècle avant notre ère, parle, par deux fois, de la religion mazdéenne, *dēn i mazdēsn* (cf. ma *Religion de l'Iran ancien*, 1962, pp. 29 et 253).

Du reste, l'Avesta contenait déjà l'expression *daēnā māzdayasni*, que Smith aurait peut-être dû citer tout au long, au lieu d'en citer seulement le premier mot. Et il s'est peut-être trop hâté d'acquiescer à l'opinion de Nyberg, qui écrivait que nous ne trouvons pas dans l'ancien Iran l'idée abstraite de 'religion', mot sans équivalent en iranien. Smith a bien dit que Nyberg plaidait contre la traduction habituelle de *daēnā* par 'religion' (p. 248). Il aurait pu ajouter que Nyberg n'a convaincu personne: c'est par un parti pris de primitivisme (faisant de Zoroastre un chamane, etc.) qu'il tentait d'éliminer les termes abstraits, en les remplaçant par des collectifs. Mais la langue même résiste à cette tentative: les 'entités' zoroastriennes, par exemple, s'expriment par des mots qui sont des abstraits. Le mot *daēnā* a très certainement, lui aussi, le sens 'abstrait' de 'religion', quelle qu'en soit l'étymologie; on en trouvera quelques autres, non mentionnées par Smith, dans ma *Religion de l'Iran ancien* (p. 329 sq.), à quoi il faut encore ajouter celle qu'avait proposée Mikkola, *Wörter und Sachen*, 1910, p. 217, par **daēmnā*, cf. gr. *daimōn*.

Smith se demande (p. 276 sq.), assez vainement, à mon avis, quel est le nom qu'on donne à la religion de Zoroastre dans les langues européennes. Peu importe l'*isme*, si dès l'Avesta on a eu *daēnā māzdayasni*! A l'époque pehlevie, *dēn* survit encore dans quelques composés, comme

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW

l'a finement noté Smith (p. 289), au sens de 'piété individuelle'; mais cela ne doit pas nous faire perdre de vue que dans l'immense majorité des cas, c'est le sens de 'religion' qui a survécu.

Le terme arabe *din*, d'origine sémitique, en se rencontrant avec *dēn*, d'origine indo-européenne, offre un cas surprenant de coïncidence, trop peu remarqué par les linguistes. Grâce à Smith, ils trouveront la question parfaitement exposée (p. 101 sq.). Il est curieux que l'un des groupes de sens tirés de la racine sémitique, à savoir "conformity, property, obedience, usages, customs, standard behaviour" semble avoir été comme prédestiné à fusionner avec celui de *dēn* 'religion'.

Smith note à propos du terme de judaïsme, que ce fut peut-être la première fois dans l'histoire humaine qu'une religion reçut un nom (p. 72). Si c'est vrai, cela tient d'une part aux ressources de la langue grecque (le suffixe *-ismos* n'a d'équivalent exact dans aucune autre langue, et toutes les nôtres l'ont hérité du grec), et, d'autre part, au fait que le peuple juif fut, le premier, amené par l'histoire à trouver dans ses croyances et usages religieux le symbole de sa nationalité.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Gr. *ἱερός* — skr. *isirá-*

L'étymologie d'un mot doit en principe se déduire de sa signification, et non l'inverse. Mais cet ordre, qui est celui de la démonstration, n'est pas toujours applicable à la recherche. Dans un cas comme celui de gr. *ἱερός*, la tradition n'offrait que le sens de « sacré », qui ne paraissait pas convenir à certaines expressions homériques où figure le mot. Pour éclaircir ces expressions, on a recouru au rapprochement étymologique — parfaitement clair au point de vue formel — avec le skr. *isirá-*. Cependant, l'introduction de ce mot skr., auquel on attribuait le sens de « fort, vigoureux », a produit un clivage dans les significations du mot grec : d'un côté s'est placé le *ἱερός* des expressions spéciales, reconnu pour seul correspondant du mot sanskrit, avec le même sens, tandis que le *ἱερός* « sacré » en était radicalement séparé et devenait la donnée d'un problème d'étymologie distinct. Ce problème ne sera pas abordé dans les quelques pages qui suivent, pas plus qu'il ne sera fait allusion à la multiplication de *ἱερός* différents que provoqua l'étude des *va antes* formelles du mot. Il appartient à M. Josserand de reprendre ces deux questions, en même temps qu'il reconsidérera l'ensemble des témoignages homériques, dans un article qu'il prépare et auquel on se propose seulement d'apporter ici une contribution.

Il s'agit de se demander à quelles conditions le premier clivage, origine de tous les travaux modernes, était légitime et d'examiner ensuite si ces conditions se trouvaient remplies.

Il fallait en premier lieu que le sens d'*isirá-* fût établi avec certitude ; il fallait en second lieu que le sens de « fort, vigoureux etc. » qu'on connaissait à ce mot fût inconciliaible avec celui de « sacré » que présente la plupart du temps *ἱερός*. Or, ni l'une ni l'autre de ces prémisses — en l'absence desquelles il est inutile de poser deux *ἱερός* — n'est vraie.

Que le sens d'*iśirá-* soit pour 'e moins mal assuré, c'est ce qu'on essaie de montrer ci-dessous. Quant à la possibilité d'une évolution sémantique allant de « fort etc. » à « sacré etc. », elle a déjà fait l'objet d'un article de Meillet, *Zeitschr. f. Celt. Phil.*, X : v. -irl. *nóib* « saint » s'explique par un **noibo* alternant avec un **neibo* qui a donné en v. -irl. *níab* « vigueur, excitation » et en gall. *nwyf* « vigor, vivacitas, lascivia ».

A ce parallèle invoqué par Meillet, il faut ajouter les trois suivants. En v.-sl., *svētū* sert d'équivalent à gr. *ἄγιος*, lat. *sanctus*. Son sens originel doit évidemment être cherché dans la tradition pré-chrétienne. Précisément, Brückner (¹) signale qu'un dieu païen des slaves de Poméranie portait les noms de *Svetovit* et *Jarovit*. Le sens de *svētū* peut donc être considéré comme voisin de celui de *jarū*. Or, *jarū* signifie « vaillant ».

Un autre parallèle se tire de l'astélique. Sans préjuger si *spanta-* remonte au même ancêtre que *svētū*, on peut remarquer que son sens de « possédant un pouvoir surnaturel » (Bailey, *BSOS* p. 276 sq.) est secondaire par rapport à celui de la racine non élargie qui est représentée par skr. *çū-* « être fort, etc. » (²).

Enfin, un nom signifiant « sain, intact, de bon présage » et attesté en celtique (cymr. *coel* « présage ») et en germanique (got. *hails*, v.-h.-a. *heil* « sain, intact, entier », *heil* n. « la santé, le bonheur » etc.) a donné en germanique un dérivé signifiant « saint » (v.-h.-a. *heilag* « heilig » etc.).

Il résulte de ces quatre parallèles qu'il n'y a aucune nécessité sémantique à poser deux *ieqós* différents : si l'on trouve à ce mot les deux sens de « fort » et de « sacré », il peut n'y avoir là qu'un fait bana! de polysémie.

* * *

Le sens de véd. *iśirá-* est loin d'être bien établi. On se trouve malheureusement dans un de ces cas peu favorables où

(1) Dans son dictionnaire étym. de la langue polonaise ; renseignement dû à l'obligeance de M. Tadeusz Milewski.

(2) en m.-ir., le mot est rendu par gr. *ιερός*, témoin la traduction du toponyme scythe *'Eξαμπαῖος* par *Ιραὶ ὄδοι* (*'Eξαμπαῖος* notant *afsand* [Spanta-], *paayah*). — [J. Markwart.]

il ne peut être fait appel à la signification pour établir l'étymologie : au contraire, c'est d'une hypothèse étymologique que l'on est forcé de partir pour orienter l'interprétation de textes par eux-mêmes peu explicites et que n'éclaire aucune tradition valable. Le dictionnaire de Pétersbourg rattache *iśirá-*, en même temps qu'*iśayati*, à *iś-* « force vitale, sève fortifiante » (Neisser) ; Grassmann rapproche en outre *iś-* « mettre en mouvement rapide » : le texte védique offre de nombreux passages, relevés par W. Neisser, *Zum Wörterb.*, p. 164, où *iśirá-* alterne, sans que change sensiblement le sens de l'ensemble, avec diverses formes tirées de cette racine *iś-*. En face de ces témoignages, on peut négliger la tentative de Geldner, *Glossar s. v.*, qui faisant dériver *iśirá-* de *iś-* « rechercher » donne à l'adjectif à peu près les deux sens de lat. *gratus* : « agréable ; favorable ». On la mentionne cependant, pour rappeler combien le texte védique laisse place, par en droits, à des interprétations variées, d'où il suit que les nuances attribuées à un mot par les savants pour chacune de ses atteslations n'ont qu'une valeur relative.

Cette remarque autorise une tentative nouvelle de classement ayant pour objet de déterminer, en partant de l'étymologie assurée par le travail de M. Neisser, si *iśirá-* ne comportait pas, dans une partie au moins des passages où il figure, une valeur religieuse qui serait le pendant de celle qu'à prise son correspondant grec.

La réponse serait négative si l'on devait s'en tenir aux exemples où *iśirá-* se rapporte à de purs mouvements physiques : *iśiró... vātaḥ* de *RV* VII. 35, 4 est mis en parallèle par M. Neisser avec *AV* X. 8, 35 : *vāta iśitāḥ* ; on peut ajouter que *vāta-* « le vent » est accompagné le plus souvent d'épithètes se rapportant à son mouvement : *jütá-* « agité », *dódhat-* « impétueux », *dhrájat-* et *dhrájimat-* ; *párijman-* « circulant » ; cette dernière épithète, le désignant lui-même, est accompagnée, V. 41, 12, *d'iśiráḥ*. On doit apprécier de la même manière le passage suivant, où il s'agit des Maruts, c'est-à-dire encore des vents : X. 73, 5 : *sákhibhir índra iśirébhir* « I. avec ses compagnons impétueux ». Dans I. 129, 1 c'est d'Indra lui-même : *Indra... iśira... anavadya | anavadya tútujāna* : le chiasme avec répétition d'un terme montre qu'*iś.* est synonyme de *tútujāna-* « qui se hâte » ; cf.

encore VII. 87, 9 : *hári işirásya* (*índrasya*). Appliquée à ses coursiers, l'épithète fait nettement allusion à leur mouvement : VI. 62, 3 : *áçvaiḥ mónojavebhir işiraiḥ* « les chevaux impétueux, rapides comme la pensée » ; cf. V. 75, 5 : *ra-thyēśirá*. Enfin, la danse d'Indra et celle des antilopes leur valent l'épithète d'*işirá* : VI. 29, 3 (*indra*) *drçé... svārṇá, nr̥tav, işiró babbútha* « semblable d'aspect au soleil, tu as été, ô danseur, impétueux » et X. 94, 5 : *kṛṣṇā işirá anartiṣuh* « les antilopes ont dansé, impétueuses ». — C'est le mouvement de la flamme et l'éclat de la lumière qui sont dépeints respectivement au III. 2, 14 : *işirám svardy' çam ketúm* «(Agni) étandard agité, semblable au soleil » et au VII. 97, 7 : *çúciḥ... işiráḥ svarṣáḥ* « brillant, éclatant, atteignant la splendeur céleste (Brhaspati) ». — La même épithète s'applique enfin à la voix : IX. 84, 4 : *sómaḥ pavate... hinvānó vācam işirám...* « le s. est pressuré, poussant un son retentissant... », cf. V. 37, 2 ; X. 98, 3 : *asmé dhehi dyumátiṁ vācam ūśān bṛhaspate anamīvām işirám* « mets-nous dans le bouche, ô maître de la prière, une voix claire, sans défaut, puissante ». M. Neisser rapproche avec raison de ces passages *girah... işitā itāḥ* (II. 42, 3) et *vācam (prā) işyati*.

Dans les 12 exemples cités ci-dessus, il ne saurait être question de trouver même l'amorce d'une évolution sémantique. Il n'en va pas de même, semble-t-il, dans les 13 autres.

Quand on dit que les Maruts (I. 168, 9) et les dieux (X. 157, 5) cherchent la boisson *işirám*, quand le soma est comparé au lait *işirám* de la vache Aditi (IX. 96, 15), sans doute l'épithète pourrait-elle ne faire allusion qu'au jaillissement, au bouillonnement du liquide ; mais un autre sens n'est pas exclu : la boisson ainsi qualifiée est en effet réconfortante, elle donne aux dieux leur vigueur surnaturelle ; au X. 68, 3, les vaches sont dites « dévouées aux hommes pieux et accueillantes, *işiráḥ* et désirables, etc. : le terme non traduit peut signifier « vigoureuses, bienfaisantes ». On n'est donc pas loin de s'engager dans une évolution de sens pareille à celle qui s'est produite par exemple en germanique. — La terre est qualifiée, III. 30, 9, de « grande et sans limites, bienveillante et *işirám* ». Ici encore, la traduction par « vigoureuse, bienfaisante », ne serait pas déplacée.

Si l'on met à part un passage où le sens d'*iś*. est tout à fait incertain : V. 37, 3 : « épouse (la prière), elle va, en proie au désir, vers un maître (Indra) qui la prenne pour femelle *iśirám* (c.-à.-d. saine, bienfaisante, lascive — cf. le parallèle celtique — ou forte?), il reste une série d'exemples auxquels pourrait convenir le sens d'« efficace, doué de vertu surnaturelle » (cf. notamment les parallèles avestique et slave).

Au IX. 73, 7, on a « les Rudras, espions auxquels rien n'échappe et *iśiráso* : « merveilleusement actifs » ; la même épithète convient à Agni : III. 54 : *iśiró dámunā*. — Tout le poème III. 60 nous montre les Ribhus accomplissant leurs exploits et leurs actes pieux grâce à leurs *máyás* ; à la str. 7, les *çatám* *kétebhír* *iśirébhír* désignent sans doute les mêmes « pouvoirs magiques » ; c'est la même puissance qu'ont reçue Mitra et Varuna, au V. 68, 4, et ils s'en servent pour protéger le Droit : *ṛtám* *ṛténá* *sapántesirám* *dákṣam* *ācāte* ; de même les Adityas, au II. 29, 1 et enfin les guerriers d'*asura*, III. 56, 8, qui sont *duḥábhāsaḥ* comme les Rudras étaient *adrúhah*. — Enfin, de quelle qualité doit faire preuve un sacrificateur pour mériter les 60.000 étalons qui lui sont attribués au VIII. 46, 29 : *priyám* *iśiráya* *ṣaṣṭim* *sahásrāsanam* *ācavānām...*, sinon d'efficacité dans le sacrifice, c'est-à-dire en somme d'une vertu qui est très près d'une certaine conception de la sainteté ? — Un dernier passage, VIII. 48, 7, prête à une semblable interprétation : *iśiréṇa* *te* (*soma*) *mánasā* *sutásya* *bhakṣīmáhi* « puissions-nous te déguster, pressuré, avec un *iśiréṇa* *mánasā*. » L'expression est d'autant plus intéressante qu'elle se superpose au *ιερόν* *μένος* homérique. On peut en rapprocher trois passages relatifs aux dispositions du fidèle et où figure *iśitá-* : III. 33, 11 : *devébhír* *nv* *iśitó* *yajñiyebhir* *agním* *stosāṇi* « inspiré par les dieux dignes de sacrifice, je veux louer Agni », VI. 49, 10 : *Rudrám...* *huvema* *kavíneśitásah* « inspirés par le sage, invoquons Rudra » et III. 62, 12 : *savítáram* *víprā* *yajñaiḥ....* *namasyánti* *dhiyéśitāḥ* » « inspirés par la méditation, les *vipras* honorent Savitar de sacrifices. » — Quel que soit le sens qu'on donne à *iśirá-* : « inspiré, ou vigoureux, actif, diligent etc. », l'important à noter est qu'il se réfère aux dispositions les plus propices à l'accomplissement de l'acte sacré.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

En somme, dans plus de la moitié des passages où est attesté *iširá-*, il présente des significations qui, quoique difficiles à déterminer d'une manière objective, ne peuvent cependant passer pour totalement étrangères aux diverses acceptations qui ont évolué dans d'autres langues, et peut-être en grec, vers la notion du « sacré ».

Liége

J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

88100

Reflections on “yaoždā,” with a Digression on “xvaētvadāea”

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN, University of Liège

Georges Dumézil published an article some twenty years ago entitled “A propos de latin *ius*.¹ After recalling that the term has only a profane value, namely ‘area of maximal action or pretension,’ but must previously have had a half-juridical, half-religious one, still reflected in *iurare* and *ius iurandum*, he asked the question: “What religious value?”

The answer seemed to lie in a comparison between Avestan *yaoždā*, which in the *Vidēvdāt* means chiefly ‘to purify from the contagion of dead matter,’ and Latin *iusta facere* (‘to perform certain religious ceremonies called *denicales feriae*’). On the day of cremation, a bone was severed from the corpse; this *os resectum* (usually a finger bone) was then buried at the *denicales feriae*. If, however, the person had perished at sea (*in navi necatus*), no *denicales feriae* were to take place, since the family was then said to be *pure*: *decrevit P. Mucius*, Cicero writes in *De Legibus* 2.22, *familiam puram, quod os supra terram non extaret*. This seems to prove, Dumézil writes, that *iusta facere* means not only granting the dead what they have a right to receive, but also purifying the family. The same would be expressed in Varro (*De lingua latina* 3.4) as *familiam purgandam*. Hence an intimate connection between *iusta facere* and *yaoždā* can be deduced, with the common meaning ‘to purify from defilement by death.’

In sending me the offprint of this article ten years after it appeared (I did not yet know him when it was published, and it was only in

¹ *RHR* 134:95-112 (1948). [A considerably revised version of this article may be found in *Idées romaines* (Paris, 1969), pp. 31-45.]

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

1958 that I asked for it), Dumézil wrote one of those pregnant dedicatory lines of which he has a wonderful mastery, and which typify the constant revision to which a lifetime of work is being submitted by one of the most active, endlessly young minds of our time: "Après dix ans, bien des choses sont à changer." He did not say which; but now, in his excellent *La religion romaine archaïque* (Paris, 1966), although the phrase *iusta facere* is mentioned, no reference at all is made to *yaoždā*. Why? This is the question I tackle below.²

Is the reason for Dumézil's change of mind to be found in an article published in 1955 by J. de Bie in *Le Muséon*?³ The author tries to reconstruct the semantic evolution of *yaoždā*, drawing his evidence exclusively from Avestan texts. He distinguishes three stages, after first sketching the evolution of the Mazdean religion as he sees it. The first is a purely ethical stage, then (in his own words) "dans la fixation progressive du culte mazdéen, toute purification se lie de plus en plus fermement à des rites magiques bien définis," with reference to J. Darmesteter and A. Carnoy. From this far too simple background three successive semantic values of *yaoždā* seem to emerge:

1) 'to put in a state of moral purity, exempt from evil.' *Yasna* 44.9 speaks of *yaoždā*ing the *daēnā*, an act performed, according to *Vidēvdāt* 10.19, through good thoughts, good words, and good deeds. *Yašt* 8 speaks in the same way of *yaoždā*ing the *urvan*, the *daēnā*, the *ayhvā*;

2) the second stage is reflected in numerous passages of the *Vidēvdāt* in which *yaoždā* means 'purifying from the contagion of dead matter,' representing a shift from ethics to magic;

3) in the third stage even water is supposed to have been defiled by dead matter and must be purified; such is the case also of other inanimate objects, cult implements, and the like.

De Bie summarizes his view as follows: originally the word designated the internal, moral attitude of "sinless, well disposed toward the Good and Ahura," both in the passive sense of 'agreeable' and in the active one 'devoted.'

This linear evolution is allegedly that of the Mazdean religion itself. But such an assumption is obviously wrong. We recognize in the *Avesta* many elements older than the Gathic reform with which

² Dumézil also wrote an article on *mos*, "Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome" (*REL* 32:139-160 [1954], comparing the term with Sanskrit *māyā*). This collocation also has been quietly dropped in *La religion romaine archaïque*.

³ "Yaoždā, étude d'un terme religieux avestique," *Le Muséon* 68:145-161.

REFLECTIONS ON *yaoždā*

they must later have been merged; defilement by contact with dead matter could have been one of them. Linguistically de Bie takes practically no account of the semantic correspondences found in *yaoš*, 'exemption from dead matter,' and Sanskrit *yos*, 'welfare, health, happiness.'

We conclude that de Bie's article cannot have impressed Dumézil very much. What then can have made him find fault with his own?

Perhaps de Bie, a beginner in Avestan, who has since gone over to the study of Greek grammar by means of computers, was misled by the chronological order that Bartholomae followed in his dictionary: beginning with Gathic passages, followed by the later Avestan ones. It is useful, in this case, to examine first the passages in which the meanings are similar to the Vedic ones. Such a procedure will be more in line with what Dumézil has done.

The first examples demonstrate a connection, in both Sanskrit and Avestan, between the term under study and life:

Rig-Veda 1.189.2 and elsewhere: *tok̄ya tānayāya śām yōh*, 'sei für den leiblichen Samen zu Wohl und Heil.' Such a prayer is addressed to the waters in *Rig-Veda* 6.50.7 and 5.53.14, as pointed out by Dumézil in "A propos de latin *ius*."⁴ A parallel is present in the Avestan hymn to the goddess of waters, *Anāhitā*: *yā vīspānām aršānām xšudrā yaoždaðāiti . . . hāirišinām zāθāi garəwān yaoždaðāiti . . . hāirišiš huzānitō daðāiti . . . vīspām hāirišinām dāitīm raθwīm paēma ava.baraiti* (*Yašt* 5.2), 'Who *yaoždā*'s the semen of all the males, the embryos of the females for birth; gives the females an easy childbirth; provides them with milk at the right moment.' To which may be compared further on in *Yašt* 5.5: *hā mē āpō yaoždaðāiti hā aršānām xšudrā hā xšaθrinām garəwān hā xšaθinām paēma*, 'she *yaoždā*'s me the waters, the semen of the males, the embryos of the women, the milk of the women.'

The next example in *Yasna* 48.5 is subject to a new interpretation, as distinct from Humbach's translation: . . . *vānhuyā čistōiš šyaoθ-anāiš ārmaitē yaoždā mašyā(i) aipī zāθəm vahīstā gavōi vərəzyātqm*, ' . . . mit den Werken der guten Erkenntnis, o Gemässheit, . . . die mit dem Menschen auch seine Nachkommenschaft gesund macht, soll der Kuh gegenüber angewandt werden.' Humbach makes *čisti-* the implied subject of *vərəzyātqm*, but if we take *ārmaiti-* instead we obtain a rather remarkable agreement with the passage from *Yašt* 5.2 quoted above, since *Armaiti* is the Gathic substitute for *Anāhitā*: 'Armaiti, who also *yaoždā*'s man and his progeny.'

The second group consists of passages dealing with purification

⁴ *Op. cit.*, p. 100.

from defilement by death. In *Vidēvdāt* 6 and elsewhere, the verbs *pairi.yaoždā* and *us.snā, frasnā* are employed as near equivalents. One instance of *yaoždā* (*Vidēvdāt* 8.100) suffices: 'Here I am, one who has touched the corpse of a man, and who is powerless in mind, in tongue, in hand. Do *yaoždā* me!'

In the third group *yaoždā* is extended to the soul, *urvan, daēnā*, or *aŋhvā*, as in *Yasna* 44.9: *yām yaoš daēnām (yaož)dānē*, 'die Gesinnung, die ich mir heilwirkend machen will,' and this is accomplished by means of good thoughts, good words, and good deeds.

In the fourth group, fire has to be purified, for instance *Zaraθuštrəm ātrəm pairi.yaoždaθəntəm* (*Yasna* 9.1).

In the fifth group, the act has to do with ritual cleanliness of implements.

It seems, then, from the main objects undergoing *yaoždā*, namely, the semen, living beings, the soul, and fire, that we would be entitled to deduce an intrinsic affinity between *yaoš* and life, and perhaps a new etymology: **yewes* < **yew*, 'young,' compare Sanskrit *yosā*, 'woman,' and Sogdian *ynč* < **yavanikā*.⁵

To test this hypothesis, we may examine the means by which the act is performed. We read in the descriptions of the *barəšnūm* ceremony that purification is made with water, sand, and *gōmēz*. Why is *gōmēz*, 'bull's urine,' used? Is it assumed to have life-giving properties because it is near the semen and perhaps mingled with it, thus a plausible antidote to anything connected with death?

According to *Vidēvdāt* 8.13, however, corpse-bearers may be purified not only with the urine of cattle, but also with the mingled urine of a man and a woman who have performed the *xvaētvadaθa*.

A DIGRESSION ON *XVAĒTVADAΘA*

History repeats itself. In 1888 the Parsi Darab Peshotan Sanjana published a book, *The Alleged Practices of Next of Kin Marriage in Old Iran* (London, 1888). The following year H. Hübschmann showed that although the Avestan evidence for the practice alluded to in the title is not decisive, inasmuch as no definition of *xvaētvadaθa* is given, the material in Greek and other foreign authors is overwhelming.⁶ This did not deter another Parsi, Jamshid Cawasji, from writing another book, *Marriage in Ancient Iran* (Bombay, 1965), in which he tries to revive Sanjana's theory that *xvaētvadaθa* had nothing to do with next-of-kin marriage. This may be pardon-

⁵ See J. Duchesne-Guillemin, "Autres miettes," *Acta Orientalia* 30:73–74 (1966).

⁶ "Ueber die persische Verwandtenheirath," *ZDMG* 43:308–312 (1889).

REFLECTIONS ON *yaoždā*

able on the part of zealous people who tend to represent their religion as it should be, rather than as it is; what seems less pardonable is for a European scholar such as Otakar Klima in his rejoinder "Zur Problematik der Ehe-Institution im alten Iran"⁷ to have made a rather heavy refutation of the Parsi thesis without reference to his predecessor Hübschmann or to L. H. Gray's "Marriage, Iranian, Next-of-Kin."⁸ He seems at least to have known Hübschmann's article, since he refers in a footnote to the very volume of *ZDMG* in which it appeared. Why then not cite him?

It is certainly a pity that Klima completely ignored Gray or Otto Schrader, whose hints as to the origin of this Mazdean usage he might otherwise have followed. I allude to Schrader's *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (Strasbourg, 1901), revised by Alfons Nehring more than thirty years ago, a work that needs yet another edition.

Anyhow, this is what may be said *en attendant*. Three hypotheses are possible as to the origin of this usage: (1) It may be a survival from a state of savagery, in which free intercourse between the sexes prevailed; (2) or it may be an exaggeration of a particular rule of marriage; (3) or it may have been borrowed from some indigenous population of western Asia.

The third hypothesis may be rejected for lack of evidence, despite what Ghirshman writes: "Many figurines of a naked goddess have been found on prehistoric Iranian sites. This goddess probably [I do not see what makes this probable!] had as a consort a god who was at once and the same time both her son and her husband. Undoubtedly [this seems just a manner of speaking!] it is in this primitive religion that we should seek the origin of marriage between brothers and sisters—a custom common in Western Asia, which the Persians and later the Nabateans inherited from the indigenous population—or of the marriage, less often recorded, between mother and son."⁹

The other two hypotheses are less fragile. The first one is based on Celtic facts. Among the ancient Britons, according to Caesar (*Bellum Gallicum* 5.14) and Dio Cassius (*Historiarum Romanarum* 76.12; 62.6), women were the common property of their husbands. In Ireland, if we are to believe Strabo (*Geographica* 4.4) and Jerome (11.7), intercourse with wives of other men, with mothers and sisters was frequent, and kinship ties were not an obstacle to marriage: Lugaid,

⁷ *AO* 34:554-569 (1966).

⁸ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings (New York, 1925), VIII, 456-459.

⁹ R. Ghirshman, *Iran* (London, 1961), p. 44.

king of Ireland, married his mother; a king of Leinster had his two sisters as wives.

The second hypothesis is illustrated among the ancient Balts. It is true that Christoph Hartknoch's statement in *Alt- und neues Preussen* seems at first sight rather to bear out the first one:

... das die alten Preussen in ihrem Heyrathen ganz und gar auff keine Blut-Freundschaft oder Schwägerschaft gesehen, sondern haben auch Bluts-Verwandten einander geheyratheret und ist damit niemand ausgeschlossen gewesen als eine rechte Mutter. Denn dasz sie auch ihre Stiefmütter haben heyrathen können . . . auch bey den Littauen hat es vor Zeiten in dem Heydenthum frey gestanden die Stiefmütter zu Weibern zu nehmen.¹⁰

But the explanation furnished by Jacobus, "ein Päbstischer Gesandter," proves that the passage alludes not to unruliness but to a perfectly justified rule: "Cum enim pater aliquam uxorem de pecunia communi sibi et filio emerat, hactenus servaverunt, ut mortuo patre, uxor eius ad filium devolveretur, sicut alia hereditas de bonis communibus comparata."¹¹

The early Indo-European woman thus seems to have been regarded as either a toy or a chattel. But neither theory can account for the position accorded to women amongst the ancient Germans. The famous passages in Tacitus (*Germania* 7-8) that follow seem to support the view that they were human counterparts of sorts of the trivalent goddess of the Indo-Iranians: *ad matres, ad coniuges uulnera ferunt; nec illae numerare et exigere plagas paudent, cibosque . . .*, 'the men take their wounds to their mothers and wives, and the latter are not afraid of counting and examining the blows, and bring food . . .' (all this representing the third function); *et hortamina pugnantiibus gestant, 'and encouragement to the fighting men'* (second function); *inesse quin etiam sanctum aliquid et prouidum putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa neglegunt*, 'more than this, they believe that there resides in women an element of holiness and prophecy, and so they do not scorn to ask their advice or lightly disregard their replies' (first function).

But if we are confronted with the three Dumézilian functions, why do they appear in the reverse order, unless perhaps it be because woman belongs first of all to the third function? We further miss what Scott Littleton refers to as the "corner-stone," namely the character-

¹⁰ See "Von den Hochzeiten der Alten Preussen," in *Alt und neues Preussen* (Frankfurt and Leipzig, 1684), chap. xi.

¹¹ *Ibid.*

REFLECTIONS ON *yaoždā*

istic division of the first function into two halves. This makes the proof of trifunctionality uncertain.

Be that as it may, this enhanced position of woman would seem to take us back to the very ancient system of matriarchy, and it is perhaps in this context that we must interpret the indications of the *xvaētvadaθa* (for lack of a better explanation), since obviously in a matriarchal system the only way for a boy to inherit the family's possessions is to marry his sister.

Presumably next-of-kin marriage is motivated by the desire to preserve the family from outside interference, a desire for some kind of purity. Consequently the urine of a couple united in *xvētōdas* is a valid substitute for *gōmēz* because it is particularly immune from outside factors, with their possibly noxious influence. Such urine, and by extension *gōmēz* in general, thus appears to have been valued mainly for its cathartic powers rather than its lifegiving properties. With this may be compared the Pahlavi usage: the word, when not merely transcribed *yoždas*, is translated by *pāk kartan*, or *hac vinās pāk dāštan*. And in the *Bundahišn*, when the semen of the Primeval Bull (or of Gayomart) is "purified" by the light of the moon or sun, the verb used is *pālūt*, 'to cleanse.'

If we now follow the same line backward in trying to determine the original meaning of *yaoždā*, we deduce that the connection of this term with life and death is only secondary and extrinsic, and that it means essentially 'to render pure.' We must now go back one step further and take Latin *ius* into account. This will be my third and final approach.

An evolution parallel to that of *ius, iustus* is found, historically attested, in Latin *proprietus* and its Romance representatives. In Latin the word means 'belonging to someone particularly.' In the Romance languages it came to signify 'fitting' and was borrowed into English with that meaning. The *Oxford English Dictionary* tells us that from 1225 on, *properly* is attested in the sense of 'fittingly, suitably, appropriately, as it ought to be or as one ought to do; rightly, correctly, duly, well; in accordance with social ethics or good manners'; *proper* also has the meaning 'answering fully to the description; thorough, complete, perfect, out-and-out, now only slang and colloquial.'

The last stage in the evolution was reached in French, in the sixteenth century, when *propre*, which hitherto had meant 'appropriate, fit,' came to signify 'clean.'

Given the parallel, the semantic evolution of Latin *ius, iustus* can be reconstructed as follows: starting from 'exact sphere or domain'

it went through the notion of 'how it should be' to that of 'un-touched by violence; healthy.' This last stage is indirectly attested in *iniuria*, defined as follows in *Rhetorica ad Herennium* 4.25.35: "Iniuriae sunt quae aut pulsatione corpus, aut conutio aures, aut aliqua turpitudine vitam cuiuspiam uiolant." Hence English *injury*, *injure* (this meaning does not appear in French except in the phrase *les injures du temps*, a Latinism attested only from the seventeenth century onward). The connection between bodily integrity and "justice" is still illustrated in the phrase used when someone stumbles and falls: "Are you all right?"

We have therefore no difficulty in accepting the usual etymology of Latin *ius* as **yewes*, from **yew*, 'to join, to fit'; hence **yewes*, 'what fits, is fitting' (cf. French *justesse-justice*), or 'what is exact, unmixed, pure.' The connection of this notion with life is then accidental: life is considered as pure from death, unhampered, unsullied by it. If this meaning is frequently attested it is only because life and death are so particularly important in the religion.

The notion is easily further extended to the soul, which will be considered good because not diminished, not weakened by evil; and finally it will extend also to inanimate objects.

The application to life and death certainly dates back at least to Indo-Iranian times. We have noted a precise identity between Vedic *tokāya yōs* and the Avestan passages, both Gathic and later, in which Anāhitā or her substitute Armaiti favors the purification of the semen. The question is, last but not least, did not this extension date back still further and is it not reflected in Latin? This boils down to interpreting *iusta facere*: we are brought back to our beginning, without perhaps being any the wiser for all our roamings. To be precise, how can we interpret the passages in Cicero and Varro quoted above? What does *familiam puram* mean in the Ciceronian passage where it denotes the family of a person killed at sea? In the absence of a good Latin dictionary, the answer is difficult (the *Thesaurus* has not yet reached the letter *P*!). Does the phrase mean, as Dumézil first suggested: 'not subject to the necessity of being purified from a connection with a dead body'; or does it after all mean simply 'not subject to the obligation of performing certain just actions, *iusta*'? Similarly, does *ad familiam purgandam* in Varro simply mean 'to relieve the family from a moral obligation'? Is it this second possibility that caused Dumézil to hesitate and then, in *La religion romaine archaïque*, drop all reference to *yaoždā* in dealing with *ius*?

VI

SOME ASPECTS OF
ANTHROPOMORPHISM

by

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

THE microcosm idea, perhaps because it makes everybody feel personally concerned and nicely placed at the centre of all things, has a strong, universal appeal. It is present in many religions and speculations, Zoroastrianism amongst them.

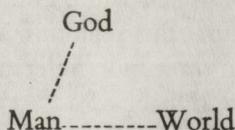
The most explicit passage in Pahlavi literature, *Great Bundahišn*, 189, 3 sq., was studied by Götze who in his famous article 'Persische Weisheit in griechischem Gewande', *Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik*, 2, 1923, 60 sq., compared it with a Hippocratic text, the *Περὶ Ἐβδομάδων*. Now, there is a word in the very first sentence of the Pahlavi text, 'the body of man is a *handāk* of the world', which does not seem to have received the attention it deserved. It had come to signify 'manner, analogy' (see Zaehner, *Zurvan*, 1955, 469), but it meant literally 'measure', a meaning still alive in the Modern Persian *āndāzā*. Translated into Greek this would give *μέτρον*, and we would, therefore, be reminded of Protagoras' celebrated sentence, preserved in Plato's *Theaetetus*, 170 d, *πάντων χορηγάτων μέτρον ἀνθρώπων*. Since this sentence, diversely interpreted, was often quoted throughout Antiquity, from Plato through Xenophon and Aristotle to Plutarch, it may very well have been known to the Iranians.¹

But the question of historical influences will not be our chief concern here, as it will be more interesting to place the microcosm idea in a more general, phenomenological perspective. To begin with—without even, for the moment, leaving Iran—the microcosm idea can be combined with that of man as an image of God.

J. Duchesne-Guillemin

According to the *Dēnkart*, 321, 34, 'all creatures are mirrored in man, who is the symbol (*daxšak*) of Ohrmazd'.

This double connection of man with God and the world might be graphically represented in the following manner:



This being so, we may expect to find similar expressions of the other side of the relationship, namely, that between God and the world. This is what we do in fact observe. According to *Great Bundahišn*, 16, 10–11, Ohrmazd carries in himself, like a mother her child, the *mēnōk* (spiritual) form of the world. In a passage preserved by Jayhānī (see Menasce, *Donum . . . Nyberg*, 1954, 52), Ohrmazd says, 'I have created the whole world from myself: the souls of the just from the hair of my head, the skies from my brains, . . . , the sun from my eyes, etc.'

In a more elaborate fashion, the creation of the world is said to have proceeded in successive stages, one of which is a cosmic man. This doctrine has long been somewhat obscured by the difficulty of interpreting a certain term, *asrōk karp*, designating the intermediate stage between 'Infinite light' and 'all the creatures'. But I think it may be shown (as I have tried to do in *East and West*, 1962, and *Unvala Memorial Volume*, 1963) that *asrōk karp* meant 'a form of fire', elsewhere designated as *ātaxš karp*.

From this form of fire, which was 'bright, white, round and manifest afar', all creatures were made. Now, we learn more about this form from Manušcihr who tells us in his *Dātastān i Dēnīk*, Quest. 63, K 35, 177 v. 3, that its name was Ohrmazd: 'kē-š'nām² 'ān i Ohrmazd . . . būt. This name may cause surprise, for what could the meaning be of Ohrmazd creating a form called Ohrmazd? All becomes clear, however, if we remember that in Manichaeanism (in which Zurvanite theology was reflected and God was called Zurvan) Ohrmazd was the name of cosmic Man. The original myth seems, therefore, to have told how Zurvan created a spherical body of fire called Ohrmazd.

Some Aspects of Anthropomorphism

Be it as it may, Manušcihr goes on to say that within this form of fire God 'created the entity called Man': '*andar 'ān asrōn karp dāt martōm 'xvānēhīt stig*'. And this was Gayōmart, the Primeval Man.

The notions here illustrated will become clearer, I think, when we adduce parallels from other religions. We can for the moment be content with adding three more references to Pahlavi writings. In the *Pahlavi Rivāyat* (Dhabhar, 127-37) the world is created from the body of a giant. It is probable, as Zaehner has shown (*Zurvan*, 136 sq.), that this doctrine was borrowed from the famous Indian Puruṣa-myth. This is evidently the case, as Zaehner has seen (*Zurvan*, 143 sq.), with the slightly different doctrine which divides the body of man 'between the four castes on earth: priesthood (corresponded) to the head, warriorhood to the hands, husbandry to the belly, and artisanship to the feet'. This text occurs, in two slightly different versions, in the *Dēnkart*, 429, 5-10, and in the *Škand Gumanik Vicār*, I, 20-5. In the first one explicit reference is made to foreign sources, Indian and Greek. The Indian origin is borne out by the passage in the *Puruṣasūkta*, *RV*, X, 90, 12: 'His mouth was the Brahman; his two arms were made the warrior; his two thighs the vaiśya; from his two feet the śūdra was born.' The length of time between the Vedic hymn and the Pahlavi treatises has unnecessarily embarrassed Zaehner (*Zurvan*, 138), for the doctrine was current in India (cf. Lamotte, *Notes sur la Bhagavad-gītā*, 1924, 94, cited by Menasce, *Une Apologétique mazéenne*, 1945, 31).

However, a term occurring in the other Pahlavi version (*ŠGV*, I, 10) to describe man as *gēhān i kōtak* 'microcosm' seems to point to Greece.³ It is not at all excluded that borrowings from both quarters should have concurred in enriching the Iranian doctrine of the Man-World relationship. Glancing back at the other Iranian texts it may be said that they appear to reflect two different views, a rather crude one on the gestation of the world by Ohrmazd, and a more elaborate one on creation by stages. The first stage, Infinite light, is said (*Great Bundahišn*, II, 2), to have been created by God from his own substance, which is that of material light. That is all, whereas in the *Gathas* we are told of an Entity involved

J. Duchesne-Guillemin

in the creation¹ of light. The passage, in Humbach's translation, slightly revised, ran as follows (*Yasna*, 31, 7): 'He who first created through thought, through intelligence, Truth penetrating the free spaces with lights . . .' It may be that this particular tenet had fallen into oblivion; but it is necessary to recall it, because of the possible parallels which will suggest themselves later on with this role of an entity, which is, as I have tried to show elsewhere,⁴ comparable with the Logos.

Before we turn to Israël, and the religions derived therefrom, preparatory to considering Iranian soteriology, it seems advisable to clear the ground by dealing with more aberrant traditions, namely those of the Primitives, China, India, and Greece.

On the Primitives, we may refer to what F. Herrmann says in his *Symbolik in der Religion der Naturvölker*, 1961, 48 sq., on the microcosm idea. He first quotes Baumann to the effect that in the African dual systems 'above' and 'below' clearly refer to the sky-earth couple, and that the carriers of the myth came as invaders with their microcosm-macrocosm idea—an idea characteristic of higher cultures—namely, with an arrangement of the world into sky (sun)—man—right and earth (moon)—woman—left.

Further, on p. 127, the representation of the earth as mother and of the masculine sky is said to have originated in the so-called archaic high-cultures, in the context of the microcosm-macrocosm correspondence in which the king is compared to the sky (or sun) and the queen to the earth (or moon).

The 'supreme being' or 'high god' also belongs here. He is thought of as a goodly old man, and addressed as Father or Grand-father (p. 67). It may also be a woman. 'She gave birth to us in the beginning', the Kagaba say (p. 68). Or it may be both man and woman in one.

In the general frame of primitive thinking both the idea of a supreme god and that of man as a microcosm appear to result from a process of generalization. Taking into account Levi-Strauss' considerations in *La Pensée Sauvage*, 1962,⁵ the microcosm idea may be said to be a particular case of man's projection on to his surroundings, namely, the extreme case in which these surroundings are embraced as a whole, as 'the world'. As for the supreme

Some Aspects of Anthropomorphism

being, it also occupies an extreme position, namely, as the last link in the series of all the imaginable beings into which man could project himself.

Turning now to China and leaving aside the more popular beliefs, we come across the remarkable fact that in China's most typical conception our God-Man-World triangle collapses, is reduced to a Man-World relationship. This is Chinese 'Universism', especially represented in Taoism. We may refer to H. Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus*, 1958, 39–40, and to Brandon, *Man and his Destiny*, 1962, 366 (with the footnote): man was regarded as a microcosm. Then, we may recall the myth of the primeval giant P'an-ku: from his breath the wind was born, from his voice thunder, from his right eye the sun, from his left eye the moon, from his hair the plants, etc. Since the myth is found also in Cochin-china, Central Asia, India (the *Puruṣa*-myth mentioned above), in the Scandinavian sagas, and even in ancient Babylonia, it seems probable that the Indo-Europeans would have known it.⁶

In India, apart from the *Puruṣa*-myth and its sequels in the *Atharvaveda* and the *Upanishads* (see Filliozat in *Anthropologie religieuse*, 1955, 110 sq., and Brandon, *Man and his Destiny*, 322), there is the remarkable simplification or 'flattening' of the God-Man-World triangle: here it is the world that tends to be ignored, so that there remains simply a God-Man relationship. This is already apparent in the *Upanishads* with their doctrine of the *brahman-ātman* equivalence and of the world as a passing illusion; also in Buddhism, where, despite the denial of both the existence of God and the reality of the world, Buddha himself has taken the place of God, thus uniting in a most thorough fashion humanity and divinity.

An analogy to this Indian attitude is to be found in Gnosticism, as we shall see after dealing with ancient Greece first.

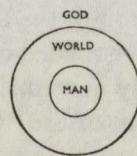
In Greece we come across yet another reduction of the theoretical God-Man-World triangle, this time through suppression of man. I am alluding, of course, to the war declared by Xenophanes, Heraclitus, etc., on anthropomorphism. As a result of this condemnation, we may expect to find expressions of a purely God-World relationship. In fact, with Heraclitus the unity between

J. Duchesne-Guillemin

God and the world becomes 'a coherent pantheism' (Nestle, cited in Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, I, IV, 1961, 407). Thus fragment 67 (Diels) describes God in terms of cosmic oppositions: day-night, winter-summer, war-peace, etc.; according to fragment 30 this Cosmos was not created but is fire ever-living, which should mean (Z.-M., 258) that it is identical with its own generating principle.

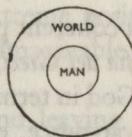
What, then, becomes of man? Is he completely left out of this God-World identity? Not at all; but he is subordinate to it, being only intelligible as part of the world, and, on the other hand, having laws which are nourished by the divine law (114). Moreover, thanks to the *logos* idea, man is re-introduced into the picture as in a way co-extensive with the cosmos: for the *logos* of the soul is so rooted in the eternal *logos* that it penetrates the whole universe and reaches to the limits of the All (71). This seems to prefigure the monism of the Stoics; but of this we shall speak further.

On the whole, it is characteristic of the view of Heraclitus, as defined by Jaeger (*Paideia*, 1934) that his philosophy of man was the innermost of three concentric rings: his anthropology is commanded by his cosmology, which in turn depends on his theology. This might be represented in the following diagram:



Now, it will be interesting to note that this picture, although purely symbolic, closely resembles that illustrated in the myth. According to Aristophanes, in Plato's *Symposium* primeval man was spherical. This was not a poet's fantasy but, as Ziegler has shown ('Menschen- und Weltenwerden', *Neue Jahrbücher f. d. Klass. Altertum*, 1913, 529), it is an application to man of the Orphic theory of the origin of the world. Since the world was originally spherical—the cosmic egg—so must have been man. The picture would then be:

Some Aspects of Anthropomorphism



The similitude of this picture with the preceding one is probably not fortuitous. For they both express a tendency characteristic of Greek thinking in the middle of the fifth century, namely, that of explaining man in terms of physics—a sort of anthropomorphism in reverse. For instance, Empedocles not only equates—in a rather banal way—man's hair with leaves and birds' feathers (82, Diels), but says (109) that 'we see Earth by means of Earth, Water by means of Water, divine Air by means of air, etc.' And the same principle, witness Plato in *Phaedrus* 270c, is the very base of Hippocratic medicine: it is not possible, Plato thinks, to comprehend the nature of the soul without that of the universe, nor can we even, if we are to believe Hippocrates, speak of the body without this method.

In the Hippocratic Corpus the man-world correspondence is illustrated several times: not only in the *Περὶ Ἐβδομάδων* alluded to above, p. 83, but in the *Περὶ διατῆς* and other similar texts.⁷ This conception was to lead directly to Stoic monism, in which God is identical with the world, which in turn is conceived of as a great human being, whose soul is the Logos.

One is, on the other hand, reminded of the Iranian myth. We can refer to the passage already quoted above, Manušehr's *Dātāstān i Dēnīk*: 'within the "form of fire" (which God had created from infinite light) he now created the entity called man', i.e. Gayōmart, Primeval Man. And according to *Great Bundahišn*, 21, 6, Gayōmart was as broad as he was high, which can hardly mean anything else but that he was spherical.⁸ In this he imitated, so to speak, the sphericity of the 'form of fire'.

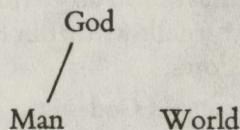
Here we may be allowed a short historical parenthesis, for an inference suggests itself as to the connection between the Greek and the Iranian myth. Since the idea of a spherical universe probably originated with Anaximander^{8a} and passed from Greece to Iran it may be that the myth of a spherical Primeval Man, which

J. Duchesne-Guillemin

justifies itself, as we have seen, in the context of fifth-century Greek thinking, was similarly borrowed from the Greeks by Zoroastrianism.

To return to Greece. Orphism was pregnant with a more radical tendency, in that it considered above all man's fall and his salvation, thus tending to leave the world out—as was the case in the *Upanishads* and Buddhism. This tendency came to a head in Gnosticism, Christian or pagan. But Gnosticism cannot be understood apart from the heritage of Israël.

Israël presents its own version, sharply characterized, of the God-Man-World relationship in that, while stressing the affinity between God and man, the latter being made 'in the image, after the likeness' of the former, it tends on the contrary—in reaction against the nature-cults of the Gentiles—to sever the connection between God and the world. There is no common measure between the two: the world does not spring from God's substance. It is created 'ex nihilo'. It would be possible to represent this in the following pattern:



However, this is not, of course, the whole story. For God's creative word, the 'Fiat Lux' of Genesis, came to be hypostatized, personified in the manner in which it was represented in Egypt, Sumer and Babylonia, as a distinct being. Egypt used to figure it concretely as a little man issuing forth from the mouth of the god whose will he expressed, whose orders he carried. The Second Isaiah (55:11) saw this word quite concretely: 'So shall my word (*dabhar*) be that goeth forth out of my mouth: it shall not return unto me void, but it shall accomplish that which I please.' Similarly Psalm 147:15: 'He sendeth forth his commandment upon earth: his word runneth very swiftly.'

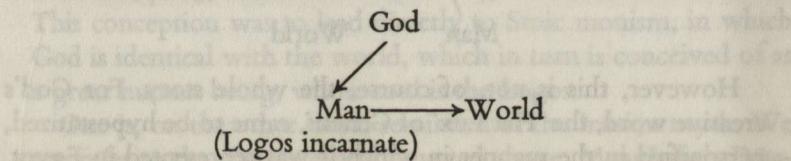
In order now to translate this 'word', the Septuagint used the best term available in Greek, namely *logos*, although its background and connotation were rather different. It was then used in

Some Aspects of Anthropomorphism

the Greek Book of Wisdom (18:14-16), in which the word of God is personified as a warrior. This concretization was probably helped along by that of Wisdom herself (*Hoxma-Sophia*), a process which had in turn already been stimulated by Hellenistic Stoicism.

This logos-notion was further elaborated by Philo, with whom we shall briefly deal later. As for the image of the war-like logos, it was to be taken up and developed in St John's Book of Revelation (19:13 sq.). But the most important text—overshadowing the Christian and Jewish Apocalypses, Jubilees (12:5), IV Esra (9:5), the Syriac Baruch (14:17)—is certainly the Prologue to the fourth gospel, thanks to which the Logos notion became the very centre of the Christian theology.

Jesus was there identified with the Logos, who consequently tended to be primarily regarded as Saviour, rather than Creator. However, his creative character of the Logos—inherent in its very definition—could not be entirely forgotten; and since, on the other hand, the Incarnation was an extra-temporal process, making the Logos 'true man from all eternity' (cf. Joh. 3:13 and 6:22, and 1 Cor. 15:47),⁹ it follows that in this theology creation can be represented as follows:



But this gives, of course, only one side of the picture, leaving aside Eschatology. With the complete picture, Christianity achieved a new pattern, perfectly symmetrical, and this resulted from a projection of the Jesus figure both into the past and into the future. For Jesus, as Man-God, is first the Logos-Creator, then the historical Saviour who was crucified under Pontius Pilatus, and finally the eschatological Saviour and Judge.

This perfect symmetry and simplicity is unique, although the trend that it consummated was rather wide-spread, as we shall see presently when dealing with Gnosticism and with Mazdean soteriology. But first a word about Philo.

J. Duchesne-Guillemin

Philo's conception of the Logos, which was to play a decisive role in the formation of the Christian theology, was connected, as C. Colpe has shown,¹⁰ with the idea, probably Stoic in origin, that the world is a gigantic man: 'According to *De Vita Mos.*, II, 34, the whole world takes the place of the Logos. In *De Ebr.* 30, the whole world is called "Son of God", thereby receiving a predicate which otherwise very often applied to the Logos. If "Son of God" was thus predicated of the universe, it is certainly because the universe was thought of as a great man. The universe as macro-anthropos and the Logos are thus conceptually contiguous (gehen begrifflich ineinander über).'¹¹ This is the kind of speculation that provided the background for the Corpus-Christi ecclesiology in the *Epistle to Ephesians*. But this is not yet Gnosticism.

All Gnostic systems—Hermetism, Gnosticism, Mandeism, Manichaeism—are characterized on the one hand by the prominence of a Cosmic Man,¹² and, on the other, by the dominance of Soteriology over Cosmology. In all these systems Primeval Man is said to have fallen into Matter—succumbed to the allurements of Nature, been vanquished by the forces of Darkness; to have risen again from this state of corruption; and to have recovered his former place in God. By thus saving himself, he has virtually saved us all: he is the saved saviour.

It is immediately apparent that in this conception, as in the Upanishadic doctrine and in Buddhism, the stress is on the affinity between God and man, whereas the world, being merely what tends to separate them, is something utterly different and inferior.

In Gnosticism a certain symmetry is achieved with the idea that the prophets are all reincarnations of the First Man: we have thus, in the *Clementine Recognitions*, the succession from Adam to Jesus; to which Manichaeism adds Mani, and Islam Muhammad, 'the seal of the Prophets'. But this symmetry is obviously very limited, since it includes neither creation nor eschatology.

The complete symmetry, which we find in Christianity, is also lacking in Mazdeism: the Saošyant, the final Saviour, is not identical with Gayōmart, the Primeval Man. But a tendency manifested itself in various ways towards presenting the eschatology as a

Some Aspects of Anthropomorphism

return to the origins.¹² First, Gayōmart, who had been the first man at Creation, was also to be the first at Resurrection.

Second, Gayōmart and the Saošyant were described in similar terms. Not less than five traits common to both have been pointed out by E. Abegg in his recent, posthumous paper, 'Urmensch und Messias bei den Iranern', in *Asiatische Studien*, 1961, i sq.:

1. Gayōmart was as bright as the sun (*Gr. Bund.*, 21, 4-5, etc.), and so will be the Saošyant (*Dēnkart*, 675, 5-6);¹³

2. Both Gayōmart and the Saošyant possessed *xvarənah*, the heavenly vital force (on which see J. Duchesne-Guillemin in *AION*, 1963);

3. The Saošyant is victorious (*vərəθrayna*, *Yašt*, 13, 129, 145), and so was Gayōmart, who according to the *Mēnōk i Xrat* (27, 15) killed Arzūr, son of Ahriman;

4. Gayōmart is the first righteous one, and the Saošyant will be the eschatological judge;

5. The Saošyant will confer immortality on the resurrected, and Gayōmart was for 3000 years immortal.

However, none of these resemblances is close enough or characteristic enough to constitute a real identity, and Abegg is right in concluding that the widespread conception of a primeval saviour returning at the end of time is lacking in Mazdeism. In other words, we are still a far cry from the Gnostic dogma of the identity of Primeval Man and Final Saviour. It is, therefore, not permissible to project this conception into ancient Iran, as do Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947, 90, and Widengren, *Religionens Värld*,² 1952, 363, and to see in it the model of the fusion of the Primal Man of Job 15:7 and Ezekiel 21:12 with the Son of Man—a purely eschatological figure—of Enoch, etc.—an identification which was itself the prelude to the Christian symmetrical pattern analysed above.

There is yet another correspondence between beginning and end in Mazdean speculation. Arta or Aša, Truth and Justice, participated, as we have seen, in the very first act of creation, when God, through her, filled the free spaces with lights. Now this primeval Entity will have a role to play at the end. We read in *Zātspram*, 34, 38 (and also in the *Pahlavi Rivāyat*, 48, 20 and

J. Duchesne-Guillemin

Dēnkart, 669, 16 sq.¹⁴⁾) that in the last millennium before the advent of the final Saošyant, Artavahišt 'will come to earth with the powerful help of Airyaman' to find a means of overcoming Āz ('Concupiscence') and that from then on those who obey Artavahišt will turn from the slaughter of cattle and the eating of flesh, so that one quarter of the power of Āz will dwindle.

But Arta will also be present in another way. The last Saviour is often simply called Saošyant 'Saviour', since he will be the Saviour *par excellence*. But he has also a proper name and this, *Astvāt.ərəta*, means in Avestan 'Arta incarnate'. It seems to be based on a Gāthic passage, 43, 16, in which Zarathuštra speaks of the future blessings when Arta will be corporeal. It is this materialization of Truth and Justice, then, which was made the very essence of the last saviour.

If we remember that Arta can be compared with the Greek Logos, we might say that the last saviour in Zoroastrianism is called, in free paraphrase, 'Logos incarnate'. But the resemblance with the Christian dogma should not be overstressed: it may be fortuitous, and, in any case, neither the Mazdeans nor the Christians appear ever to have been conscious of it. However, the fact remains that another trait is added to the symmetry between beginning and end in the Mazdean world-drama.

It may well be that Mazdeism influenced the Muslim theory of the Perfect Man. The latter, however, seems to have originated chiefly in Gnosticism and Neo-platonism, while, on the other hand, it could claim merely to interpret a Coranic passage which said—in patent imitation of Genesis—that God made Adam 'on his image'. This was the corner-stone—the orthodox foundation—on which the theologians have built. According to Ghazzālī, as summarized by Annemarie Schimmel (after Wensinck) in *Anthropologie religieuse*, 146,

the image of God refers itself to the essence as well as to the attributes and actions: so is the spirit a being *per se*, neither accident nor substance nor body, which can also be said of God; and the attributes of knowledge, sight, will, etc. suit it as they suit God. The human forces are arranged parallel to the heavenly spheres: the heart corresponds, as centre of the

Some Aspects of Anthropomorphism

lordship of God, to the divine throne, the brain to God's pedestal, the senses to the angels, the nerves and limbs to the different heavens, etc.

The doctrine of the Perfect Man does not appear until Ibn 'Arabī, although the Brothers of Purity, in the ninth century—therefore at the time of the Pahlavi treatises—professed the microcosmic function of man. And this is how a *hadīth qudsī* (quoted by A. Schimmel, 151) expressed the God-Man-World relationship: 'O Man, I created thee for my sake, and I created all things for thy sake.'

It is from Abd al-rahīm al-Gīlī that the doctrine of the Perfect Man received its classical form. 'Only the Perfect Man', A. Schimmel writes p. 152, 'displays the sum of the divine attributes and carries in himself the prototypes of all things material and spiritual. . . . So are God and the world but aspects of one reality, which unite in the Perfect Man.'

This theory might be represented as follows:

God —————→ Man ←———— World,

or rather in this way:

God ←———— Man —————→ World,

so as to show it for what it really is: a truly extreme form of anthropomorphism.

NOTES

¹ On Iranian borrowings from Greece see Bailey, *Zoroastrian Problems in the IXth Century Books*, 1943, and J. Duchesne-Guillemin, 'Quaestiones graeco-iranicae', *Klio*, 38, 1960, 122-7.—On the Hippocratic text, see below.

² Zaeher's reading, *BSOAS*, 1959, 367, *dām* 'creature' instead of *šem* 'name' gives a less satisfactory sense.

³ It is quite evident with the other occurrence of the term, *SGV* 16, 24, where it is used in correlation with *gehān i guzurg* 'macrocosm', though with the slightly different meaning of 'man, cattle and the other animals'. The passage deals with the Manichaean doctrines. Cf Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, p. 44, n. 4.

⁴ *Filologia* (Torino), 1962.

⁵ And perhaps my own reflections on the idea of Totality, *Hymns of Zarathustra*, 1952, Introduction, as well.

⁶ J. Duchesne-Guillemin, *Harvard Theol. Rev.*, 1956, 120 sq., with reference to Olerud's fundamental work on *L'idée de microcosme*, Uppsala, 1951.

J. Duchesne-Guillemin

⁷ W. Kranz, 'Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums', *Nachr. der Gesellsch. der Wissensch. z. Göttingen*, Pilol.-histor. Kl., Fachgr. I, 1938, 121-61.

⁸ Cf. the same phrase applied to the sky, *Pahlavi Rivāyat* (Dhabhar) 128.

^{8a} See Charles Kahn, *Anaximander*, New York, 1960.

⁹ The quotation is from T. H. Green, cited in Inge, *E.R.E.*, 8, 136b.

¹⁰ 'Zur Leib-Christi Vorstellung in Ephesierbrief', *ZNTW* Beih., 26, 172 sq.

¹¹ The microcosm doctrine was in great vogue 'aux premiers siècles de notre ère parmi les juifs, les chrétiens, les gnostiques de toute espèce', Menasce, *Une Apologétique Mazdéenne*, 1945, 31-2, with bibliography.

¹² J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien*, 1962, 349 sq.

¹³ The reference in Abegg is inexact.

¹⁴ See Zehner, *BSOAS*, X, 625, and *Zurvan*, 346 and 350.

HOW DOES ISLAM STAND?

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

THE disorder and poverty which rage in the Middle East, and which are a constant threat to peace, seem incapable of being remedied except by a greater solidarity among Islamic countries and by a general modernization of those countries. But though modernization is a tangible fact, only the pace of which might require control and acceleration, Muslim solidarity is only a fleeting, variable, uncertain supposition. The most modern—and the most stable—Islamic state is also the least Muslim. For Turkey, if it has not expressly repudiated Islám, has nonetheless broken, in a systematic secularization, with the traditions of the Muslim past.

We are led then, if we are at all concerned with the defense of Suez, the relations between Israel and her neighbors, Moroccan autonomy, the independence of Persia or of Pakistan, and the resistance of all these regions to external and internal Communist danger, to wonder what in our day can still be involved in the fact of being Muslim, which is potentially the basis of a confederation of which the Arab League is only the dream.

Islám, a religion which set out to conquer the world, has twice constituted an empire which, if not world-wide, at least united under a single political authority the whole or the great majority of the peoples won to the word of Mohammed. The first of these empires, that of Hârûn al-Rashîd, was contemporary with that of Charlemagne. Lacking deep cohesiveness, it lost any but a nominal existence well before the sack of Baghdad by the Mongols in 1258 formally put an end to it. As to the second great Muslim empire, that of the Ottomans, its gradual dismantlement and its dissolution in 1918 as a consequence of the first World War have left the political vacuum in the east which has yet, after thirty-five years, to be filled.

Although, then, Islám is not an empire except at certain moments in its history, neither is it a group of peoples of the same language or of the same race. For Arabic, although in principle the only language of religious instruction and practice, does not have even this role in several parts of the immense domain which reaches from China to Barbary, including Indonesia (speaking Malay), Pakistan

Unity and Variety in Muslim Civilization

(where Urdu is spoken), Persia, Turkey, etc. (not to speak of the Muslims of the U.S.S.R.); as to the role played among all these by the Arab race (formerly the initiator of conquest and the wielder of power), it is today negligible.*

Can Islâm, then, be said to be only a religious fact? Yet it is not at all organized like a church and, since the dissolution of the caliphate in 1924, no longer has anything resembling a hierarchy—to say nothing of its being broken up into a large number of often quite distinct sects.

Are we to say that the reality of Islâm is purely subjective—that it is defined strictly by the feeling of belonging to it? This would be evading the problem, which is to know to what degree belonging to Islâm involves an actual solidarity, a will to mutual aid, a community of customs, of interests, of aspirations. In other words, does there exist an Islamic civilization strong enough to survive?

For a century and a half all the Islamic countries have undergone, more or less, a European influence, have more or less willingly been following Europe's lead. Whence a series of upheavals, a permanent state of crisis in which Islâm is in danger of foundering. Turkey and Egypt, in the nineteenth century, and Persia, in the twentieth, have adopted national institutions and more or less genuine forms of democratic government. About 1900, woman, as in Europe, set about emancipating herself; polygamy is tending to disappear. Lay education took root, historical criticism tackled the divine revelation, while the vast scientific and material culture from the West was invading men's minds and threatening the traditional, theological culture with atrophy. The industrial revolution made its appearance: in Egypt in the introduction of cotton, a little everywhere in the building of railroads, irrigation dams, etc.

In the age of the airplane, of gasoline, and of electricity, this modernization is speeding up, but sporadically and without a clear vision of its social consequences, as a result of which we see, for example, cities such as Casablanca being added to what is age old. Another new factor: the U.S.S.R., pole of attraction for the Islamic

* [The end papers offer a map showing the density as well as the proportion of Muslims in various parts of the world. As satisfactory statistics are often not available, such a map is only approximate—in China, hardly even that. For population, the 1952 estimates reported by the United Nations were used chiefly (*Statistical Yearbook, 1953*). To estimate the Muslim percentages, the following were consulted: H. W. Hazard, *Atlas of Islamic History* (Princeton, 1951); *The Statesman's Yearbook* for 1953; V. Monteil, "Essai sur l'Islam en U.R.S.S.," *Revue des études islamiques*, XX (1952), 5–144; the *Indian and Pakistan Yearbook*, 1951; and Dr. Edwin S. Munger, of the University of Chicago, who kindly put his knowledge of African matters at our service.—Ed.]

How Does Islâm Stand?

countries, to which it gives the example at once of a rapid modernization and of a social overturn. In the face of such a rival, can Europe still be satisfied to export capital and ideas haphazardly to Islamic countries?

CONFERENCE OF SCHOLARS

It has begun to be realized among us that the social problems of the Near East merit a serious study. This is attested by two scientific conferences which have taken place within the year quite independently of one another. In each of them Belgium, a country without political connections with Islâm and thus impartial, had an important place.

We want to speak of the conference reported in the present volume, which brought together European Islamists. It was designed to draw their attention to the general and present-day problems posed by the civilization with which they all are concerned, but of which each ordinarily investigates only one sector. This meeting was due to the initiative of Mr. von Grunebaum, acting in the name of the Department of Anthropology of the University of Chicago, who had chosen the participants—fifteen scholars of the principal countries of Europe—and outlined for them an unambiguous program designed to cover the various aspects of a single question: "Unity and Variety in Muslim Civilization." The present volume presents the elements of a synthesis such as we hardly possess on any other civilization. The following modest summary of it depends on notes taken continuously during these days of study and does not claim to bring out more than a few salient points.

"GREAT" AND "LITTLE" TRADITIONS

Using a concept defined by American anthropology, Mr. von Grunebaum envisages the history of Islâm as that of the mutual reactions of a "great" and of "little" traditions. The unity of customs and of conceptions which the religious ideal demanded was never able to realize itself entirely; always it was necessary to compromise with local civilizations, often clearly superior to that of primitive Arabia. The present crisis, resulting from the contact with Europe, is by no means the first which Islâm has had to face. From the eighth century it had to open itself up to the Hellenic civilization. Mr. von Grunebaum, who has especially studied the intellectual and aesthetic currents of medieval Islâm, notes that Islâm adopted the logical framework of Greek thought as well as certain forms of

Unity and Variety in Muslim Civilization

expression and a mass of material accumulated by Greek science, but without entering into its spirit, without taking over its impulse, and only, in the end, to reject Hellenism categorically after three or four centuries of mediocre assimilation. (Today the situation is not exactly the same: Islâm is faced not only with a different civilization but also with a superior power; to hold its own against the West, it must adopt its arms, its secrets, its spirit.)

To what is it due that the West outdistanced the Islamic countries? As Mr. von Grunebaum said during a meeting which he had already organized in 1952 at Mainz, Europe reinvigorated itself with Platonism and the spirit of free inquiry, while the Arabs fossilized themselves in a rigid Aristotelianism; Europe discovered nonclerical sources of a prodigious abundance, while the Arabs could rediscover in their past only the desert. Undertaking to trace more particularly the role of the "great tradition," the speaker pointed out how the intellectual conceptions of the Muslim are dominated by a religious attitude: that which makes man the *slave of God*. Further, a change took place in Muslim piety about the year 1000. Up till then based on fear, it rested from then on upon confidence. Now, a very similar development took place concomitantly in Byzantine piety. The change was due in both cases, according to Mr. von Grunebaum, to analogous political circumstances, which caused tottering powers to seek the support of the masses of the people, athirst for a tangible piety. The local "little traditions" likewise imposed everywhere something of the cult of saints—which the "great tradition" condemned in principle—multiplied the holy places (for example in Palestine, and this shortly after the conquest), etc. The "great tradition" was never completely unified; not to mention the sects, in open conflict with the Sunna, the teaching of the Koran was not carried out in the same way all through the Muslim domain.

Mr. Minorsky reproached Mr. von Grunebaum with still giving religion too much credit in human conduct, with returning to a religious definition of Islâm—rather the way Bossuet saw the history of Europe in terms of Christianity. According to Mr. Minorsky, it is not religious faith, though it may look so, which causes the individuals and peoples of Islâm to act. It does not shape their life; it is often only an instrument in the hands of governments, classes, factions. Islâm is a *mirror*, in which these particular interests look at themselves and justify themselves. "A theological mirror, at any rate," Mr. von Grunebaum said, and the only one the Muslim has with which to interpret his situation. A middle position was then set

How Does Islâm Stand?

forth by Messrs. Spuler and Brunschvig: religious theory is sometimes the mirror of action and sometimes its lever.

In his paper Mr. Meier, a specialist in Persian mysticism and acquainted with the disciples of Jung, treated of principles and method. He believes that the search for historical relationships causes us to fail to recognize the unique and, at the same time, universal in the facts of religion. But he is wrong, according to Mr. von Grunebaum, to neglect the sociological aspect of these facts, which situates them in a historical sequence. M. Abel cited well-established cases of influence: of Muslim mysticism upon St. John of the Cross (cf. the works of M. Asín Palacios) or, in the reverse direction, of the cult of Jesus upon the quasi-divinization of Mohammed. M. Cahen noted that influences are rarely easy to prove and that, in any case, one borrows what one can. The important point is not to look for relationships but to establish comparisons. In fact, Islamic history is a century behind European history, since we are still disputing in it for or against relationships or, as just now, about the role played in the course of events by what the Marxists call the "ideological superstructure."

THE SPECIFICITY OF ISLÂM

M. Brunschvig resolutely posed the question: Is there a Muslim civilization? It would not be characterized either by belief or by observances but by the more or less numerous influences of the religion upon a multitude of activities. There would be degrees, then, of belonging to this civilization. The Berbers, for instance, in spite of their Muslim faith, reject the Islamic law. Law cannot serve any more than language as absolute criterion; the same is true of morality, and there is nothing, even theology, which is not heterogeneous in its origins. Theology only gradually became a unifying factor. (Yet sometimes it helps to preserve a pre-Muslim practice.) The limits of sects, of languages, etc., do not coincide; a survey of these differentiating factors will be made.

In the discussion that followed, M. Abel divided the history of Islâm into three phases. The first is that of the conquest and assimilation; the second, which begins at the end of the eleventh century, is a phase of reaction, with elimination of lay motifs, whence a rigidity which became total from the fourteenth century on; the third phase begins at the end of the eighteenth century in the contact with Europe, which produces a return of lay motifs, whence breakdown of the equilibrium. Against the impermeability of Islâm (maintained by Messrs. Stadtmüller and Spuler), Mr. Minorsky cited the

Unity and Variety in Muslim Civilization

example of Turkey, a lost province. To which Mr. von Grunebaum answered that the Turks—to judge them by those who took part in a conference recently held at Princeton—consider themselves Muslims. That alone matters, as Mr. Spuler had said; to which Mr. Lewis answered with a question: Are the followers of the Agha Khan, for example, really anything but Hindus under a light Muslim veneer?

LAW, LETTERS, POLITICS, ART

The Conference then took up certain particular—and essential—aspects of the Islamic civilization: law, literature, politics, and art.

Mr. Schacht recalled that the Muslim law does not have a Muslim (and still less a Koranic) basis. It is Roman, Byzantine, Persian, etc., law assimilated—never perfectly—to a “revealed” system of moral requirements. It is an integration presented by the Muslim legists as a deduction starting from what is given in revelation; for every Muslim law is dictated by religion, and must be so. This gives rise to a malaise, a permanent tension in the countries which, like Egypt in the nineteenth century or Pakistan today, have sought or seek to adopt democratic forms without abandoning Islâm. During the phase of conquest and assimilation (the first phase, according to M. Abel), the foreign elements were brought in by the upper classes, which converted to Islâm on account of social interests (or at least had their children brought up in it) and naturally retained their Hellenic culture and their experience of local law.

The basis of Islamic literature is also not Muslim. Mr. Gabrieli showed that the principal literary movements of Islâm have their source in “little traditions,” either pre-Muslim Arabic or “humanistic” of Hellenic origin, the latter provoking a real renewal in the time of the Abbasids but soon degenerating into a new classicism, tainted with preciousness, which weighed upon the whole literature and ossified it; or else in Persia the national tradition with which the epic was nourished and which leaves very little place to Islâm; finally, Sûfi mysticism, the principal subject matter of Persian poetry, is perhaps Christian and Gnostic in origin, rather than Iranian, but certainly not Muslim.

[Islamic art, dealt with by Mr. Ettinghausen, shows throughout its marked diversity a readily recognized common character, resulting from three processes of integration. Not only art objects, but artists, their patrons, and whole ethnic groups moved readily throughout the Islamic world—freely or under various sorts of compulsion. Second, partly because of the political patronage of art,

How Does Islâm Stand?

everywhere the older traditions vied with the sense of a new Islamic standard; older symbols were taken over in Muslim garb, and even figural representation found a large place. The artist often won an honored, even religious position in the face of orthodox condemnation. Finally, art from lower social levels entered the more elevated tradition. Thus the art of Islâm became a symbol of its universality.]

M. Cahen, who is not only an Islamist but also a professor of European history, noted parallel developments, concomitances. Originally there was an essential difference to which Mr. Stadtmüller had already alluded: because in Islâm there was no state previous to the coming of the religion (as had been the case for Christianity), there were not two separate powers. A theocracy, the Muslim form of government had had a predecessor only among the Hebrews. It was a form of government which in practice ceased to be possible at the death of Mohammed. The political unity on a religious basis which the Abbasids wanted did not last long; it had never been very deep. Quite soon, at Baghdad as well as in the provinces, power passed to the army—a militarization and fragmentation which coincided with our feudalism. More especially, it was a foreign military element which gained the upper hand, in the east as well as in the extreme west: in Persia the Turks, in whom alone persisted a zeal for the holy war, fought in the name of orthodoxy (the Sunna); in Spain the Almoravid Berbers organized the fight against the Christian reconquest. From now on we have no longer a Muslim state but Muslim states—bankruptcy of the doctrine. In short, politically the difference is not between Christians and Muslims, it is between medieval state and modern state. How, indeed, was the modern state born? When Europe rediscovered and restored the separation between church and state, which Islâm could not do, having never known it.

Mr. Spuler pointed out a consequence of the confusion between "church" and "state": every political secession inevitably took the form of a religious secession (a sect), from which followed in practice a breach in the unity of the state. Further, the growing power of the 'ulamâ' (theologians) was due to the absence of a civil power which might counterbalance it.

M. Brunschvig, in connection with Messrs. Cahen's and Schacht's papers, pointed out that the Abbasid jurists did not write in a vacuum; no doubt they were weaving theory, just like Western legists, but this theory was called forth by reality, so that the different schools can produce, for example, almost identical treatises on public law.

Unity and Variety in Muslim Civilization

REGIONAL TABLEAUS

We pass now to the examination of certain provinces of the Muslim world: Iran, North Africa, Spain, Indonesia, Turkey.

From a panorama of the religious and political dissensions of medieval Iran, Mr. Minorsky drew several conclusions. It is going too far to reduce the life of the Muslim states to the single influence of the law of Islâm. Persia had—and kept—a strong pre-Islamic culture and underwent many extra-Islamic influences. The epic, which is outside religion like miniature painting, counterbalances the quietism of the Sûfîs; and there was clearly in Persia a “religious party” which used religion for purposes of government. The foreign conquests burdened the poor classes economically; the opposition turned more and more heterodox and popular; a religion cluttered up with miracles, with living incarnations of divinity, and breathing an aroma of martyrdom and revolt, such as is Shî'ism, was suitable to an oft-conquered people long subjected to foreign rule.

M. Brunschvig, to illustrate the connection which was brought about from the seventeenth century on (Safavids) between Shî'ism and the state interests, pointed out the great sanctuaries, so typical of Persia, toward which the sovereigns diverted the faithful at the expense of the pilgrimages to Iraq. With regard to the discrepancy between literature, which ceased to be outstanding after the fourteenth century, and painting and architecture, which survived it for more than two hundred years, can be cited the Western parallel of the *quattrocento* (cf. J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*). The rigid forms of literature had strangled all expression, in Persia, whereas the Safavid policy of encouraging the sanctuaries developed architecture.

North Africa, which was dealt with by M. Le Tourneau, was always distinguished by its lack of creative originality. The elites there are divided into conservatives, reformists, and modernists. The conservatives are the *‘ulamâ*, the marabouts and heads of brotherhoods, and their students; although they now accept women students and have made a place for the teaching of a few new subjects, their spirit remains scholastic. The reformists want a return to primitive purity and direct relations between Allâh and man: an intellectual, urban, bourgeois movement which seems to be doomed by the general tendency toward progress. The modernists, pupils from the modern schools, no longer feel at ease in Islâm and are tempted by secularism; nevertheless, they do not separate religion and politics, and they have hardly posed the problem of Islâm and the modern world.

How Does Islâm Stand?

As to the religion of the masses in North Africa; it can be defined in two words: rigorism in ignorance. Veneration for the sultan and for whatever he touches, for the saints dead or living; magic, sorcery, nature cults; ascendancy of the marabouts and brotherhoods—so many local traits with nothing authentically Muslim about them. Finally, the tepidity or the indifference of the intellectuals or the workers under the European ascendancy do not arouse any reaction among the faithful; these hope only for a return to the past, without thinking of preparing for the future.

M. Abel showed that the conquest of Spain, a country fundamentally divided and already not fully submissive to its Visigothic masters, was more superficial than elsewhere because Spain was farther away from Arabia and because an alien element—the Berbers—was already mingled with the invaders. The conquerors never *adopted* the converts, nor did the latter give up their old Romance tongue for Arabic. Accordingly Islâm never grew deep roots in Spain, especially since the Umayyads of Cordova were not touched by the sort of renewal which was the work of the Abbasids of Baghdad. In the armed conflicts which were almost constantly tearing the country apart, religion counted for less than race and blood. "And Islâm finally lost in Spain a match which it had never begun to win."

Mr. Drewes described the situation of Indonesia, a country converted late, at a time when Islâm had crystallized. Islâm penetrated into Indonesian society through the lower classes and has replaced only in part local custom (*âda*). Modified by its passage through Persia and India, the Muslim propaganda in Indonesia emphasizes thought more than action; the ground was prepared in this direction by the previous religious teachings, those of Shivaism and of Mahayana Buddhism, and—among the people—by the primitive sense of the unity of life. Nevertheless, at the present time a movement which is having much success among the middle classes, the Muhammadiyya, following the example of the Protestant missions, insists on the rational character of Islâm and devotes itself to works: schools, orphanages, hospitals, etc.

Mr. Lewis, of London, analyzed the formation of the Turkish nation in its three sources: Anatolian, Turkish, and Muslim. The Ottomans, almost always at war with Christendom, identified their cause with that of Islâm and were the first to try really to enforce the Muslim law. Islâm, there as elsewhere, included foreign or assimilated elements: such were the dervish orders, whirling and others,

Unity and Variety in Muslim Civilization

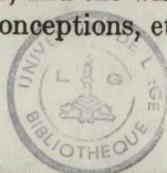
the origin of which was perhaps Buddhist, Manichean, or shamanist, but certainly not Muslim. But the principal characteristic of Ottoman Islâm was that it involved a hierarchy. Thus it was where clericalism had gone farthest that secularization was most violent. In contrast to all the other regions of Islâm, Turkey was able to assimilate, with all their consequences, two notions which seem to define the West: that of *process* and that of *organic structure*. The realism of the Turks, which has, notably, caused them to join the Atlantic Pact, comes to them, according to Mr. Lewis, from their long tradition of independence.

Today, when we are witnessing a certain renewal of faith, the problem arises anew of reconciling this faith with modernization.

WHERE IS ISLÂM GOING?

Two studies of modern Islâm served to conclude the work of the Conference. Mr. Caskel noted especially that the modernization of society, which started about 1860 in Turkey and in Egypt, came about more slowly in French Africa and in India because the Muslims there had European masters, to whom they refused to believe themselves basically inferior. In general, Europeanization came from above, the women of the upper classes imitating the European women and being, in their turn, imitated by the other classes. The economy of the Islamic countries is shackled by an age-old distrust which prevents any productive investment. Against European culture, and especially against the Universal Histories of a rationalist or positivist spirit, or the like, Islâm is absolutely defenseless. It can be wondered if belief in the afterlife is not in the course of disappearing in the cultivated classes, as is the case in Protestantism. The only positive element in the Islâm of the Near East is represented by the Muslim Brotherhood, a recently created movement—its founder was assassinated in 1949—which tries to translate the faith into acts: founding mosques, schools, workshops, and co-operatives.

Nothing of the like exists up till now in French Africa—of which M. Le Tourneau, who has lived there for seventeen years, drew a picture from life—which applies by and large to the whole of the Muslim world. Two opposing tendencies come to light in the Muslim of today: on the one hand, an attachment to the traditional values, with the desire to see reborn the effective institutions of the old Islâm; on the other hand, the need to escape from an inferiority complex with regard to Europe, and the wish to use for this purpose the tools, even the methods, conceptions, etc., of the European civiliza-



How Does Islâm Stand?

tion. (All adopt our idea of the "nation"; all, our need for action.) The conflict between the two tendencies shows itself especially in the interminable debate about the constitution to be given Pakistan and in the periodic debates which threaten the very existence of the Arab League.

In North Africa, Arabic culture and Western culture can be seen developing parallel. The number of students in the mosques of Morocco has tripled in thirty years; the traditional university of Tunis (Zeituna) numbers 15,000 of them—a development made easier by the press, by the Cairo radio, and by the modern convenience of the Pilgrimage. French culture is making progress even in Morocco, where the number of students has increased from 35,000 in 1945 to more than 100,000 at present.

From the social point of view, we are witnessing the birth of a new proletariat due to a demographic pressure and to the development of European industry: a mass of uprooted people which is not yet aware of itself as a working class. Further, a change is taking place in family ways. The advanced Moroccans are more and more monogamous; the practice of European-type engagements is spreading; the young couples live by themselves and no longer in the patriarchal "large family," and this, in order to live in a Western way. In proletarian circles the development is different, moving in the direction of an abuse of their liberty (with regard to the vanished norms of Islâm) on the part of the men as well as of the women. The countryside remains absolutely conservative.

From the political point of view, finally, the population includes a great mass of indifferents, conservative through inertia but susceptible to bursts of sentiment which arouse them, as witness the riot of Constantine. Among the more aware of them can be seen the same tendencies as in religion: conservatism (which has just triumphed in Morocco); reaction (in Algeria, centering on the reformist *ulamâ*; in Tunisia, the Old Dastûr Party); progressive modernism (the party of Ferhat Abbas in Algeria, the Istiqlâl, the New Dastûr). For Algeria must be added the proletarians of Messali Haji, a formation analogous to that of the Muslim Brotherhood, the class-consciousness of which is quite marked; Morocco will sooner or later have its equivalent; in Tunisia the Union Générale des Travailleurs Tunisiens, which might have served as nucleus for a party at once Muslim and proletarian, is closely tied to the New Dastûr. Finally the Communist, Socialist, Radical, Mouvement Républicain Populaire parties, and the like, number a few adherents.

Unity and Variety in Muslim Civilization

All these groups except for the conservatives are in principle hostile to France, or to the presence of France. For a time, in Morocco, for example, confidence between natives and French seemed quite well established. Then the Muslims discovered a divergence between their deep aspirations and those which were being brought them from outside; they doubted the disinterestedness of France; they realized that it was time to press on at full speed. The resentment is pretty general; as to the means of obtaining independence, the few positive plans proposed at this time are vague and contradictory.

In tropical Africa, a region dealt with by Mr. Anderson, Islâm extends from northern Nigeria to the Zambezi, but it is mixed there, in variable proportions, with the indigenous customs. The infiltration of Islâm, which is the work of merchants or of "holy men," proceeds from the simple acquisition of charms, of prayers, of rites—the contamination being made possible by a certain similarity between Allâh and the supreme god of most of the Negroes, between the jinn and the spirits of animism, between the rites of circumcision and the like practiced on both sides—to formal adherence, to the conversion either of individuals or of tribes. In this last case, of which the Somalis are an example, the Muslim law is in force in almost all circumstances of life and is gaining ground.

In places the mixture is inextricable, just as in the case of Arabic and Bantu in the Swahili language. There is often a conflict among several legal systems, but this is resolved more easily than would seem possible, thanks to the good sense of the African, who is no formalist but always looks for a compromise, a practical solution.

Some progress is to be found in the spirit of Muslim instruction, which for the most part is still limited to the purely mechanical Koranic apprenticeship, and in the intellectual relations between Negro Africa and Arabia or Morocco.

The Muslim law, however mixed with indigenous elements, constitutes a unifying factor. Negro paganism being essentially parochial, Islâm was bound to come to the fore in a time of more frequent communication and multiplied contacts. Wherever it preceded Christianity and the Europeans, it retains its integrative role. Elsewhere it remains a rival of Christianity, being easier to adopt. Islâm has raised the Negro's level of civilization; nevertheless, it has owed a good part of its success to the fact that, like Negro custom, it allows polygamy, circumcision, and slavery.

L'Univers de Saint François d'Assise selon le *Cantique du Soleil*

par J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

Premier monument de la poésie italienne, le Cantique du Soleil devait plaire aux Romantiques, non seulement par son caractère archaïque, « primitif » (1), mais parce qu'ils crurent trouver, dans l'humble splendeur de ses stances, le premier accent de leur propre sentiment de la nature.

Relier François, par Giotto et le Quattrocento, à la Renaissance était aussi une tentation presque irrésistible. François n'était-il pas même, pour Thode, un précurseur de la Réforme, puisque, libéré de la scolastique, il avait su retrouver, en même temps que la nature, une expérience directe du divin ?

La courbe de cette interprétation romantique, qui culmine avec Renan et Thode, s'achève avec le sentimental Sabatier, lequel, vers la fin du siècle, imagine un verset supplémentaire sur « ma sœur Sainte Claire »...

Un reflet de cette atmosphère idyllique se découvre encore, de nos jours, sur la pierre du petit jardin suspendu de San Damiano où a été gravé, il y a peu, le texte du Cantique, mais un texte volontairement tronqué : il y manque en effet, avant le verset final, les quatre stances du pardon et de la mort. Sans doute n'a-t-on pas voulu, par le rappel de ces réalités et des peines infernales promises aux pécheurs, gâter le plaisir des modernes pèlerins, c'est-à-dire, le plus souvent, de touristes ? Il est plus agréable de rester sur l'impression des « fruits divers et des fleurs colorées »...

(1) Görres, en 1828, intitulait un livre « Der heilige Franziskus, ein Troubadour ».

Maint commentateur, au surplus, approuverait sans doute ces mutilateurs (peut-être innocents) : tel un Giovanni Gentile qui, en 1936, attribuait à Francesco « l'amore della natura » et « un sentimento panico ».

On a réagi depuis longtemps contre cette falsification. On a même été, à l'opposé, jusqu'à prétendre, sur la base d'une discussion philologique, que le Cantique n'est nullement un hymne à la nature, Dieu n'y étant pas loué *pour* ses créatures, mais *par* elles.

Or, l'une et l'autre tendances peuvent se réclamer de traditions très anciennes, presque contemporaines de Francesco lui-même : ceci rend malaisée la tâche de l'amateur de textes intégraux et d'interprétations sincères.

Dans la masse des commentaires modernes, on n'aperçoit pas toujours comment la question de la structure du *Cantico* est liée à celle du sens de *per*, et à celle des sources. Les efforts se dispersent : c'est ainsi que M. Leo Spitzer, intervenant tard dans le débat, néglige la seconde de ces questions et ignore les travaux de Benedetto et celui, plus récent, de Pagliaro. Ceci entraîne d'inutiles redites ou, qui pis est, la méconnaissance de résultats qui devraient être tenus pour acquis.

La place est ainsi restée libre, à l'écart de polémiques très nourries, pour une modeste orientation où soient mis en lumière, en même temps que le lien des problèmes, certains faits décisifs.

Pourquoi, par exemple (et pour anticiper sur l'exposé qui va suivre), Saint François qui aimait tant les animaux n'en souffle-t-il mot dans son Cantique ?

Est-ce un hasard — autre exemple — s'il appelle le Soleil « frère », la pluie « sœur », etc., mais la Terre « notre sœur la Terre mère », *sora nostra matre Terra* ?

* * *

On permettra peut-être à un non-spécialiste, pour se justifier un peu, de raconter, liminairement encore, par quel chemin assez capricieux, ou fatal, il a été conduit à l'étude qu'on va lire.

Le Cantique du Soleil me fut révélé, à un âge encore tendre où ma mère m'emménait au concert, dans l'oratorio de Gabriel Pierné : *les Fioretti de Saint François d'Assise*. Nous en avons évoqué souvent la puissante mélodie : « mon frère le soleil... »

Trente ans plus tard, visitant Assise avec ma femme, comme nous le souhaitions depuis longtemps, je trouvai à la librairie de la Basilique les œuvres du Saint, mais traduites en italien moderne et c'est enfin à San Damiano que j'en vis le texte original, abrégé comme je l'ai dit mais reproduisant fidèlement

la vieille graphie que j'ai sue depuis être celle du Codex d'Assise. J'y fus surtout frappé, en linguiste, par l'hyper-latinitisme qui avait fait écrire *tucte le creature*.

Quelques mois plus tard, je m'inscrivis au cours de civilisation italienne inauguré depuis peu à l'Université de Liège par Mlle Barbafera, qui nous lut, dès les premières leçons, le *Cantico*. Puis, comme elle nous proposait l'Ombrie parmi les sujets que devraient traiter successivement les élèves, pour s'exercer dans la langue, je demandai celui-là. Peu de régions, pensais-je, sont aussi évocatrices, et une visite de l'Ombrie est toujours un peu un itinéraire intérieur : à travers la pureté franciscaine, d'abord, vers le fantôme d'un Christ évangélique, puis, depuis les sources étrusque, ombrienne et romaine, à travers Giotto, vers la Renaissance. Je tenais surtout à parler de Giotto, à qui m'attachait un lien quasi familial, car son buste, coulé en bronze d'après le marbre de mon grand-oncle Thomas Vincotte, était sur la cheminée de la salle à manger, chez ma mère. Et je venais de comprendre, pensais-je, pourquoi l'artiste, sculptant Giotto, l'avait représenté complètement nu : ne s'agissait-il pas d'évoquer le retour à l'humain et à la simplicité classique ? Et Giotto n'était-il pas l'instant exquis entre l'évangélisme franciscain et l'humanisme de la Renaissance ?

Dans cette perspective, le *Cantico* me paraissait porter témoignage de deux traditions, toutes deux antiques, mais l'une chrétienne, l'autre profane. Et de même qu'à la Piazza del Comune, comme sur la fresque giottesque, un temple à Minerve apparaissait, à peine camouflé en église, ainsi reconnaissais-je, dans le Cantique, comme sertis dans l'émail d'une prédication chrétienne, les quatre éléments d'Aristote et la Terre-Mère.

C'est dans ces dispositions que j'abordai l'étude du *Cantique*; le reste est littérature, ou plutôt, philologie.

* * *

Grâce à mon ami Giuliano Bonfante, j'ai pu me mettre au courant des travaux les plus récents dont le *Cantico* a été l'objet en ces toutes dernières années encore. J'ai présenté en mai 1957 à la Société de Philologie et d'Histoire de Bruxelles une communication, mais son titre, « Tradition sacrée et tradition profane », a cessé de me paraître adéquat, on verra plus loin pourquoi.

L'édition critique du texte n'a été faite qu'en 1948, par Vittore Branca dans *l'Archiv Franciscanum Historicum* et a été reproduite en volume deux ans après : *Il Cantico di Frate Sole*, Firenze 1950. Voici ce texte :

I. *Altissimo, onnipotente, bon Signore,
tue so le laude, la gloria e l'onore e onne benedizione.*

- II. *A te solo, Altissimo, se confano
e nullo omo è digno te mentovare.*
- III. *Laudato sie, mi Signore, cun tutte le tue creature,
spezialmente messer lo frate Sole,
lo qual è iorno, e allumini noi per lui.*
- IV. *Ed ello è bello e radiante cun grande splendore :
de te, Altissimo, porta significazione.*
- V. *Laudato si, mi Signore, per sora Luna e le Stelle :
in cielo l'hai formate clarite e preziose e belle.*
- VI. *Laudato si, mi Signore, per frate Vento,
e per Aere e Nubilo e Sereno e onne tempo
per lo quale a le tue creature dai sustentamento.*
- VII. *Laudato si, mi Signore, per sor Aqua,
la quale è molto utile e umile e preziosa e casta.*
- VIII. *Laudato si, mi Signore, per frate Foco,
per lo quale enn' allumini la nocte :
ed ello è bello e iocundo e robustoso e forte.*
- IX. *Laudato si, mi Signore, per sora nostra matre Terra,
la quale ne sostenta e governa,
e produce diversi fructi con coloriti flori ed erba.*
- X. *Laudato si, mi Signore, per quelli che perdonano per lo
et sostengo infirmitate e tribulazione. [tuo amore*
- XI. *Beati quelli che 'l sosterranno in pace,
ca da te, Altissimo, sirano incoronati.*
- XII. *Laudato si, mi Signore, per sora nostra Morte corporale,
da la quale nullo omo vivente po' scampare.*
- XIII. *Guai a quelli che morranno ne le peccata mortali !
Beati quelli che trovarà ne le tue sanctissime voluntati,
ca la morte seconda no li farrà male.*
- XIV. *Laudate e benedicte mi Signore,
e rengraziate e serviteli cun grande umilitate.*

Le sens de « per ».

On a longtemps compris *per*, dans la phrase *Laudato si, mi Signore, per sora Luna* etc., et dans les phrases analogues, comme signifiant lat. *propter*, franç. *pour* : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur Lune, etc. » Ainsi déjà interprétabat Thomas de Celano, *Vita Prima*, Cap. XXIX : *...in omnibus elementis et creaturis creatorem omnium ac gubernatorem glorificare.*

C'est la solution obvie et de bon sens : on loue quelqu'un, comme on le bénit, comme on le félicite ou le remercie, pour ce qu'il a fait :

Pour les grands biens qui sont en elle
 Chacun est prêt de la louer... (2)

Pour renoncer à une interprétation si bien garantie, comme on l'a fait plus ou moins fréquemment depuis un siècle et surtout depuis l'article et le livre de Luigi Foscolo Benedetto, parus en 1930 et en 1941, il faudrait que de très sérieuses objections puissent être opposées à cette solution et qu'on en proposât une autre qui ne fût aucune difficulté.

Or, voyons ce qu'on allègue contre la première.

a) On dit qu'après avoir déclaré, au verset II, que « nul homme n'est digne de mentionner Dieu », Francesco n'a pas pu oser le louer quand même : il n'a pu que souhaiter son éloge « par » les créatures. Mais c'est là une objection naïve, dont a fait bonne justice Gius. De Robertis, *Civiltà*, avr. 1942, p. 17 à 24. On ne peut en effet prendre à la lettre la protestation d'humilité, d'anéantissement devant le Très Haut : *Nullo omo è digno*. C'est une manière de parler. Mieux, c'est un mouvement naturel : nul homme n'est digne de te louer, et cependant je vais te louer, mais en pleine conscience de cette indignité, moi le plus indigne de tous.

b) On dit : *cun*, au verset III, ne va pas avec le sens "propter" donné à *per* dans les autres versets. Mais encore moins avec le sens "da" ! Et d'ailleurs il est parfaitement naturel qu'on loue d'abord le Seigneur, puis qu'on le loue avec ses créatures et enfin « pour » elles.

c) On dit, et c'est la principale objection de Benedetto (*Pegaso*, 1930, p. 170 et seq. et *Il Cantic di Frate Sole*, 1941), qu'en comprenant « propter », on rompt l'unité du poème puisque le dernier verset demande que le Seigneur soit loué par les créatures, non pour elles. En réalité, comme l'a bien vu encore une fois De Robertis, l'argument se retourne. Car ce dernier verset ne s'adresse pas aux créatures en général, mais aux seuls hommes. Le mot *umilitate* le prouve, qui convient parfaitement en parlant des hommes (et de Francesco en particulier), mais non du Soleil, etc. Et il n'y a aucune rupture d'unité, les hommes auxquels le dernier verset s'adresse à l'impératif étant déjà impliqués, comme agents, dans le *Laudato si* tant de fois répété : « Loué sois-tu (par nous tous) ».

Au total, aucune objection solide ne peut être opposée à l'interprétation traditionnelle.

(2) Charles d'Orléans, Dieu, qu'il la fait bon regarder.

Qu'en est-il des solutions de remplacement ?

Le sens « par », dont Benedetto fut le principal champion, est un gallicisme bien attesté au XIII^e siècle et même chez Dante. On cite en outre en sa faveur deux parallèles bibliques, le *Cantique des jeunes gens dans la fournaise* et le *Psaume 148*. Le premier de ces deux textes était déjà cité par Thomas de Celano dans sa *Vita Prima*, juste avant le passage reproduit ci-dessus : « *Sicut enim olim tres pueri in camino ignis ardentis positi, ad laudandum et glorificandum creatorem universitatis, elementa omnia invitabant, sic et iste vir, spiritu Dei plenus,...* » Et plusieurs passages de la *Vita Secunda* confirment cette opinion de Celano; le plus clair est celui-ci, Cap. CLXIII : « *Invitabat omnes creaturas ad laudem dei et per verba quaedam quae olim composuerat ipse eas ad divinum hortabatur amorem. Nam et mortem ipsam... hortabatur ad laudem* ».

Cet argument d'autorité est l'argument majeur en faveur de « par ». Mais il se détruit lui-même, car Thomas de Celano désigne d'autre part le *Cantico* comme « *Laudes de creaturis* » (*Vita Sec.*, CLXI) et, dès la *Vita Prima* il écrit, comme nous l'avons cité plus haut, que le Saint, « *spiritu Dei plenus, in omnibus elementis et creaturis creatorem omnium... glorificare, laudare et benedicere non cessabat* ». Il faudra expliquer cette discordance. Jusque là, on ne pourra rien tirer de ce témoignage ambigu du Célanais.

Mais ce qu'on peut déjà dire, et qu'il faut dire après De Robertis, c'est que le *Cantique des jeunes gens* et le *Psaume 148*, avec leurs impératifs 2^e pers. du pluriel, ne peuvent, syntaxiquement, être mis en parallèle immédiat avec les *Laudato si* de notre *Cantico*. Autrement dit, si Francesco avait vraiment voulu exhorter les créatures à la louange du Seigneur, pourquoi n'aurait-il pas usé, comme les auteurs bibliques, de la 2^e personne du pluriel ?

Mais voici l'objection décisive au sens « par »: ce sens est contredit par *cun* du verset III. Celui-ci ne peut en effet signifier que « Loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes tes créatures... », et il faut vraiment se livrer à des acrobaties pour y trouver un sens d'agent (ou d'instrument) ou pour sous-entendre : « Loué sois-tu, mon Seigneur, (par nous) accompagnés de toutes tes créatures ». Non, la difficulté est sérieuse, tellement qu'une version récente du *Cantico* (3), qui remplace *per* par « *da* », substitue aussi *da* à *cun*, ce qui est évidemment forcer le texte.

Enfin, comme le remarque Della Giovanna, *Giorn. Stor. Lett. Ital.*, 1895, p. 79-80, si *per* et *cun* avaient tous deux le sens de « par », pourquoi employer deux prépositions différentes ?

(3) Cod. Assis, 679, XV^e siècle.

Enfin, le sens « par » est inapplicable au verset XII : comme le dit encore De Robertis, *per*, dans *per sora nostra morte corporale*, ne peut signifier que « propter », car on n'invite pas la mort corporelle à louer le Seigneur !

Une troisième solution a été proposée, en de multiples variantes qui pourtant se laissent toutes ramener à une traduction : « à travers, par l'entremise de ». Pagliaro, génial défenseur de cette interprétation aujourd'hui, a eu des précurseurs. Hase, déjà, dans son *Franziskus von Assisi*, ouvrage de 1856 — qui donna l'occasion à Renan d'écrire sur le Poverello —, citait Bonaventure, *Opera*, ed. Peltier, *Lib. Sent.*, p. 69 : « laudare Deum per creaturas est cognoscere per creaturam; cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei, quasi per scalam medium ».

D'Ancona et Bacci, dans leur *Manuale della Letteratura Italiana*, soutiennent de même « mediante, per mezzo di, per il tramite di », etc.

A. Pagliaro, *Saggi di Critica Semantica*, 1952, p. 201 et seq. (et déjà *Quaderni di Roma*, I, 1947, puis plus tard *Idea*, vii, 1955, 14, p. 1-2) cite en ce sens Bartolomeo da Pisa qui à la fin du XIV^e siècle parle du *Cantico* comme de « laudibus creatoris per creaturas ». Mais surtout, Pagliaro invoque comme parallèle la Préface de la Messe : « ...Christum Dominum nostrum, per quem majestatem tuam laudant angeli, etc. » La préposition *per*, dans un tel texte, continuait la tradition du *versus* de Saint Paul, valeur déjà indiquée comme possible par Claude Margueron rendant compte du livre de Branca dans la *Revue des Langues romanes*, 1951, pp. 99-100.

Cette interprétation paraît d'abord convaincante, bien qu'elle nuise à l'unité du poème, Pagliaro maintenant le sens de « propter » dans les laisses X (du pardon) et XII (de la mort). Mais elle se heurte à une sérieuse objection, qu'ont formulée Mario Casella, *Studi Medievali*, 1943-1950, p. 132, et L. Portier, *Les Langues Néo-latines*, 1952, mai-juin, p. 21-25.

Casella : dans la Messe, il s'agit de l'ordre surnaturel; dans le Cantique, il est impossible que Francesco ait pu vouloir louer Dieu à travers ses créatures. Et pour Portier : un tel transfert est, chez le saint, un inconcevable blasphème. A quoi Pagliaro n'a pu répondre que ceci : « obiezione formale e non persuasiva : ché non si tratta qui di „trasferimento”, ma di un procedimento analogico (e di un' illuminazione poetica) così caratteristico nei mistici, e nei mistici poeti ».

Peut-être, mais mon éminent collègue iraniste et linguiste fait là appel à un processus qu'il reconnaît mystérieux et dont il nous est permis, en l'occurrence, de douter. On fera bien, en tout cas, d'y regarder à deux fois avant de prêter à Francesco

l'audace, même involontaire, de substituer les créatures à la Seconde Personne de la sainte Trinité. Et puisque rien de sérieux, d'autre part, ne peut être objecté à l'interprétation traditionnelle ("pour", "propter"), pourquoi ne pas s'y rallier ? Je trouve remarquable que Pagliaro déclare, p. 209 de ses *Saggi*, que l'interprétation traditionnelle « presenta difficolta non meno gravi » que l'interprétation par « da », mais qu'il omette de les énumérer. Nous avons vu qu'aucune ne tient. Nous adopterons donc cette interprétation, comme l'a fait Camillo Guerrieri Crocetti, *Rassegna della Letter. Ital.*, luglio-dicembre 1955, p. 3 du tirage.

Unité du Cantico.

Il semble qu'une certaine disparité ait été sentie de bonne heure entre les laisses du pardon et de la mort et le reste du poème. La légende prétend en effet que ces laisses sont des additions postérieures, composées dans des circonstances précises.

Della Giovanna, en son article déjà cité, conteste l'unité du poème et va jusqu'à conclure contre son authenticité.

Contre l'authenticité, un seul argument est vraiment impressionnant. C'est que Henri d'Avranches, paraphrasant, vers 1234, dans sa *Legenda Sancti Francisci Versificata*, le *Cantico di Frate Sole*, suivit en réalité le Cantique biblique des Trois jeunes gens, comme s'il ignorait le poème de Saint François. De là à conclure que le texte que nous avons sous le nom du saint est un faux, postérieur à Henri d'Avranches... Mais ceci supposerait un génie inconnu, capable de composer le *Cantico*. Et comment serait-il resté inconnu ? Mieux vaut croire, comme le pense implicitement Benedetto en une note, p. 231 de son livre, que Henri d'Avranches a paraphrasé l'hymne biblique parce qu'il y trouvait plus ample matière. Ce qui distingue le *Cantico*, c'est justement, nous y insisterons, sa concision.

L'unité du poème était rétablie par Benedetto grâce à la signification « par » qu'il donnait, on l'a vu, à *per*, et qu'il appliquait à toutes les laisses, même — ce qui ne va guère — à celle de la mort.

La disparité est, au contraire, maintenue par Pagliaro, comme je l'ai dit, puisqu'il réserve le sens « propter » aux seules laisses du pardon et de la mort. En quoi il a été suivi par Angelo Monteverdi, *L'Umbria nella Storia nella Letteratura nell'Arte*, p. 158 (après une discussion sur le sens de *per* où je ne vois que confusion).

C'est aussi cette disparité qui a frappé L. Spitzer et qui l'a poussé à entrer en lice au sujet du fameux *Cantico, Convivium*

XXIII (1955), pp. 257-70, puis XXIV (1956), pp. 234-5, et XXV (1957), pp. 84-87.

Spitzer remarque que la différence de ton correspond à une diversité de modèles : les parallèles paléo-testamentaires (Cantique des Jeunes Gens et Psaume 148) ne valent que pour les laisses I à IX, tandis que les laisses X et suivantes, celles du pardon et de la mort, suivent l'Evangile, avec leur opposition Beati - Guai, etc. (Il aurait dû citer aussi comme source, cependant, *l'Ecclésiastique*.) On pourrait croire, en voyant Spitzer mettre en relief cette disparité, qu'il va conclure à l'hétérogénéité du poème, et peut-être à son inauthenticité. Mais il n'en est rien, car une certaine unité, dit-il, est imposée à l'œuvre par l'espèce d'incantation, de litanie, que constitue la répétition de la formule *Laudato si, mi Signore*. Ainsi, prétend Spitzer, une dualité de conception se résoud-elle en l'unité d'une structure presque magique : c'est ce qui fait la force du poème, sa tension...

Crocetti, dans l'article cité, et qui est une réponse à Spitzer, prétend minimiser le contraste entre les laisses du pardon et de la mort et le reste du *Cantico*. Tout le poème, dit-il, est pénétré d'un même optimisme, qui non seulement ôte à certains éléments, comme le vent et le feu, ce qu'ils peuvent avoir de terrible, par exemple pour un auteur biblique, mais s'étend à la souffrance et à la mort : « *Perfino la sofferenza e la morte sono considerate fonti d'una superiore felicità* ». Pas pour les pécheurs, tout de même ! Et l'on comprend un peu que Spitzer refuse de suivre son contradicteur sur ce terrain.

Il accepte au contraire, sans toutefois s'y ranger, la critique de Gianfranco Folena, *Rassegna della Letter. Ital.*, VII, luglio-dicembre 1955 : « La soluzione da lui (scil. dallo Spitzer) proposta appare come alcunchè di estrinseco, un deus ex machina stilistico... : il ponte che salderebbe in unità le due parti discordanti sarebbe "il tono sempre presente della litania" »...

« Io credo che per dimostrare l'unità del *Cantico* e la trasformazione della "predica" in poesia lo Spitzer abbia qui forse chiesto troppo agli umili e profondi versetti, dandone un'accentuazione troppo elegiaca. E la soluzione ha, direi, piuttosto il carattere di un alto esercizio didattico e di una abilissima *trouvaille* che vera forza persuasiva. In altre parole mi pare che la scissione permanga anche sul piano artistico; e che le due parti, così strutturalmente legate e interdipendenti, così necessarie entrambe a intendere il tutto, restino unite nei loro toni diversi di poesia in qualcosa che è fuori della poesia. » Mais où, où donc serait la source de cette unité mystérieuse ?

On en pourrait discuter longtemps si, dans un ouvrage tout récent, publié en 1956, Givanni Getto (4) n'avait démontré que l'unité est déjà dans la conception du poème; mieux : qu'elle l'a précédée. Mais cette preuve se déduit d'une étude des sources, à laquelle il nous faut aussitôt procéder.

Les sources.

Alors que l'étude des sources du *Cantico* a été commencée il y a plus d'un siècle et que Vittore Branca, à la suite de Benedetto qui écrivait « qu'il n'y a pas un mot — sauf les coloriti flori — qui ne soit imitation de textes sacrés », a mené très loin dans le détail, en 1950, cette recherche, c'est Getto qui le premier s'est avisé, en saine méthode, de regarder d'abord dans les autres écrits de Saint François lui-même, à savoir, dans ses écrits latins. Et il a découvert, dans un passage de la *Regula Prima*, la clé du *Cantico*. On y lit en effet :

« *Timete et honorate, laudate et benedicite, gratias agite et adorate Dominum Deum omnipotentem in Trinitate et Unitate, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, Creatorem omnium.* »

Agite poenitentiam, facite dignos fructus poenitentiae, quia scitote, quod cito moriemini. Date, et dabitur vobis. Dimittite, et dimittetur vobis. Et si non dimiseritis hominibus peccatorum, Dominus non dimittet vobis peccata vestra. Confitemini omnia peccata vestra.

Beati qui moriuntur in poenitentia, quia erunt in regno coelorum.

Vae illis qui non moriuntur in poenitentia, quia erunt filii diaboli, cuius opera faciunt, et ibunt in ignem aeternum.

Cavete et abstinetе ab omni malo et perseverate usque in finem in bono.»

Comme l'a bien vu Getto, « in un ritmo che sembra presentire di lontano il *Cantico*, si dispongono i temi del timore di Dio, della lode a Dio, di Dio creatore, della beatitudine di chi muore nella penitenza, della rovina di chi muore nel peccato ». Et il ajoute : « Tale era lo schema esemplare, « canonico » addirittura, come dimostra la sua presenza nella regola, della lode e dell'esortazione francescana ».

Il s'ensuit que, dans le *Cantico*, les laisses du pardon et de la mort ne peuvent plus faire figure de corps étrangers, qu'elles ne représentent ni une rupture de ton, ni une rupture de pensée : « Lungi dall'essere aggiunte, dunque, le lasse del perdono e

(4) G. Getto, *Francesco d'Assisi e il Cantico di Frate Sole*, Torino.

della morte, quelle insomma dell'uomo, sono idealmente le prime. Piuttosto, sono le lasse delle creature che sembrano intervenire come un' aggiunta ».

Ainsi se trouve rétablie dans la pensée, comme déjà tout à l'heure — par un retour à l'interprétation traditionnelle de *per* — dans le détail syntaxique, la structure du *Cantico*.

Et le recours à l'œuvre latine de Francesco fait apparaître, par contre-coup, combien on a exagéré l'importance, comme source, du *Cantique des Jeunes Gens* et du *Psaume 148*. Le mal n'aurait pas été grand si ce parallèle n'avait contribué, comme je crois, à faire dévier l'exégèse. Tout se passe en effet comme si Thomas de Celano avait d'abord su, comme il l'écrit dans la *Vita Prima*, que l'objet du *Cantico* de Francesco était d'*« in omnibus elementis et creaturis creatorem omnium ac gubernatorem glorificare, laudare ac benedicere »* et comme si, ensuite, le parallèle qu'il avait signalé avec le chant des *« tres pueri in camino »* l'avait entraîné à infléchir dans le sens de ce modèle biblique l'interprétation du poème franciscain. Ainsi s'expliquerait, je crois, la double interprétation qu'on peut tirer de son témoignage, et l'on voit maintenant ce qu'il faut en retenir.

Parmi les autres sources bibliques, Getto, à la suite de Branca, fait une large part à *l'Ecclésiastique*. Ils ont raison, et plus encore qu'ils ne croient. Car je trouve encore dans ce même texte, au chapitre XL, la source de l'expression *matre Terra*, sur laquelle Branca, qui pourtant a cherché à être complet, reste muet :

*« a die exitus de ventre matris eorum
usque in diem sepulturae in matrem omnium. »*

La Terre n'est pas nommée (et c'est pourquoi, peut-être, le passage a échappé à la perspicacité de Branca), mais elle est visiblement sous-entendue.

Nous avons ici, chez Francesco, l'écho de croyances très anciennes, et que l'on qualifierait de païennes si *l'Ecclésiastique* n'était là précisément pour attester leur pénétration, tardive il est vrai, dans la tradition biblique. Ces croyances s'accompagnaient de pratiques. Le livre de A. Dieterich, *Mutter Erde*, nous renseigne sur les unes et les autres. C'est ainsi qu'il emprunte à Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, la notice que voici : « Une légende apocryphe des Apôtres raconte que St. Jean, à l'approche de la mort, quitte sa demeure avec sept jeunes gens munis de bêches. Il fait creuser une fosse et y descend en disant : Secouez sur moi ma mère la Terre et enveloppez m'y ».

On lit semblablement chez Grégoire de Nazianze, toujours cité par Dieterich, que « Martinianus revêtit la terre, mère de tous »; et Grégoire invoque la terre « *Gaia phile* », et la prie de recevoir en son sein les défunt.

L'évêque Benno d'Osnabrück, au XI^e siècle, est déposé mourant sur la terre et meurt en cette position.

Il n'est pas jusqu'à François d'Assise qui n'ait exprimé le même désir, à ce que rapporte sa légende. Thomas de Celano lui fait dire, en effet, *Vita Secunda*, Cap. CCXVII : « *Cum me videritis ad extrema perduci, sicut me nudiustertius nudum vidistis, sic me super humum exponite, et per tam longum spatium iam defunctum sic iaccere sinatis...* » (Ed. de Quaracchi, *Anal. Francisc.*, X, 1941, p. 255.)

Ce n'est pas en vain, on le voit, qu'il appelle la terre *sora nostra matre Terra*.

Une source fort différente a été invoquée par Casella, dans son article cité ci-dessus des *Studi Medievali*, à savoir, le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Mais il m'est impossible, et je ne suis pas le seul, de retrouver chez le Poverello le moindre écho de subtilités théologiques et quasi-gnostiques. Je ne puis davantage suivre Casella quand il prétend que, dans le *Cantico*, le Seigneur est loué « non a cagione delle creature (comme nous l'avons vu), ma propter quod : per il fatto che esercitano la stessa causalità divina come cause seconde ». Il a beau citer en note deux passages du *Décaméron*, je ne comprends pas la nuance qu'il veut établir entre "propter" et "propter quod"...

Il faut enfin en venir à un problème relativement nouveau, et dont la solution peut jeter une dernière clarté sur la composition du *Cantico*.

L'absence des animaux.

Problème relativement nouveau, dis-je, et non totalement inédit puisque, après me l'être moi-même posé et n'en avoir rencontré aucune mention chez les commentateurs, jusqu'à Branca inclus, je l'ai retrouvé chez Monteverdi, 1954, chez Spitzer (qui paraît se l'être posé indépendamment) en 1955 et, à la suite de ce dernier, chez Getto en 1956. Ces trois auteurs ont proposé trois explications différentes, et même davantage, car Spitzer hésite entre plusieurs. Il écrit d'abord, en effet, *Convivium*, 1955, p. 262 :

« Il salmo del Santo sembra adottare la prospettiva umana, la prospettiva cioè dell'uomo in generale e non quella del popolo d'Israele, come nei salmi biblici. Nel cantico appaiono soltanto

i fattori fondamentali... Non c'è posto, per esempio, né per gli angeli né per gli animali. »

Deux pages plus loin, Spitzer pose formellement le problème de l'absence des animaux et il se demande si, étant donné le pessimisme augustinien selon lequel la condition humaine est encore inférieure à celle des animaux, Francesco n'a pas volontairement passé ceux-ci sous silence, soit « pour ne pas abaisser encore plus la condition humaine », soit pour ne point « dépeindre l'homme en contradiction ouverte avec le passage de la Genèse où l'homme est institué maître des animaux ». A moins, ajoute-t-il, que l'on n'accepte l'interprétation indiquée ci-dessus selon laquelle « la cornice umana di carattere "ontologico" non poteva permettere nella enumerazione l'inclusione tanto delle bestie come degli angeli ».

Pour Monteverdi, article cité, p. 155, Francesco, mises à part les laisses du pardon et de la mort, qui selon ce commentateur ne font point partie du poème primitif, ne s'est adressé qu'à des choses inanimées. C'est donc exprès qu'il a omis les animaux : de cette façon, « il paraît appeler toutes ces choses précisément pour leur donner la vie ». L'idée, jolie en soi, ne peut tenir devant ce que nous avons vu de la structure du poème, garantie par le parallèle de la *Regula Prima*. L'homme fait partie intégrante du *Cantico*, qui par conséquent ne s'adresse pas uniquement à des êtres inanimés, auxquels la parole du Saint conférerait une espèce de vie...

Folena, dans son article de la *Rassegna*, 1955, dit de Spitzer qu'il « se demande de façon répétée pourquoi François, que la tradition nous représente si familier avec les animaux, les a oubliés dans le *Cantique*, et ne trouve pas de réponse satisfaisante ». Puis il se rallie en somme, sans le dire et peut-être sans le savoir, à l'opinion Monteverdi en écrivant : « Certo mi pare che la vita segreta e "l'animazione" delle cose inanimate acquistino da questa omissione tanto maggiore rilievo; come ne viene accentuato il contrasto con l'ultima parte relativa all'uomo e alla sua natura divisa ».

Je crois que la solution est plus simple et que ces auteurs s'en sont seulement, de divers côtés, approchés. Celle, au contraire, de Getto me paraît franchement aberrante et digne d'être d'abord écartée.

Il commence par citer, p. 31 de son étude, un passage d'une œuvre latine de Francesco, la *Salutatio Virtutum* : « *Sancta obedientia... facit hominem subditum omnibus hominibus huius mundi, et non tantum hominibus, sed etiam omnibus bestiis et feriis, ut possint facere de eo quidquid voluerint, quantum fuerit datum desuper a Domino* ». Les animaux seraient vus ici, comme Getto, non comme créatures dont l'homme puisse se dis-

poser..., mais au contraire comme capables d'exercer sur l'homme un certain empire, de sorte que l'homme ne doive pas se rebeller contre eux, mais supporter leurs « molestie e afflizioni ». C'est proprement pour un tel motif, poursuit Getto, que, dans le Cantique, à la suite des créatures inanimées placées par le Créateur au service de l'homme, ne figurent pas les animaux, parce que le saint les aurait regardés à ce moment-là, contrairement à son attitude habituelle, attestée par ses biographes, comme dominateurs et tourmenteurs de l'homme.

Getto fait ici allusion, et il s'en explique plus loin, pp. 58 à 61, au détail rapporté par la *Legenda Perusina*, comme quoi Francesco, sur son lit de malade, la nuit à la suite de laquelle il est censé avoir composé le *Cantico*, était infesté de rats. Et il conclut, p. 61, que la raison de l'absence des animaux pourrait se trouver précisément dans les circonstances auxquelles est liée la naissance du *Cantico*, « e cioè in quella invasione di topi che non è improbabile abbiano indotto il santo a vedere nel mondo animale, a differenza del mondo inanimato (e sia pure in contrasto con il contegno che gli era stato abituale), non già un aiuto ma una tentation per l'uomo : gli animali sarebbero insomma implicitamente presenti nei versetti della tribolazione e della pacifica sopportazione... »

La vraie raison de cette omission (car il y a bien omission, et le sous-entendu serait par trop sibyllin) me paraît résider, non dans des intentions secrètes, mais tout au contraire dans un parti-pris de simplicité, de réduction à l'essentiel. C'est ce qui ressort d'un dernier examen de la structure du poème.

Le Cantico et les quatre éléments.

On n'a pas assez remarqué, il me semble, quel rôle déterminant jouent, dans l'ordonnance du *Cantico*, les « éléments », qui sont les quatre éléments des Anciens.

Comment a procédé Francesco pour décrire le monde, créé par Dieu ? Il devait évidemment penser à la Genèse et citer d'abord le Ciel, puis la Terre.

Mais, dans la description de la Terre, il s'écarte du récit biblique et nomme successivement, avant l'homme, les quatre éléments : le vent, l'eau, le feu, la terre.

Ces éléments n'étaient pas bibliques, mais ils avaient été, depuis longtemps, incorporés à la tradition sacrée, par les Pères de l'Eglise, Ambroise, Augustin, etc., qui les avaient appris chez Cicéron, chez Ovide et chez d'autres sans doute et s'en sont servis dans leurs commentaires de la Genèse. On ne peut donc

pas parler, à leur propos, de tradition profane chez Francesco, pas plus que dans le cas de la *matre Terra*.

Mais il est intéressant de voir dans quel ordre Francesco a énuméré ces éléments. Selon Benedetto, p. 30 de son livre, malheureusement sans aucune référence, on avait coutume, au temps de François, de placer l'air en tête du groupe, avant l'eau, la terre et le feu. Or, j'avoue ne pouvoir citer aucun auteur à l'appui de cette assertion.

La plupart des auteurs chrétiens classent les éléments d'après leur densité, comme Ovide au livre XV des *Métamorphoses* (v. 240 sq.): « duo... onerosa... tellus atque unda. Gravitate carent... alta petunt aer atque aere purior ignis », ou d'après la double dichotomie froid-chaud, sec-humide, comme Cicéron, *De Nat. Deor.*, I.15,39. Tel est le cas d'Ambroise au livre 3.4,18, de son *Hexaemeron* (qui, comme son nom l'indique, est un commentaire sur les Six Jours, et dont le titre, soit dit par parenthèse, a été imité, peut-être sans intention parodique, par Boccace dans son *Décaméron*). Ambroise a été pillé par Isidore de Séville et par Bède, qui l'un et l'autre ont compilé un *De natura rerum*. Les éléments y figurent dans l'ordre suivant, où se combinent, tant bien que mal, les trois dichotomies lourd-léger, humide-sec, chaud-froid : Terre, Eau, Feu, Air. Il en est de même chez un Honorius d'Autun, où apparaît toutefois une légère variante, avec le Feu au bout de la série : Terra, Aqua, Aer, Ignis (ou l'inverse).

Augustin, au contraire, dans son commentaire *De Genesi ad Litteram*, semble avoir suivi des voies indépendantes. Tantôt il classe les éléments d'après les sens qui les concernent respectivement; tantôt il adopte un principe qu'on peut appeler topographique (en tenant compte du fait que, selon la Bible, l'eau est amassée au-dessus du firmament, d'où elle peut tomber en pluie quand s'ouvrent les « cataractes du ciel ») et écrit : « aer terra superior, ignis superior aere, aqua supra caelum igneum ». (Ce dernier trait, notons-le, contredit l'idée d'un firmament de pierre et paraît grec; mais passons.)

Sur cet arrière-plan, la classification adoptée par Saint François nous apparaît relativement « naturelle » et situable dans la ligne d'Augustin, sans aucune pédanterie exégétique ni philosophique : tout en haut (au-dessous du soleil, de la lune et des étoiles, bien entendu), le vent et les phénomènes atmosphériques; en dessous, la pluie qui tombe des nuages; sur la terre, le feu; en dessous de lui, la terre elle-même.

Parvenu à ce point de son poème, Francesco, par la Terre mère, devait penser aux hommes qui en naissent et qui y retournent, et passer ainsi par dessus les animaux. Mais il y a plus. Regardons la *Genèse*. Quand la terre est créée, elle y est dite

seulement productrice de plantes. Le troisième jour, nous dit l'Elohist, Dieu dit : « Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum... Et factum est ita ». Le quatrième jour est celui des luminaires, et c'est seulement au sixième, après les poissons et les oiseaux du cinquième, que la terre produit les animaux.

Le second récit, celui du Jahviste, est plus caractéristique encore. Dieu crée l'homme et un paradis (où il n'y a que des plantes) : « ...plantaverat Dominus Deus paradisum... Produxit Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave ». Puis il crée les fleuves du paradis, les métaux.

Alors seulement, Dieu dit : « il n'est pas bon que l'homme soit seul; faciamus ei adiutorium simile sibi. Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, etc. »

On le voit : en se conformant à la Genèse, Francesco devait nécessairement, après la Terre et les plantes, mentionner l'homme. Les animaux ont été omis soit parce que, ne devant venir qu'après l'homme, ils n'étaient plus de mise à la fin du *Cantico* dont ils auraient affaibli la morale, la prédication essentielle sur la bénédiction et la « morte seconda »; soit, si l'on suppose que Francesco avait plutôt en tête l'Elohist, parce qu'il aura estimé que dans une peinture si succincte du monde terrestre, réduit à ses quatre éléments et à l'homme, il n'y avait pas place pour une laisse spéciale consacrée aux animaux.

En somme (et de quelque façon qu'on essaie de se figurer le processus), la composition du *Cantico* — ou plutôt la transformation du morceau de la *Regula Prima* en Cantique — apparaît commandée par deux groupes de réminiscences (d'ailleurs d'avance combinés dans les commentaires bibliques) : la doctrine des éléments et les récits de la Genèse. Et, dans l'emploi de ces souvenirs, Francesco a été guidé par la simplicité de son esprit, qui lui a fait placer les éléments l'un au-dessous de l'autre selon leur position dans l'espace, sous le ciel, et qui lui a fait, par souci de ne point dévier de l'essentiel autant que par attachement à la lettre de la Bible, oublier ses amies les bêtes.

On the Cityscape of the Mérode Altarpiece¹

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

Liège University

THE MÉRODE ALTARPIECE, with its abundant symbolism, has often been studied, even before its acquisition by the Metropolitan Museum. This note concerns the interpretation of the right-hand panel (Figure 1), which shows Joseph in his workshop. The decisive step in its interpretation was made some time ago by Meyer Schapiro of Columbia University.² The interpretation put forward by Schapiro seems to me unsatisfactory, and I shall not try to change it, but I think I have something to add.

The mousetraps on the windowsill and the table allude, Schapiro has shown, to the idea, found first in St. Augustine, that the holy cross was a mousetrap set by God for Satan—in Augustine's words, *muscipula diaboli, crux domini*, "the cross of the Lord was a mousetrap for the Devil." Augustine also wrote that *esca qua capere tur mors domini*, "the death of the Lord was the bait by means of which the Devil would be taken in." Gregory of Nyssa wrote that "the Deity was hidden under the veil of our nature, so that as is done by greedy fish, the hook of the Deity might be gulped down along with the bait of the flesh."

This notion of baiting the Devil is illustrated in another object in the panel: the board into which Joseph is boring holes. Several interpretations of it had been offered before Schapiro intervened. Schapiro cites E. Panofsky and C. de Tolnay, who argued that the board was the perforated cover of a foot warmer. Margaret Freeman suggested that it was a spike-block that hangs from Christ's waist in certain images of the Via Crucis.³ Schapiro more convincingly adduced for comparison an illuminated manuscript, the property of a New

York collector. The text deals with the Mystery of the Incarnation, and in the margin of one page a fishing scene is represented with, amongst the fishing tackle, a boat-shaped box for bait. Such a box, rectangular in form, is common in our day, "and we may assume," writes Schapiro,

that it was known in the 15th century. The context of the miniature and the other connections between the two works lead us to believe that in the Mérode picture too, the board on which Joseph is at work belongs to the same complex of trapping and bait associated with the Redemption. That mousetrap and fishing could be cited together as metaphors in an account of the Redemption is shown in a sermon in a breviary of the 14th century on Monte Cassino.⁴

Now, the two churches in the background of the right-hand panel (Figure 2) are not, as we shall see, part of an insignificant landscape, a mere backdrop to the scene of Joseph in his workshop. But it needed an inhabitant of my native town, Liège, such as my wife, to identify the churches, one of which is no longer extant. Documents have survived, however, that make the

1. Based on a lecture delivered at the Metropolitan Museum on 20 June 1975.

2. Meyer Schapiro, "'Muscipula Diaboli,' The Symbolism of the Mérode Altarpiece," *Art Bulletin* 27 (September, 1945) pp. 182-187; Meyer Schapiro, "A Note on the Mérode Altarpiece," *Art Bulletin* 41 (December, 1959) pp. 327-328.

3. Margaret Freeman, "The Iconography of the Mérode Altarpiece," *MMA Bulletin* 16, p. 138.

4. Schapiro, "A Note," p. 327.



FIGURE 1
Right-hand panel of the Mérode altarpiece.
The Cloisters Collection

identification possible. A model of the city in past centuries is on display at the University of Liège. A photograph of part of this model (Figure 3) shows the two churches with their characteristic features and in the same relative position as in the painting; the one to the right with a polygonal tower and a low roof, the other with a square tower and a tall, tapering steeple. I may add that the two churches appear in the photograph exactly as they would if seen from a hill across the creek Legia, after which Liège is named.

One might ask what interest is there, except for the local people, in identifying the churches. Can this identification enhance our appreciation of the picture? Well, it does, and on two counts.

For one thing, it may help to answer the question of who painted the Mérode altarpiece. There is an enduring controversy on this point. Many scholars attribute the painting to Roger van der Weyden, who worked in Brussels, some to Robert Campin, who was active in Tournai,⁵ a town in western Belgium, and yet others to the Master of Flémalle, a pupil of Jan van Eyck. I shall not attempt to answer a question manifestly beyond my competence, but I think it is not irrelevant to note that the panel must have been painted by an artist to whom the Liège landscape was familiar, and to remember that Flémalle was, and is, a suburb of Liège.

However, this is not my chief concern. The important point is the significance of the two churches, their part in the symbolism of the panel—in other words, their essential connection with Joseph's workshop. Remember that Joseph is making mousetraps, an allusion to the cross of the Lord, and a cover for a bait box, a part of fishing tackle. Now, to whom were the churches dedicated? The one still extant, to la Sainte Croix, the Holy Cross. The other, no longer extant, to St. Pierre, St. Peter, the fisherman.

5. Hence the suggestion by Theodore Rousseau, Jr., in "The Mérode Altarpiece," *MMA Bulletin* 16, p. 128, that the town in the background of the right panel was "perhaps Tournai."



FIGURE 2
Detail of the right-hand panel

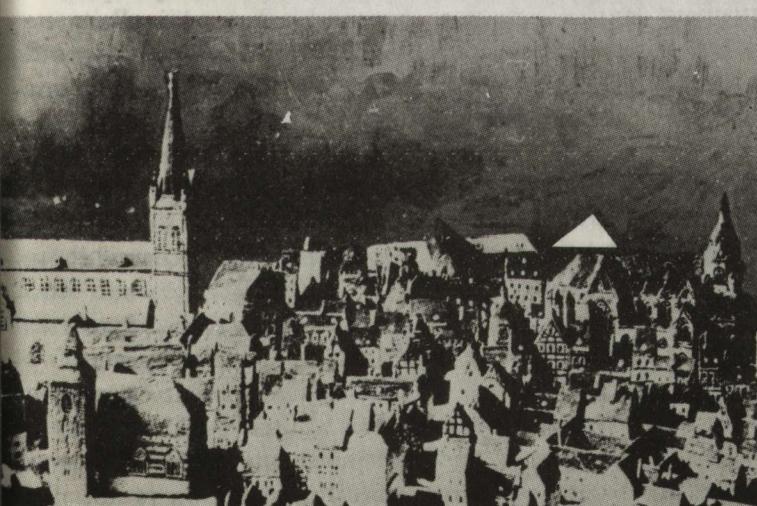


FIGURE 3
Detail of the model of the city of Liège, showing the church of St. Pierre at left and that of Sainte Croix at right

Un mystère de Brâncusi

Paysan roumain installé à Paris, Brâncuși (1876-1957) est un remarquable exemple de fécondation d'un artiste par la société, si l'on entend ce dernier terme en deux acceptations distinctes : la « petite société » de la patrie d'origine, la grande société internationale des courants esthétiques et du marché d'art.

A l'avant-garde du cubisme dont la mode règne à Paris, Brâncuși reste attaché à sa terre natale et s'entoure de meubles rustiques qu'il a sculptés lui-même : le sentiment du réel, du terroir, prenant ainsi, comme il arrive, la forme d'un rêve nostalgique. Il s'amuse parfois à allier à la rude technique des tailleurs de bois les thèmes ou figures de la culture mondiale : Socrate, le Buddha, etc. Grâce à Paris, il a une clientèle cosmopolite, s'étendant notamment à l'Amérique du Nord. La seule commande d'envergure qui lui ait été faite et qu'il ait pu exécuter, l'ensemble de Tîrgu Jiu, émane de son pays, peut-être parce qu'il s'en était exilé. Le seul projet qui résultait uniquement de sa situation internationale, celui d'un « temple de la libération » à ériger dans l'Inde, n'a pu, sans qu'il y eût de sa faute, aboutir.

La Porte dite « des Héros » ou « du Baiser » érigée à Tîrgu Jiu ne paraît pas avoir été bien comprise, ni même correctement décrite (fig. 1). Sa première appellation est générique, désignant un type de monument qu'illustre par exemple le *Heldentor* de Vienne, de même qu'on parle d'arcs de triomphe par référence à ceux de Rome.

La seconde appellation est due au fait que l'artiste a repris, dans ce monument, le thème de la stèle du Baiser (fig. 2) érigée à Paris en 1908 au cimetière du Montparnasse, et cela non seulement en ce que, comme l'écrit G. G. Oprescu dans son opuscule (Bucarest, 1964, p. 22), « le baiser forme le sujet des piliers qui soutiennent l'arc de la porte », mais aussi en ce que l'arc lui-même, ou plutôt l'architrave, est tout entière formée de la stylisation et répétition de la stèle. On distingue en effet, nettement gravés, les cheveux, les

deux yeux qui se joignent, les deux bouches, les bras « cycladiques », ici schématisés au moyen de trois traits horizontaux, et enfin les jambes et les genoux. Ce motif engendre à lui seul toute la décoration de l'architrave, étant répété seize fois sur chacun des grands côtés, quatre fois sur les petits. En y regardant bien, on aperçoit dans cette stylisation, déjà poussée assez loin, l'amorce de la stylisation extrême que constituent les montants de la porte. Les yeux joints y sont déjà devenus un cercle coupé par un diamètre vertical. C'est ce cercle, ce sont ces yeux — et non pas les têtes, comme l'écrit inexactement Carola Giedion-Welcker dans son excellent livre (Winterthur, 1958, p. 20) — qui forment le motif du pilier ; l'anneau qui les entoure est peut-être là, comme le dit M^{me} Welcker, pour leur donner « une nouvelle unité », mais il n'est pas né de rien : il n'est que la stylisation des paupières, telles qu'elles figurent sur le Baiser de la collection Arensberg, au Musée de Philadelphie (fig. 3).

Cela dit, il faut bien avouer que, tels qu'ils sont, au terme de cette progressive stylisation ou géométrisation, ces piliers ne nous évoquent pas plus des yeux que des têtes, mais quelque chose de bien différent (fig. 4). La question est de savoir si cette nouvelle valeur a été voulue par l'artiste, ou du moins acceptée par lui.

Ce ne serait pas la première fois qu'en recherchant la forme essentielle d'une chose (selon l'un des principes du « cubisme »), Brâncuși serait peu à peu passé à une autre : c'est ainsi que sa Muse endormie, 1906 (fig. 5), prend à partir de 1909 une forme ovoïde (fig. 6) et que cette forme est ensuite (en 1911) affectée à évoquer Prométhée (fig. 7), le nouveau-né (fig. 8) et se réduit enfin, en 1924, à sa plus simple expression, l'œuf, le « Commencement du monde » (fig. 9). Ici, le changement de titre nous éclaire l'évolution du symbolisme, ce qui n'est pas le cas pour la Porte du Baiser. Pour cette dernière, Brâncuși a peut-être préféré ne pas souligner par un titre explicite une suggestion qui s'impose à tout spectateur. Quoi qu'il en soit, il y aurait un certain parallélisme entre ces deux recherches, puisque, parties toutes deux de la figure humaine, — Muse endormie, Baiser — elles s'orientent toutes deux vers le mystère des origines de la vie ; mystère dont Brâncuși avait tenté ailleurs plus superficiellement l'approche en prenant pour sujet Léda (fig. 10), ou un torse de femme ou de jeune homme (fig. 11). Dans l'admirable géométrisation de ce dernier, comme dans son pendant féminin, aucun détail n'est donné : on ne voit que l'endroit

UN MYSTÈRE DE BRÂNCUSI

où, comme dit Rilke dans son sonnet sur un marbre antique mutilé, « die Zeugung war », ou bien, dans l'autre cas, le triangle qui, selon plusieurs écritures primitives, signifie « femme ».

La remarque suivante a été souvent faite : Brâncuși parvient à une extrême stylisation, réalisant le rêve cubiste — cf. le poisson, l'oiseau — sans pourtant que la géométrie efface l'impression de vie. N'est-ce pas parce que, parti d'une forme vivante, il ne s'en est écarter que pour approfondir le secret de la vie ? Ainsi, le cercle fendu, sur le pilier de la Porte des héros, malgré sa rigueur géométrique, nous émeut comme l'évocation d'un grand mystère.

Les Grecs, si prodiges de représentations du corps masculin sans aucune réticence, et pour qui la virilité était source de joie et de fêtes publiques, phallophories ou autres, se sont montrés bien plus discrets, par naturelle décence, concernant le giron maternel. Leurs statues de déesses, même sans voiles, sont remarquablement pudiques. Ce n'est pas qu'ils n'aient magnifié ou même divinisé la fonction génératrice : ils connaissaient, héritage peut-être des cultes de la Terre-Mère, l'analogie profonde entre la fécondité de la femme et celle de la nature, analogie qui se manifestait à leurs yeux en certains sites privilégiés. Une fente verticale dans le roc, entre deux grandes lèvres de pierre, et d'où sort l'eau et par conséquent la vie, est probablement à l'origine du sanctuaire de Delphes, consacré à la Terre avant d'être conquis par Apollon, mais dont le nom grec faisait encore nettement allusion, pour des oreilles grecques, à cette origine. Mais le mystère de la vie n'était révélé qu'à Éleusis, encore qu'un Aristophane ait pu, en une allusion comprise de tous, parler du « cercle sacré de Déméter ».

En érigeant fièrement ce symbole sur les jambages de sa porte héroïque, Brâncuși est fidèle à sa propre recherche : n'interrogeait-il pas constamment, sur le sens de la vie et de la mort, les livres orientaux ? Mais surtout, n'avait-il pas, dès 1908, représenté la Sagesse de la terre (*Cuminjenia pămîntului*) ? Or, que nous apprend cette sagesse, sinon que tout homme, issu de la terre, y retourne, mais que toute mort prépare des naissances nouvelles, de sorte que le giron maternel, lieu et symbole de notre naissance, annonce aussi notre rénaissance et peut donc signifier, sur une Porte des Héros, l'immortalité ?

Cependant, une remarque de G. Oprescu (p. 18) nous suggère pour cette sagesse, chez Brâncuși, une source moins lointaine que

l'Orient ou que la Grèce païenne : le titre de « Sagesse de la terre » lui aurait été suggéré par un vieux proverbe roumain (*o zicală veche românească*) ; c'est peut-être sa terre natale, le souvenir et la méditation de sa terre natale qui lui inspira cette glorification de la terre-mère que constitue, si mon exégèse est valable, la Porte du Baiser. Du reste, une source n'exclut pas l'autre, puisque aussi bien la sculpture de 1908, malgré son titre « roumain », s'inspire visiblement des idoles primitives, de l'Île de Pâques ou d'ailleurs (¹). Et les bras du Baiser, nous y avons déjà fait allusion, imitent les figurines des Cyclades. Cependant, l'inspiration roumaine ne doit pas être sous-estimée. On sait son importance, chez notre artiste, pour tout ce qui concerne le travail du bois ; or, il me semble qu'on ne peut négliger, dans une exégèse complète de la Porte du Baiser, la sculpture sur bois des villages de Roumanie.

Les fermes de certaines régions de Roumanie, comme on en peut juger au magnifique Musée du Village, à Bucarest, ont, à l'entrée de leur cour, une porte en bois sculpté (fig. 12). L'une de ces portes présente sur ses montants, pour toute décoration, une corde tendue verticalement et qui vient, un peu plus haut qu'à mi-hauteur, traverser diamétralement un cercle, le tout sculpté à même le montant. Bien que ce cercle comporte aussi une traverse horizontale formant avec l'autre une croix, il est difficile de ne pas songer aux piliers de la Porte du Baiser avec leur cercle et leur grande fente verticale. Brâncuși a-t-il connu de telles portes de ferme ? C'est probable. Dans ce cas, il serait naturel qu'il s'en soit inspiré pour concevoir sa propre porte, en se débarrassant de la croix, symbole trop manifestement chrétien. Mais ici surgit une nouvelle question : qu'a pu signifier, avant son adaptation chrétienne, ce décor sculpté ? On peut s'attendre à ce qu'une porte de ferme ou de maison présente vers l'extérieur (comme c'est ici le cas) des éléments apotropaïques, destinés à écarter le mauvais œil ou d'autres influences malignes. Or, l'un des moyens les plus constants pour ce faire, depuis l'Antiquité, concorderait avec l'exégèse offerte ci-dessus : que l'on songe au diable de Papefiguière qui, comme le raconte Rabelais, quand une femme retroussa devant lui sa jupe, prit la fuite. Le geste renouvelait celui de l'antique Baubô, dans la légende d'Éleusis.

(¹) Plutôt des sculptures Baouélé, comme me le suggère Jean Laude, auteur des *Arts de l'Afrique noire*, Paris, 1966.

UN MYSTÈRE DE BRÂNCUSI

Brâncuși a-t-il pu renouveler sans le savoir, en raffinant les motifs de son Baiser, une forme traditionnelle chez les vieux sculpteurs de son pays, dont eux-mêmes ne comprenaient peut-être plus le sens ?

Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN.

PLANCHE I

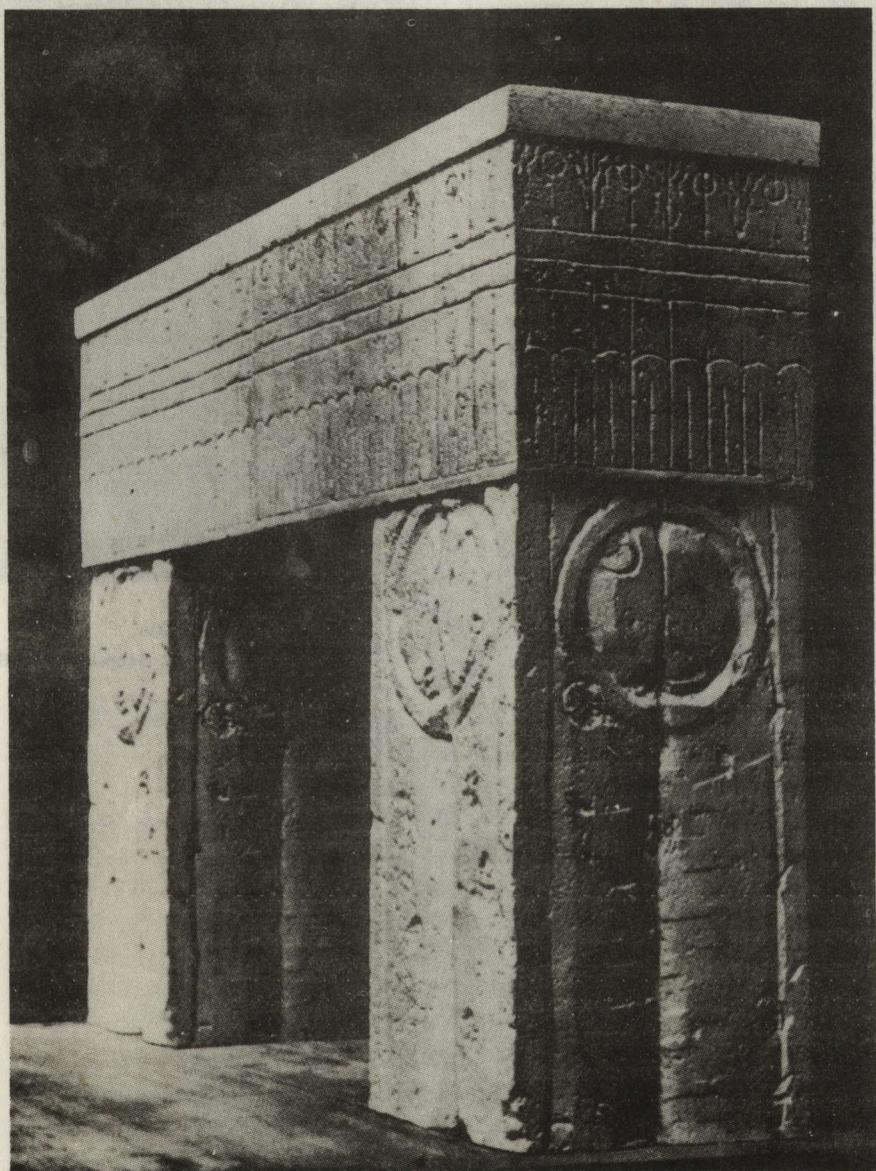


FIG. 1. — Porte dite des Héros ou du Baiser, Tîrgu Jiu.

PLANCHE II

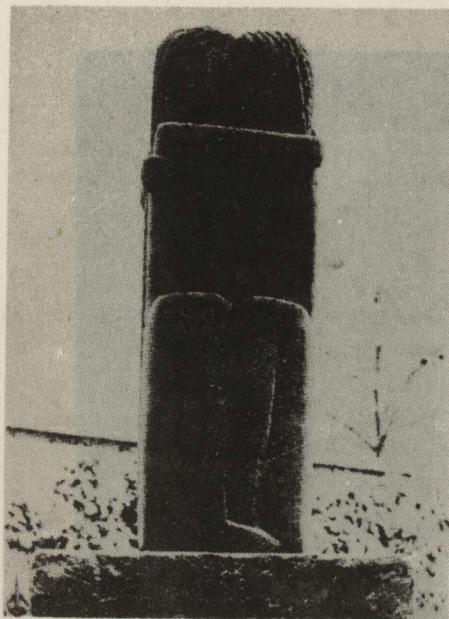


FIG. 2. — Stèle du baiser. Paris,
Cimetière du Montparnasse, 1908.



FIG. 3. — Le baiser.
Musée de Philadelphie, Coll. Arenberg, 1908.

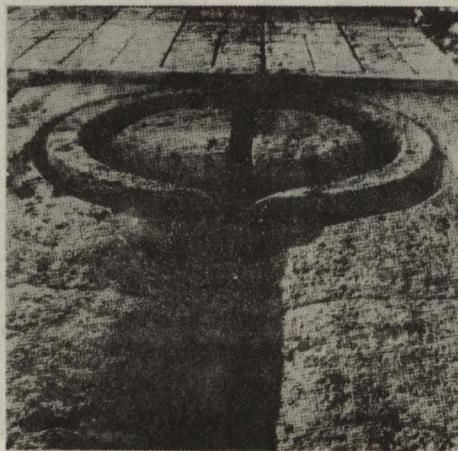


FIG. 4. — Porte du Baiser, Tîrgu Jiu. Vue partielle.

PLANCHE III



FIG. 5. — Muse endormie, 1906.



FIG. 6. — Muse endormie, 1909.

PLANCHE IV

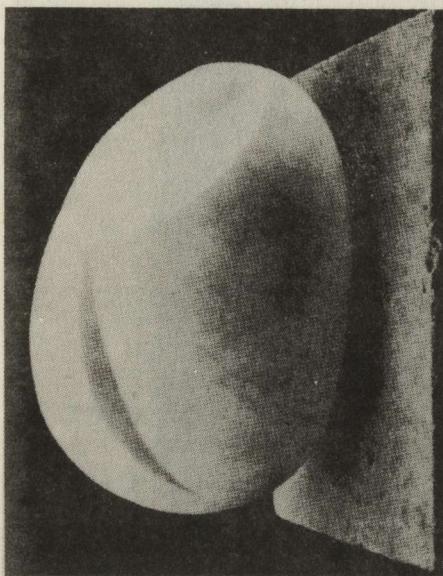


FIG. 7. — *Prométhée*, 1911.

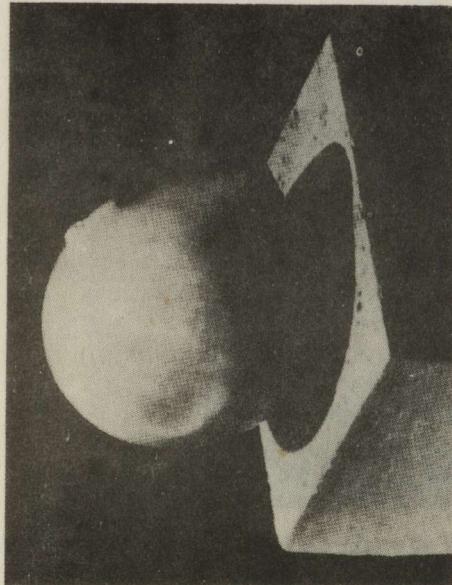


FIG. 8. — *Le nouveau-né*, 1915.

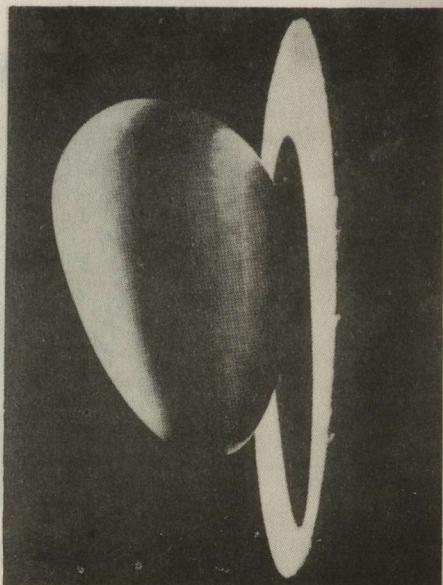
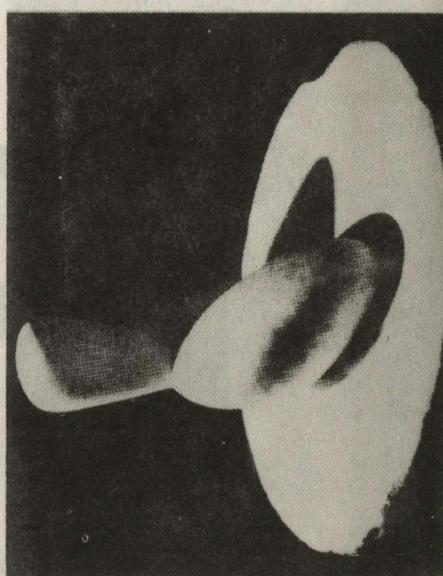


PLANCHE V

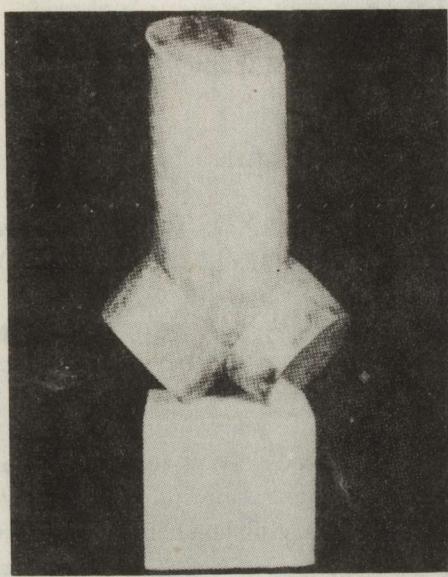


FIG. 11. — Torse d'adolescent, 1922.

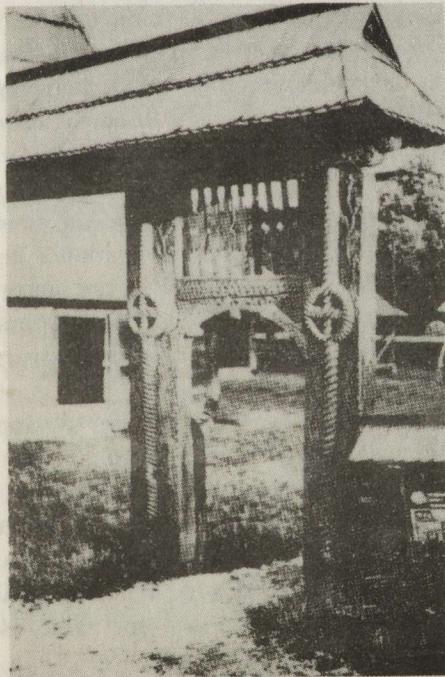


FIG. 12. — Porte de ferme au Musée du Village, Bucarest.
(Photo Marcelle DUCHESNE-GUILLEMIN).

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

LE TEXTE PAHLAVI «XOSROW ET SON PAGE» ET LES ORIGINES DE L'AMOUR COURTOIS

Le récent livre de Jes Asmussen, d'abord publié en danois, vient de paraître en traduction anglaise : *Studies in Judeo-Persian Literature*, Leiden, 1974.

Après une introduction brève mais substantielle sur Israël et l'Iran, ce livre constitue un recueil de divers textes judéo-persans inédits, publiés avec traduction et commentaire.

Le chapitre II concerne un poème-débat, du genre des tensons provençales, genre répandu aussi dans la littérature persane, et comporte une étude sur l'origine et la diffusion de ce genre. Asmussen avait traité ce sujet en une conférence qu'il prononça en 1973 à l'Université de Liège.

S'il m'a paru opportun d'aborder à mon tour ce sujet — ce que je vais faire ici très brièvement — c'est que la savante étude de notre collègue danois peut, je crois, être complétée sur un point grâce à un article — dont il n'a pas eu connaissance — publié par le Professeur Sādeq Kiā dans la *Majalle-ye Dāneš-kade-ye Adabiyāt* de l'Université de Téhéran.

Le problème de l'origine et de la destinée du poème-débat est lié à celui des origines de la poésie des troubadours et celui-ci, à son tour, concerne la naissance de toute la poésie européenne, puisque l'art des troubadours provençaux précéda, comme on sait, l'apparition des lyriques nationales, l'italienne, la française, l'espagnole, l'allemande, etc.

Les premiers exemples de poème-débat se trouvent déjà dans la littérature la plus anciennement attestée, la sumérienne : disputes entre l'été et l'hiver, entre le bétail et le grain, l'argent et l'or, le tamaris et le dattier, le bœuf et le cheval, etc. Le genre passa en Égypte, où il est attesté sous la 22^e dynastie et en une variante araméenne, à Éléphantine au 6^e siècle av. J.-C., de l'histoire d'Ahiqar. C'est en Égypte aussi que Callimaque donna à une fable ésopique le tour d'un débat (entre le laurier et l'olivier).

Le débat entre le tamaris et le palmier semble avoir été imité par l'auteur d'un texte iranien, *Draxt i Asūrik* "le Palmier", où le tamaris

a cependant fait place à un bouc. Ce texte est en pahlavi sassanide, mais présente plusieurs traits de langue qui obligent à lui reconnaître un original parthe, c'est-à-dire d'époque arsacide. Il est donc bien antérieur aux représentants arabes du genre, contrairement à ce que pensait G. von Grünebaum, qui renversait l'ordre des choses en supposant une filiation grec > arabe > iranien.

Un précieux parallèle nous est fourni par un autre petit texte moyen-iranien, *Xosrow et son Page*, récit «courtois» dans lequel les mérites respectifs des bonnes choses de la vie sont énumérés — non pas, il est vrai, sous forme de débat, mais d'interrogatoire. Ce récit fut connu de Ta'ālibī, l'historien arabe, qui en donne un extrait dans son *Histoire des Rois des Perses*. Or, la plus importante question que pose le roi à son page est de savoir quelle est la meilleure femme. Ceci, comme le note Asmussen, conduit droit à l'amour idéal chanté par les troubadours. Nous y reviendrons ci-dessous.

Le genre poème-débat est attesté dans la poésie persane à partir du 10^e siècle (chez Asadī de Tūs : 5 poèmes).

En provençal le poème-débat, appelé *tenson*, ou *joc partit*, est relatif à l'amour. On y discute de savoir qui une femme aime le plus : celui à qui elle serre furtivement la main, celui à qui elle sourit ouvertement, ou celui à qui, sous la table, elle marche sur le pied. Ou bien si une femme doit faire autant pour son amant que lui pour elle. Ou si les peines d'amour sont plus grandes que les joies? Ou : qui est le plus amoureux, celui qui ne peut s'empêcher de parler partout d'elle, ou celui qui pense à elle en silence. Ou s'il est plus souhaitable de survivre à celle qu'on aime ou de la précéder dans la mort¹, etc.².

Si la poésie des troubadours a été, à sa naissance, influencée par l'Orient, ce dut évidemment être par l'Espagne musulmane — où les bilingues étaient en nombre considérable et où le contact entre musulmans et chrétiens fut encore facilité par les érudits juifs.

L'art des troubadours présente, dans sa forme et dans son contenu, de frappantes similitudes avec la poésie arabe d'Andalousie. La forme dite *muwaṣṣah* se compose de strophes de trois vers monorimes suivis d'un vers rimant avec les deux vers d'un refrain. Le genre passe pour avoir été inventé par Muhammad ou Muqaddam de Cabra (au sud

¹ Cf. Joachim Storost, «Die Kunst der provenzalischen Troubadours» *Deutsch. Dante-Jahrbuch*, 1957 (reproduit dans *Der provenzalische Minnesang, Wege der Forschung*, 1967), note 10.

² Cf. Erich Köhler, «Der Frauendienst der Troubadours dargestellt in ihren Streitgedichten», *Germ. -rom. Monatsschrift*, 1960, reproduit *ibidem*, p. 385 sq.

de Cordoue), qui vécut sous l'émir Abdullah (888-912). Or, c'est cette même forme qu'emploie le premier des troubadours, le duc Guillaume IX d'Aquitaine (1071-1127), pour cinq des onze poèmes qu'on a de lui — cinq poèmes qui datent d'avant 1102³. Guillaume fut imité, dans l'usage de cette forme, par Cercamon et Marcabru, dans la première moitié du XII^e siècle.

Le passage de cette forme d'une littérature à l'autre — de l'arabe à la provençale — fut facilité par le bilinguisme, qui se manifeste notamment dans maints poèmes andalous dont les strophes sont en arabe, mais l'envoi final — la *xarja*⁴ — en un espagnol très archaïque. Ici, les Juifs paraissent avoir joué un rôle, dont aurait pu parler Asmussen s'il avait cherché à être complet. Nous empruntons ces faits à Ramon Menéndez Pidal, *España, eslabón entre la Cristianidad y el Islam*, 1956, p. 74 et 84. En effet, Yosef le Scribe avant 1042, Mose ben Ezra ca. 1060- ca. 1140, Juda Ha Levi qui, né vers 1075 à Tolède ou à Tudèle, trouva asile à la cour d'Alfonso VI dans Tolède reconquise, et Yosef ben Saddic, de Cordoue, mort en 1149, composèrent des poèmes hébreux dans la forme du *muwaṣṣah* arabe, mais en rédigeant l'envoi — la *xarja* — en langue romane vulgaire. C'est probablement à leur exemple qu'il y eut ensuite, au moins à partir d'Al-Ama el Tuteli, mort en 1130, des poèmes strophiques arabes à envoi en langue romane. D'autre part, une variante de la forme *muwaṣṣah*, le *zajal*, apparaît, qui n'a pas d'envoi mais présente en toutes ses strophes des mots en langue vulgaire, soit arabe, soit romane. On peut ainsi, avec Menéndez Pidal, citer une aubade composée en 1134 par Aben Cuzman, poète cordouan, et qui commence en roman archaïque : *alba, alba es de luz en nueva dia*. Ici encore, se trouve une source probable de la poésie provençale, car ce poème prouve que l'aubade était populaire parmi les chrétiens d'Andalousie un demi-siècle avant que soient écrites les premières aubades provençales qui nous soient conservées, datant de la fin du 12^e siècle.

Si Asmussen n'est pas entré dans ces détails, c'est sans doute pour insister davantage sur l'autre aspect du problème : le contenu de la poésie provençale. La poésie provençale est essentiellement une poésie d'amour, de même que la poésie en forme de *muwaṣṣah*. Mais celle-ci

³ Cependant, la forme de tous ces poèmes, sauf un, s'explique, selon Theophil Spoerri, *Trivium* 1944, p. 255 sq. (reproduit *ibidem* p. 175 sq.) à partir des chants liturgiques latins de Saint-Martial à Limoges, dont Guillaume était l'abbé laïque.

⁴ Cf. Klaus Heger, *Die bisher veröffentlichten Harğas und ihre Deutungen*, « Beihefte zur Zeitschr. f. roman. Philologie », 101, 1960.

consiste en chansons de femme, alors que le lyrisme des troubadours est masculin. Cependant, la conception qu'ils se font de l'amour doit peut-être quelque chose aux traditions musulmanes. Leur amour, qui s'adresse à une femme mariée, est sensuel quoique sans accomplissement physique, et par cela même génératrice de la plus haute vertu.

D'où peut bien être venue cette singulière conception, que ne faisaient prévoir entièrement ni l'amour platonique, ni l'amour chrétien? Son apparition au moyen âge, à l'époque féodale, a pu être favorisée par l'éducation chevaleresque, qui plaçait les jeunes nobles comme pages au service de quelque grande dame, épouse d'un seigneur voisin, offrant à ces adolescents la tentation permanente de s'éprendre follement de celle dont ils pouvaient sans cesse admirer les qualités et subir le charme, sans avoir le droit d'y toucher. Telle est la théorie soutenue par Ignace Feuerlicht dans son article «Vom Ursprung der Minne», paru en 1939 dans *Archivum Romanicum*. Mais on peut se demander, avec Asmussen, si ce système d'éducation suffit à rendre compte de l'apparition d'une conception de l'amour étrangère à la fois au christianisme et au paganisme gréco-romain, alors qu'en revanche, on la trouve chez le célèbre philosophe iranien Ibn Sina, dans sa Dissertation sur l'Amour, *Risāla fī'l-išq*.

Par quel canal les idées d'Ibn Sina seraient-elles parvenues à l'Occident, il n'est pas possible de le préciser⁵, mais Asmussen suggère un intermédiaire plausible: le Tawq al-Ḥamāma «L'Anneau de la Colombe» d'Ibn Ḥazm de Cordoue, mort en 1063 (trente ans après Ibn Sina-Avicenne). Quoi qu'il en soit, le même thème fondamental — cette forme d'amour à la fois sensuelle et ascétique, qui se retrouvera en Iran chez Rūzbehān Baqlī Šīrāzī avec son *'abharu 'l-āšiqīn*⁶ — est caractéristique de la poésie des troubadours.

Dans ce contexte, il ne peut paraître téméraire d'attribuer à la tension provençale, poème-débat, une origine orientale. Et les observations d'Asmussen à ce sujet sont susceptibles, sur un point, d'être développées.

Asmussen a invoqué, comme nous l'avons dit, en parallèle au texte iranien crucial, *Draxt i asūrik*, un autre petit ouvrage de même époque, *Xosrow et son Page*, en remarquant que la liste des questions posées au sujet des joies de l'existence culmine en celle de savoir quelle est

⁵ Theodore Silverstein, «Andreas, Plato and the Arabs», reproduit dans *Der provenzalische Minnesang*, p. 362 sq.; surtout p. 376.

⁶ «Jasmin des fidèles d'amour», comme traduit H. Corbin, *Bibliothèque franco-iranienne*, 8.

LE TEXTE PAHLAVI «XOSROW ET SON PAGE»

la meilleure femme. L'exégèse récente de ce texte publiée par Sādeq Kiā en persan dans la *Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran*, 3^e année, no. 2 et traduite par moi dans *Acta Iranica* 3, 1975, nous invite à apporter quelques précisions.

Quand le page a répondu à la dernière question du roi, celui-ci lui demande ce qu'il voudrait pour récompense. Le page répond quelque chose que, jusqu'à la mise au point de S. Kiā, on comprenait comme suit : « Les 10.000 bonnes œuvres qui sont dans la poche de ta selle; c'est elles que je désire, mais je ne t'ai dit ces choses que par déférence pour toi et pour te plaire». Il faut maintenant remplacer ces bizarres « 10.000 bonnes actions qui sont dans la poche de ta selle » par « les 10.000 filles qui sont dans ton harem », ce qui donne un sens beaucoup plus satisfaisant et concorde avec la position suprême de la femme dans la série des questions.

Ce dernier point demande cependant à être nuancé, et c'est ce que nous allons faire, car la question concernant la femme n'est pas exactement la dernière. C'est la 12^e, mais il y en a encore une : « Quelle monture est la meilleure? » Ceci, à première vue, en donnant au cheval un rang encore supérieur à celui de la femme, ruinerait notre argumentation. Mais nous allons voir qu'il n'en est rien; au contraire. Car le page, dans sa réponse, au lieu d'énumérer les diverses races et qualités de la meilleure monture, dit ceci : « Toutes ces montures sont bonnes : le cheval, la mule, le chameau et le cheval de l'estafette royale. Mais jamais aucune ne vaudra la monture du harem », ce qui, il me semble (en l'absence de toute autre exégèse proposée) n'est qu'une manière un peu crue, mais plaisante, de dire qu'aucune monture ne vaut la femme, ainsi réaffirmée comme le plus désirable des biens.

L'épilogue de l'histoire confirme cette glorification de la femme, mais en y apportant une importante modification. Le page, après avoir reçu en récompense une grosse somme d'argent et en avoir profité, demande au roi de le soumettre à une épreuve. Le roi l'envoie capturer deux lions qui menacent les troupeaux de chevaux. En cours de route, le page rencontre une très belle femme. Il lui propose d'assouvir avec elle son désir. Mais la femme lui répond : oui, à condition que tu assumes mes péchés et que j'assume tes bonnes œuvres. Et le page renonce à elle. Il capture les lions et, en récompense, est nommé marquis d'une grande ville. Mais, quand le roi apprend sa rencontre avec la très belle femme, et comment il renonça à elle par amour de la vertu, il le récompense encore davantage.

Cet épilogue n'a peut-être pas été jusqu'à présent apprécié à sa juste valeur. L'éditeur Unvala, qui avait travaillé sous la direction de Chr. Bartholomae, écrit, p. 8 de sa dissertation intitulée *Der Pahlavi Text «Der König Khosraw und sein Knahe»*, 1917, que l'épisode de la femme n'a probablement été inséré dans l'épilogue que pour faire du héros de l'histoire également un miroir de vertu (wohl nur zu dem Zweck, den Helden der Geschichte auch zu einem Tugendspiegel zu machen). Il serait peut-être plus exact de dire que l'épilogue complétait la glorification de la femme, déjà proclamée par le dialogue entre Xosrow et son page comme le plus désirable des biens, en y ajoutant un éloge de la chasteté, présenté d'une manière qui rappelle l'allégorie de la *daēnā* apparaissant à l'âme des morts dont elle personnifie les bonnes et les mauvaises actions; par là, l'épilogue modifiait cette glorification de la femme en un sens moral, mais sans atteindre à la haute conception de l'amour courtois. C'est tout ce que pouvait faire la morale d'inspiration zoroastrienne qui prévalait à l'époque sassanide: placer plus haut que la femme, encore considérée comme occasion possible de péché, le renoncement à la femme; tandis que la conception des troubadours, qui allait faire de l'amour passionné d'une femme inaccessible la source de toute vertu, presupposait une mystique de l'amour divin qui, étrangère au mazdéisme, ne pouvait, semble-t-il, se formuler que dans la Perse musulmane et dans l'occident chrétien.

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

Auprès d'un cœur, aux sources du poème

Vous êtes la première personne (en dehors de ma famille) à qui j'aie jamais parlé de Valéry, mon cher Friedrich — Monsieur Hugo, comme s'obstinait à vous appeler, à Paris, votre logeuse, pour qui Hugo ne pouvait être un prénom. Nous échangions un essai d'exégèse du Cimetière Marin pour un commencement d'explication des Duineser Elegien. J'ignorais qu'il y eût entre ces deux œuvres un lien réel, que c'était la découverte des poésies de Valéry, à Muzot en 1921/22, et la tentation immédiate de les traduire qui avaient ranimé le courage de Rilke, lui faisant achever les Elégies commencées chez la Princesse. Vous me l'aviez peut-être dit, mais je ne le savais plus quand je l'ai lu tout récemment sous la plume d'Ingeborg Schnack¹: „Hier schloß sich Rilke im Winter 1921/22 in völliger Einsamkeit ab, vertieft in die Lektüre und in tastende Übertragungen von Valéry's Arbeiten, bis endlich der Durchbruch gelang, die verhärteten Bruchflächen der Elegienfragmente aufschmolzen. In stürmischem Arbeitsanstieg zwischen dem 7. Februar, an dem die ‚Siebente Elegie‘ entstand, und dem 14. wurde das Werk vollendet. „Endlich, Fürstin, endlich...“

Ma longue, mais intermittente fréquentation des œuvres de Valéry a produit, concernant le Cimetière Marin, outre ma certitude que ce poème n'est pas simplement né d'un certain rythme², les deux éclaircissements de détail que vous savez: explication des „anges curieux“,

Eloignes-en les anges curieux,

comme latinisme, les anges qui s'occupent de nous, les anges gardiens³; exégèse du vers

Je hume ici ma future fumée

¹ Rainer Maria Rilke, *Leben und Werk im Bild*, 1973, p. 36. Cadeau de Noël de la Comtesse Elisabeth Klinkowstroem, ma fidèle introductrice à l'Allemagne.

² J. D.-G., „Valéry au Miroir“, *French Studies*, Oxford, oct. 1967, p. 348 sq.

³ J. D.-G., „Théorie et pratique du langage chez Paul Valéry“, *Actes du X^e Congrès International des Linguistes*, Bucarest 1967, p. 85.

à partir d'une Stance de Moréas et d'une lettre de Valéry sur l'incinération de ce poète⁴.

Mais le plus beau souvenir de ma vie de conférencier est le moment où, bien des années après la guerre, vous m'avez présenté, à Fribourg, à vos nombreux et bouillants élèves. Je leur parlai du *Faust* et des *Cahiers*, c'est-à-dire d'un Valéry récemment découvert, peu conforme à l'image qu'on avait pu se faire de lui: un Valéry hanté par l'amour.

Et voici que, l'an dernier, un de vos anciens, Karl Alfred Blüher, m'a fait connaître son excellent livre sur le *Faust* de Valéry: *Strategie des Geistes*⁵, dont la lecture m'a engagé en de nouvelles réflexions, que je veux vous offrir.

*

Valéry n'est pas venu à bout de son *Faust*. Le IV^e acte, sur l'amour, s'est avéré « trop difficile ». Mais un plus grand obstacle encore à surmonter, pour réussir cette œuvre comme œuvre de théâtre, c'est l'inconsistance du personnage de Méphisto. Comment, quand on ne croit ni à dieu ni à diable, comment faire vivre un symbole périmé, percé à jour par Faust, lequel entreprend de le rajeunir ? Peu après, il est le tentateur banal, le diable le plus classique, qui chuchote à Lust, éperdue de honte, le souvenir d'une nuit chaude... Mais, surtout, Méphisto est « tout ce qu'on veut », c'est-à-dire tout ce qui vous écarte d'une certaine stérilité idéale.

Valéry écrivait déjà en 1890, à Pierre Louys⁶: « La plus grossière des hypothèses est de croire que Dieu existe objectivement... Oui ! il existe et le Diable, mais en nous !... En deux mots : Dieu est notre idéal particulier. Satan, ce qui tend à nous en détourner. » Cet idéal particulier, Valéry se le fixe en 1892 quand il abjure l'amour, la gloire, la poésie, pour se vouloir pur témoin.

Contre cet idéal il a fréquemment péché. Comme l'a bien vu le très pénétrant Rauhut⁷, il a péché triplement, en écrivant, très tôt, *Teste, Léonard et la Conquête Allemande* (créer *Teste*, c'est pécher contre *Teste*) ; puis, vingt ans après, la *Jeune Parque*. Toute sa vie, désormais, est un dialogue, sinon un conflit, entre l'amour et l'esprit :

⁴ J. D.-G., „Valéry en Verve“, *Approches de l'Art* (Mélanges Soreil), 1973, p. 153 sq.

⁵ 1960.

⁶ *Lettres à quelques-uns*, 1952, p. 21 sq.

⁷ Franz Rauhut, *Paul Valéry, Geist und Mythos*, 1930.

toute son œuvre, telle qu'il la verra rétrospectivement⁸, lui paraîtra avoir voulu marier les deux thèmes.

Dans la Jeune Parque, la « sœur attentive » dialogue avec la « sœur brûlante », résiste au péché d'amour ; et au péché de création :

Non ! Vous ne tiendrez pas de mes lèvres l'éclair !

Mais Valéry ne résiste pas à ce dernier, puisqu'il publie son poème⁹.

Le serpent qui,

dans les replis de son rêve animal,

tentait la Parque reparaît dans l'Ebauche. Pour comprendre ce poème et en reconnaître la place, comme on ne l'a pas encore fait, dans l'œuvre de Valéry, il faut se rappeler chez celui-ci la curieuse faculté d'élargir une attitude personnelle à des dimensions universelles. Il se comparait, dans certains de ses moments, à Caligula : sa « fureur glacée d'extermination » se serait souhaité un seul adversaire résumant tous les autres, afin de décapiter Rome d'un seul coup¹⁰. Dans le Faust, — on le sait par l'étude des brouillons qu'en a faite Ned Bastet¹¹ — le monde, dévoré par l'esprit, devait apparaître comme une sphère de plus en plus transparente, jusqu'à crever comme une bulle. Qu'est-ce à dire, sinon que l'esprit d'un Valéry, ne s'intéressant qu'à ce qu'il trouve, ou plutôt à ce qu'il cherche, rejette aussitôt ce qu'il a trouvé et qui, pour lui, *n'existe plus*. Solution radicale du conflit entre l'être et le connaître, par substitution de celui-ci à celui-là : il n'y a pas d'être en dehors du connaître. Par le même coup de force, Faust dicte des mémoires imaginaires : l'esprit usurpe la réalité.

Je crois que ces parallèles nous permettent, rétrospectivement, de situer le Serpent. Ce qu'était le diable pour Valéry : le complice de toute création artistique, dérogation à l'austère serment de 1892, le serpent l'est ici pour Dieu. Il nargue Dieu d'avoir perdu sa pureté primitive en créant le monde. Pour l'un comme pour l'autre, créer, c'est déchoir. Et cette projection grandiose, qui rejoue le mythe

⁸ *Cahiers*, 27, p. 416. Cf. notamment J. D.-G., *Etudes pour un Paul Valéry*, 1964, p. 218, et „Les n dimensions de Paul Valéry“, *Entretiens sur Paul Valéry* (Cerisy 1965), 1968, p. 9 sq.

⁹ J. D.-G. „Introduction to *La Jeune Parque*“, *Yale French Studies*, 44, 1970, p. 103.

¹⁰ J. D.-G. „Les n dimensions ...“, p. 11.

¹¹ N. Bastet, „Faust et le Cycle“, *Entretiens ... Cerisy*, p. 113 sq.

Auprès d'un cœur, aux sources du poème

gnostique (lequel déjà transposait à tout le cosmos le drame de la chute), mais qui procède du plus intime de Valéry, s'exprime en merveilles lyriques — puisque « quand on essaie d'écrire parfaitement, on aboutit au vers »¹² :

*Comme las de son pur spectacle
Dieu lui-même a rompu l'obstacle
De sa parfaite éternité ;
Il se fit celui qui dissipe
En conséquences, son Principe,
En étoiles, son Unité.

Cieux, son erreur ! Temps, sa ruine !
· · · · ·
Quelle chute dans l'origine ...
Soleil, soleil ! ... Faute éclatante !
· · · · ·
Toi, le plus fier de mes complices,
Et de mes pièges le plus haut,
Tu gardes les cœurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du Non-être !*

Etre, c'est souiller, dira le Solitaire. Et c'est ainsi que le serpent

*illumine
La diminution divine.*

*

L'Ame et la Danse, écrit « en état de ravage » et dédié à C. P., frôle la poésie¹³. De la rupture, le second fragment du Narcisse est l'expression lyrique :

Quels fruits forment toujours ces moments enchantés ! ...

Tant il est vrai qu'un sentiment, un Erlebnis peut être, chez Valéry, source de poème.

Mais il note aussi : « Histoire d'un voyage : de l'orgueil à l'amour, et retour »¹⁴. Il n'y a pour lui, semble-t-il, pas d'autre alternative. Et

¹² *Cahiers*, 27, cités de mémoire dans J. D.-G., „Les Dialogues de Paul Valéry“, *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises*, 24, 1972, p. 78.

¹³ J. D.-G., „L'Ame et la Danse revisitées“, *French Studies*, Oxford, octobre 1969, p. 362 sq.

¹⁴ *Cahiers*, 8, p. 387, cité notamment J. D.-G., „Les n dimensions“, p. 14.

ce qu'il appelle le retour à l'orgueil, c'est le retour aux résolutions de 1892, à la primauté absolue de l'esprit.

L'Idée fixe nous le montre réagissant à une nouvelle crise (Néère)¹⁵ par une analyse.

Le Faust marque un dernier retour offensif de l'amour (sa dernière grande passion : 991 ou Jean Voilier)¹⁶ : « Prenez garde à l'amour », la scène du jardin, le IV^e acte.

Quant à la gloire, Valéry y a cédé ou accédé tard, et par nécessité. Dans le Faust, il fallait un jeune pour s'y livrer par désir : c'est le disciple, scène de la bibliothèque.

La poésie, enfin, est présente aussi dans le Faust, mais non comme tentation : ainsi que nous le verrons, le diable n'y a point de part.

*

Valéry, ayant vite compris que sa triple résolution de 1892 (refus de l'amour, de la gloire, de la poésie) était intenable, en a tôt fait la caricature, d'abord dans M. Teste, dont la fin en tout cas est caricaturale, mais surtout, beaucoup plus tard, en marge du Faust, dans le Solitaire. L'esprit qui se veut pur aboutit à la négation du monde, au solipsisme et enfin à son propre reniement. C'est le long blasphème psalmodié, morceau lyrique : remarquons-le une fois encore, une attitude extrême jaillit chez Valéry en lyrisme :

Nuit admirable, abîme d'heures, tu n'es rien . . .

· · · · ·
A moi Splendeurs du pur, à moi, peuple superbe, etc.

Thème en somme plus lyrique que dramatique, car ce personnage incarne une solitude métaphysique, imaginée, et non la solitude vécue d'un Kafka, d'un Kierkegaard, d'un Nietzsche.

Le solitaire est ici celui qui, n'ayant cédé à aucune des trois tentations du diable (amour, gloire, poésie), tombe dans celle de l'esprit. Ce qui marque bien la limite du personnage de Méphisto chez Valéry, sa principale faiblesse, c'est qu'il laisse Faust monter sans lui vers le solitaire, qu'il ne représente pas ce qui passe souvent pour

¹⁵ J. D.-G., „Les Dialogues . . .“, p. 85.

¹⁶ J. D.-G., „De quelques Sigles“, *Australian Journal of French Studies*, 1971, p. 220. La graphie pseudo-russe que j'avais cru pouvoir interpréter par Vrijon est en réalité un anagramme maladroit de Voilier, *alias* 991.

son essence même : l'orgueil de l'esprit. Le drame du solitaire est ainsi forcément rejeté en dehors de la pièce proprement dite, qui se trouve par là privée de sa dimension la plus profonde.

La poésie, le thème de la création poétique n'intervient pas non plus dans le Faust proprement dit. Et c'est une autre carence de Méphisto, qu'il n'ait aucun rôle dans l'Intermède des Fées. Karl Blüher a bien vu que Faust ranimé par les Fées, c'est Valéry sauvé de l'impasse intellectuelle (« Comment je revins à la Poésie », cité par Rauhut¹⁷) par le retour à l'activité poétique : retour à l'innocence première, au lyrisme de jeunesse, d'avant la résolution de 1892 : le diable n'y a point de part :

Je t'ai connu enfant,

chantent les fées.

Et pourtant, de même que Valéry ne voulait pas être le rien-que-poète (rappelons-nous son mot à Gide : la poésie, je m'en fous !) Faust finalement se dérobe à l'invitation des fées, c'est-à-dire des muses. Reprenant à son compte ce qui est, chez Goethe, la définition même de Méphisto — der Geist, der stets verneint — il ne sait que nier :

*Son premier mot fut Non,
qui sera le dernier.*

*

Dans l'allégorie très obscure intitulée *Acem*, Valéry s'est essayé une fois de plus à marier les thèmes de l'esprit et de l'amour. Je voudrais ajouter une remarque à ce que j'ai proposé naguère¹⁸ au sujet de ce conte.

Le nom d'*Acem* peut se comprendre comme l'absence de Corps, d'Esprit et de Monde, comme un pur observateur situé au-delà, ou plutôt en deçà de cette triade qui compose habituellement notre conscience. Et en effet, *Acem* n'a pas besoin de parler pour que chacun devant lui se sente jugé. Un tel être n'est pas viable, encore moins que *Teste* (qui « ne vivrait pas un quart d'heure ») : il n'est concevable que comme un éclair instantané : « Je suis celui que je suis à chaque instant. » D'où le sens possible des deux portes, à sa gauche et à sa

¹⁷ P. Valéry, p. 155 (extrait des *Annales*, 1927, p. 375).

¹⁸ „De quelques Sigles“, p. 218 sq.

droite : le passé et l'avenir.

Mais cet être n'est pas pur : « Vous êtes ma faute », dit-il aux deux personnages, jeune homme et jeune fille, de « sa liturgie intime. » Et sa première parole a été un anagramme d'AMOR¹⁹. On aperçoit donc, ici encore, les éléments d'un drame gnostique : l'esprit, l'amour, la faute.

Je ne prétends pourtant pas tout comprendre et tout expliquer de ce conte énigmatique et qui, je crois, veut l'être. Mais il me semble que quelque clarté quant à l'une de ses sources possibles peut jaillir d'un examen de son sous-titre.

En sous-titre, nous trouvons deux variantes du nom d'Acem : *Assem*, ou *Azem*. Que signifient-elles ?

Alors qu'Acem n'existe pas comme nom de personne, Azem est un prénom arabe connu (par exemple, le Palais Azem à Damas). Quant à la variante placée en tête, elle pourrait représenter un autre nom, Qassem, qui a, lui aussi, le mérite d'exister : c'en serait la prononciation égyptienne — et l'on sait que c'est par le Dr. Mardrus, Egyptien, que Valéry put avoir quelque contact avec l'arabe²⁰ : le q s'entend si peu en arabe du Caire, que le P. Qanawati, O. P., écrit son nom Anawati et que les Arabes, pour noter un mot persan comme *mušta(h)* « l'orgue à bouche » (avec h amui) écrivent *muštaq*. Qassem peut donc s'écrire Assem. Mais on l'écrit aussi, approximativement, Kassem, et c'est ce qu'a fait le Comte de Gobineau dans une de ses *Nouvelles Asiatiques*, l'illustre Magicien.

L'histoire de ce Kassem est significative : alliant les deux thèmes de l'esprit et de l'amour, comme on va le voir, elle est assez semblable à celle d'Acem pour nous suggérer un emprunt, une source cachée. Mirza Kassem est bien marié ; il n'a pas d'ambition. Mais il *avait senti s'éveiller en lui une certaine curiosité pour les choses de l'intelligence*. Il va trouver un derviche, qui lui dit : *le pauvre diable qui n'a rien, et qui est devant vous, possède le monde*. Kassem dit : *Ins-*

¹⁹ MARA semble une coquille pour MORA ou MARO, seuls anagrammes possibles d'AMOR, si on laisse hors de cause, évidemment, la classique ROMA.

²⁰ J. D.-G., „Paul Valéry et l'Italie“, *Modern Language Review*, 1967, p. 54, note. Il faut rectifier sur un petit point ma lecture du distique arabe écrit par Mardrus dans les Cahiers de Valéry : ce que j'avais pris pour Paul-i „mon Paul“ est simplement Paulus, forme grecque ou latine du nom conservée en arabe. — Rectifier, dans le même article, p. 49, note 2: Theodor Litt, philosophe, et note 1: Carlo Placci, le „professor of enjoyment“ de la Princesse de Tour-et-Taxis — à laquelle nous revenons ainsi pour finir!

Auprès d'un cœur, aux sources du poème

truisez-moi. Il lui fait de l'or et s'en va. Kassem décide de le rejoindre, dans l'Inde, pour l'aider à trouver l'ultime secret, non pas de faire de l'or, mais *d'élever les esprits ; la sagesse et la pénétration dans les plus augustes mystères de la nature — la domination du monde, des autres hommes et surtout de nous-même.* Il lui faut pour cela quitter sa chère Amineh.

Il part — et entend une voix : *Qu'as-tu à faire avec la science ? Que veux-tu de la puissance souveraine ? ... Tu appartiens à l'amour ! ... Esclave échappé de l'amour, reviens à ton maître !*

Il faut pour leur malheur que les gens comme Kassem ne sachent rien faire à demi et demandent toujours d'eux-mêmes l'absolu en beaucoup de sens.

Il retrouve l'Indien, qui lui dit : *Tu ne saurais me servir à grand chose ... Il faut ici une âme libre ; la tienne ne l'est plus ... Maudites soient les femmes !*

La grotte s'effondre, ensevelissant le magicien. Kassem rencontre à la sortie Amineh. Elle le retrouvait, elle le garda.

Ne vous semble-t-il pas que l'histoire de Kassem jette une certaine lumière sur celle de son homonyme Assem ?

BIBLIOGRAPHIE
de
DUCHESNE-GUILLEMIN JACQUES

Born 1910, Jupille near Liège.

Docteur en philosophie et lettres, dissertation in comparative grammar,

University of Louvain 1931, postgrad. studies Paris 1931-1933.

Certificat d'études indiennes, Sorbonne, 1933.

Diplôme École Pratique des Hautes-Études, Paris, 1936.

Diplôme Institut de Linguistique, Paris, 1937.

Diplôme Arménien classique, Institut Catholique, Paris, 1933.

Chargé de cours, Univ. Liège, 1938.

Professor 1943. Chair of Indo-Iranian Studies.

Visiting Prof. London Univ. 1950-57, Columbia 1958-59, Chicago 1962,

UCLA 1967, 1975.

Note sur le nom de Pompée, dans *L'Antiquité classique*, 1934, p. 81 ss.

Les citations avestiques de l'Augmadaica, dans *Journal Asiatique*, Paris, 1936, pp. 241-255.

Ahura Mithra, dans *Mélanges Cumont*, 1936, p. 665 ss.

La formation des noms en avestique, dans *Actes du IV^e Congrès International des Linguistes*, Copenhague, 1936, p. 266 ss.

Aw. Thraetaona, dans *Indogermanische Forschungen*, LIV, 1936.

Les Composés de l'Avesta, études de morphologie iranienne, I, Paris-Liège, *Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres*, fasc. 74, XI-279 p., in-8^o, 1936-1937.

Antoine Meillet, dans *L'Antiquité Classique*, t. VI, 1937, p. 141-146.

Grec hieros -skr. *išira-*, dans *Mélanges Boisacq*, 1937, pp. 333-338.

Ta 'Adara, dans *Byzantion*, t. XII, 1937, pp. 737-739.

L'apprentissage du langage, dans *Le Flambeau*, janvier 1937, pp. 91-96.

Communication au XIX^e Congrès international des Orientalistes, Rome-Florence, 1937.

Chroniques et comptes rendus dans la *Revue belge de Philologie et d'Histoire*.

Réponse à M. H. Lommel, dans *Indogermanische Forschungen*, LVI, 1938, pp. 109-112.

Auguste Bricteux, dans *L'Antiquité classique*, t. VII, 1938, pp. 105-108.

Le Ve Congrès international de linguistes (Bruxelles 1939), dans *Dialectes Belgo-Romans*, t. I, 1938, pp. 232-234.

- Hittite *kessar*, indo-iranien *zhasta* et leurs correspondants, dans *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1938, p. 211 s.
- Chroniques et comptes rendus dans la *Revue belge de Philologie et d'Histoire*.
- Le Problème de la Racine, *V^e Congrès international des Linguistes*, Bruxelles, 1939, p. 7 ss.
- Notes à Hrozny : Un miracle de la science tchèque, dans *Le Flambeau*, 1939.
- Tocharica, dans *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1941, p. 140 ss.
- Étymologies avestiques, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1841, p. 961 ss.
- Indo-Iranica, dans *Bulletin of Oriental and African Studies*, 1942, p. 925 ss.
- C.R. : M. Lejeune, Observations sur la langue des actes d'affranchissement delphiques, dans *L'Antiquité classique*, 1942, p. 137 ss.
- C.R. : E. Struck, Bedeutungslehre, dans *L'Antiquité classique*, 1844, p. 184 ss.
- Persan *Dojizä* « jeune fille », « vierge », et ses parallèles, dans *Mélanges L. Th. Lefort*, 1946, pp. 571-575.
- Introduction à *L'Ame et la Danse* de Paul Valéry, Liège, Dseoer, 1946, 45 p.
- Sur la Structure du *Retour de Hollande*, *Empreintes*, n° 1 (Bruxelles), 1946, pp. 53-59.
- De la « Soirée » au « Faust » : les Masques de Paul Valéry, dans *Empreintes*, n° 2, pp. 55 à 67.
- Les Fiancés de Manzoni, dans *Synthèses*, n° 8 (Bruxelles), 1946, p. 74 à 81.
- Communication à la Société de Philologie et d'Histoire, 10 novembre 1946 : « Sur la critique de Paul Valéry ».
- C. R. : E. Struck, Bedeutungslehre, dans *L'Antiquité Classique*, XIII, 1944 (1946), pp. 183-184.
- Études hittites, dans *Transactions of the Philological Society*, 1946 (1947), pp. 73-91.
- Essai sur la Jeune Parque de Paul Valéry, Paris-Bruxelles, L'Écran du Monde. Itinéraires, 1947, 87 p.
- Les Origines indo-européennes, dans *La Bibliothèque de l'honnête homme*, 1947, p. 23 ss.
- C. R. : G. Dumezil, Naissance d'Archanges, dans *Revue d'Histoire des Religions*, Paris, fasc. 1 de 1946 (1947).
- Un mythe de l'âme, dans *Synthèses*, Bruxelles, décembre 1947.

- Étude de «Charmes» de Paul Valéry, Paris, Les Deux Sirènes; Bruxelles, l'Écran du Monde; Liège, Desoer, 1947.
- Zoroastre, Essai critique, avec une traduction commentée des gâthâ, Coll. Les Dieux et les Hommes, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1948.
- Au sujet du «divin cygne» (de Stéphane Mallarmé), dans *Mercure de France* (Paris), septembre 1948.
- Une vue d'ensemble de la linguistique, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1948, p. 1213 ss.
- Les langues du monde, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 1948, p. 868 ss.
- De Godsdienst van het oude Iran (Nederlands van A. Kolsteren), in *Christus, Handboek voor de geschiedenis der Godsdiensten*, tweede uitgave, Utrecht-Bruxelles, 1949, pp. 227 à 266.
- Grandeur de Zoroastre, dans *Synthèse*, Bruxelles, 1949.
- Au sujet du divin Cygne, dans *Empreintes*, Bruxelles, 1949, numéro Mallarmé.
- C. R. : G. Blanken, Nieuwgriekse Talen, dans *L'Antiquité classique*, 1949.
- La semaine française d'Amsterdam, dans *Synthèses* 47, avril 1950, pp. 237-241.
- Linguistique générale. Origines indo-européennes, dans *Bibliothèque de l'Honnête Homme*, 2^e édition, 1950, pp. 13-20.
- L'Iran ancien, dans *Bibliothèque de l'Honnête Homme*, 1950, pp. 159-160.
- Le monde musulman, dans *Bibliothèque de l'Honnête Homme*, 1950, pp. 161-162.
- Yasna 45 and the Iranian Calendar, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1950, p. 635 ss.
- Comptes rendus dans *l'Antiquité classique* et la *Revue belge de Philologie et d'Histoire*.
- Paul Valéry et la Composition, *Glances* (Cahiers Franco-néerlandais), 15-16, 1951, pp. 33-50.
- L'originalité de Zoroastre, dans *l'Ame de l'Iran*, sous la direction de R. Grousset, L. Massignon et H. Massé, Paris, Albin Michel, 1951, pp. 15-18.
- Structure mythico-rituelle des Sociétés : Iran ancien, dans *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1951, pp. 132-133.
- Comptes rendus dans *l'Antiquité classique* et la *Revue belge de Philologie et d'Histoire*.
- The Hymns of Zarathustra, London, John Murray, 1952, 164 p.

- La Musique et Paul Valéry, dans la *Revue Musicale*, I, Paris, 1952,
pp. 113-1122.
- Gide et Alain, dans *Synthèses*, décembre 1952.
- Ormazd et Ahriman, l'Aventure dualiste dans l'*Antiquité*, Paris,
Presses Universitaires de France, 1953, 155 p.
- L'Ordre des Gâthâs, dans *La Nouvelle Clio* (Mélanges Carnoy), 1953,
n° 1-4, pp. 31-38.
- Les Noms des Eunuques d'Assuérus, dans *Le Muséon*, t. LXVI,
1953, pp. 105 à 108.
- Présence de l'Asie, dans *Synthèses*, février 1953.
- La « Conference on Islam », dans Bulletin de l'*Association des Amis de
l'Université de Liège*, n° 2-4, 1953, pp. 113-114.
- Où en est l'Islam, dans *Synthèses*, avril 1954, 13 p.
- Le Nom de la Chorasmie, dans *Prof. Jackson Memorial Volume*,
Bombay, 1954, pp. 37 sq.
- V. p. *Tharmis* « comble » et les noms iraniens en *-mi-*, dans *Donum
natalicium H. S. Nyberg oblatum*, Uppsala, 1954, pp. 27 sq.
- Comptes rendus dans *Muséon*, *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, etc.
- L'Homme dans la Religion iranienne, dans *Anthropologie Religieuse*
[Publication préalable au Congrès d'Histoire des Religions, Rome,
1955], Leyde, 1955, pp. 93 sq.
- Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra, *Numen*,
1955, 190 sq.
- Introductory notes to Unity and Variety in Muslim civilization, dans
The American Anthropologist, Chicago, 1955.
- Jeunesse de Paul Valéry, dans *Synthèses*, Bruxelles, août 1955.
- Paul Valéry : Orgueil et Transfiguration, dans *Orbis Litterarum*, 1955,
p. 231 sq.
- Comptes rendus dans *Erasmus*, *Revue belge de Philologie et d'Histoire*,
etc.
- Persische Weisheit in griechischem Gewande ? dans *The Harvard
Theological Review*, avril 1956, pp. 115 à 122.
- Synthèse du Dualisme, dans *Synthèses*, avril 1956.
- Notes on Zervanism in the light of Zaehner's Zurvan, with additional
references, dans *Journal of Near Eastern Studies*, April 1956,
p. 108 sq.
- Comptes rendus dans la *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, *Erasmus*,
Review of Religion.
- Des Villes et des Fleuves, dans *CEBEDEAU*, 1957, p. 201 sq.
- Le Zarvanisme et les manuscrits de la mer morte, *IIJ*, I, 1957.

- The Western Response to Zoroaster, Oxford University Press, 1958
 (Ratanbai Katrak Lectures for 1956).
- Exégèse de l'Ahuna Vairyā, dans *Indo-Iranian Journal*, II, 1, 1958.
- Avant la Trentaine (Introduction aux « Cahiers » de Paul Valéry),
 N. R. F., janvier 1958 et février 1958.
- Dualismus, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1958,
 c. 334 à 350.
- Paul Valéry : un Robinson intellectuel, Allocution diffusée le 19 mars
 1958 par la Radio-diffusion et Télévision française.
- C. R. : G. Widengren, Stand und Aufgaben der Iranischen Religions-
 geschichte, dans *Deutsche Literaturzeitung*, Febr. 1958.
- Die Iranische Religion, dans *Die Religion des alten Orients*, Paul
 Pattloch, Aschaffenburg, 1958, pp. 119-175.
- Le Religione Iranica, dans *Le Religioni dell'Antico Oriente*, Edizioni
 Paoline, Catania, 1958, pp. 141-200.
- La Religion Irania, dans *Las Religiones del Antiguo Oriente*, Editorial
 Casal i Vall, Andorre, 1958, pp. 105-150.
- A Religião Iraniana, dans *As Religiões do Antigo Oriente*, Flamboyant,
 São Paolo, 1958, pp. 113-157.
- Iranian Religion, dans *Religions of the Ancient East*, Hawthorn Books,
 New York, 1959, et Burns & Oates, London, 1959, pp. 115-164.
- Un Robinson de l'Intellect, dans *Technique et Humanisme*, Liège,
 1959 (avril), 6 p.
- Bruxelles en Outremeuse, dans *Cahiers Bruxellois*, III, fasc. IV (avril
 1959), pp. 282-286 et 6 planches hors-texte.
- Il Cantico del Sole di San Francesco d'Assisi, dans *Paideia*, XIV, 1,
 1959, pp. 3-20.
- L'Univers de Saint François d'Assise selon le Cantique du Soleil, dans
Synthèses, juillet-août, 1959, p. 384 sq.
- La religion de l'Ancien Iran, dans *Les Religions de l'Ancien Orient*,
 traduction japonaise, Tokyo, 1959.
- C. R. : Van der Leeuw, etc., De godsdiensten der wereld, dans *Revue
 belge de Philologie et d'Histoire*, 37 (1959), pp. 237-238.
- C. R. : Getto, Francesco d'Assisi e il Cantico di Frate Sole, dans
Humanitas (Morcelliana), 1959, pp. 78 et 79.
- De la Dicéphalie dans l'Iconographie mazdéenne, dans *Festgabe
 Lommel*, Frankfurt, 1960, p. 32 sq.
- Miettes iraniennes, dans *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles,
 1960, pp. 96-103.
- Explorations dualistes avec Ugo Bianchi, dans *L'Antiquité Classique*,
 juillet 1960.

- Quaestiones graeco-iranicae, dans *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, t. XXXVIII, 1960, pp. 122-127.
- Aion et le Léontocéphale, Mithras et Ahriman, dans *La Nouvelle Clio*, t. X, 1958-59-60, 3, pp. 1-8.
- Chronique : Réforme fiscale dans l'état sassanide, Compte rendu de F. Altheim, R. Stiehl, *Finanzgeschichtz der Spätantike*, Frankfurt, 1957, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1960, p. 245.
- C. R. : L. I. Ringbom, Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita, dans *Artibus Asiae*, XXII, 3, p. 271.
- Symbolik des Parsismus, Stuttgart, Hiersemann, 1961, 112 p., in-8° (Collection *Symbolik der Religionen*, dirigée par A. Herrmann, fasc. 10).
- Rituel et Eschatologie dans le Mazdéisme : Structure et Évolution, dans *Numen, Revue internationale d'Histoire des Religions*, 1961, 1.
- Les Gâthâs de Zarathustra, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1961.
- Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser ?, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. CXI, 1961, pp. 469-475.
- En la Salle Académique, dans *Bulletin des Amis de l'Université*, t. XXXIII, 1961, pp. 61-62.
- Zum altiranischen Wörterbuch, zweite Auflage, in *Innsbrucker Beiträge für Indogermanische Sprachwissenschaft*, 1961, p. 119.
- Commencement et Fin du Monde chez les Mazdéens, dans *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions*, Marburg, 1961, p. 138 sq.
- C. R. de : C. Joachim Classen, Sprachliche Deutung als Triebdraft platonischen und sokratischen Philosophierens, 1959, dans *L'Antiquité Classique*, t. XXX, 1961, pp. 220-221.
- La Religion de l'Iran ancien, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, in-8° jésus, 412 p. (Collection Mana, Manuel d'Histoire des Religions, I, III).
- L'étude de l'iranien ancien au vingtième siècle, dans *Kratylos*, t. VII, 1962, pp. 1-44.
- V.-p. artācā brazmani, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. XXV, 1962, pp. 336-337.
- Iranische Cosmogonien, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplement IX, 1962, pp. 1582-1589.
- Magier, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, Zweite Auflage, Freiburg, i. Breisgau, 1962.
- Ormazd, *Ibidem*, 1962.

- Le Logos en Iran et en Grèce, in *Quaderni della Bibliotheca Filosofica di Torino*, 3, 1962, pp. 1 à 15.
- Fire in Iran and in Greece, dans *East and West* (IsMEO), 13, 1962, pp. 198 à 206.
- Cinquant' Annis di Ricerca sull' Iranico Antico, dans *Archivio Glottologico Italiano*, XLVII, 1962, pp. 101-111.
- Le Croissant Fertile, Paris, Adrien Maisonneuve, in-12°, 125 p. et 2 cartes, illustré, 1963.
- Abradatas, Abrokomas, Abulites, Achaemenes, Achaemenidai, Adara, Alyattes, Amastris, Amytis, Anaïtis, dans *Der kleine Pauly*. Ormazd, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*.
- Zum Altiranischen Wörterbuch, Zweite Auflage, dans *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, Sonderheft 15, pp. 119-122.
- La Fixation de l'Avesta, dans *Indo-Iranica*, Festschrift G. Morgenstierne, 1963.
- Heraclitus and Iran, dans *History of Religions*, t. III, 1963, pp. 34-49.
- Le Xvarenah, dans *Annali Istit. Or. Napoli*, sez. linguist., t. V, 1963, pp. 19-31.
- Some Aspects of Anthropomorphism, dans *The Saviour God* (in honour of E. O. James), Manchester, 1963, pp. 83-96.
- Islam et Mazdéisme, dans *Mélanges Massé*, Téhéran, 1963, 5 p.
- C. R. de : Darmesteter, Le Zend-Avesta, dans *Oriens*, 16, 1963, p. 373.
- C. R. de : Humbach, Die Kanishka-Inschrift von Surkh-Kotal, dans *Orientalia*, t. XXXII, 1963, pp. 378-380.
- C. R. de : Zeller-Mondolfo, La Filosofia dei Greci, I, IV, Eraclito, dans *Rivista di Filologia classica*, 1963, 205 à 208.
- Études pour un Paul Valéry, Neuchâtel, La Baconnière, 1964, 247 p.
- Un trait de syntaxe akkadienne et son origine hittite, dans *Die Sprache*, t. X, 1964.
- Der Persepolis-Teppich, dans *Antaios*, t. V, pp. 551-561.
- Un sceau-cylindre irano-égyptien, dans *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, n° 16, 1964, pp. 76-77.
- Parsismus, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*.
- Anaitis, Araspes, Arbakes, Ariaios, Ariobarzanes, Aristagoras, Arsakes, Arsames, Arses, Artabannes, Artabanos, Artabarzanes, Artabazos, Artaioi, Artaphernes, Artavasdes, Artaxerxes, Artaynte, Atossa, Atropates, Artembares, Astyages, Autophradates, Bagoas, Bessos, Brachmanes, Chosroes, dans *Der Kleine Pauly*, Lexikon der Antike.
- Sui Dialetti Iranici, dans *Archivio Glottologico Italiano*, 1964, pp. 105 sq.

- The « Form of Fire », dans *Unvala Memorial Volume*, Bombay, 1964, pp. 14 sq.
- C. R. de : J.-P. Roux, La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux, d'après les documents écrits, 1963, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. XLII, 1964, pp. 1087 sq.
- C. R. de : P. Chalus, L'Homme et la Religion (L'Évolution de l'Humanité), 1963, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. XLII, 1964, pp. 108 sq.
- C. R. de : A. Godart, L'Art de l'Iran, 1962, dans *L'Antiquité Classique*, t. XXXIII, 1964, pp. 271 sq.
- C. R. de : Zaechner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, dans *Indo-Iranian Journal*, t. VII, 1964, pp. 196-207.
- C. R. de : Godfrey, The Church in Anglo-Saxon England, dans *Erasmus*, t. XVI, 1964, pp. 141-143.
- Avesta, Zoroaster, Zoroastrianism, Zoroastrian Literature, dans *Encyclopaedia Britannica*.
- Zoroastrianism, dans *The Encyclopedia Americana*.
- Zoroastrianism, dans *Collier's Encyclopedia*.
- Ahura Mazda and Ahriman, Avesta, Gathas, Mithras and Mithraism, Fravashi, Zoroaster, Sutras, Upanishads, dans *The New Catholic Encyclopedia*.
- Yama, Zarathustra, Zervanismus, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*.
- Dadikai, Dandamis, Dara, Dareios, Dargamanes, Dataphernes, Dais, Deiokes, Derbikes, Drangai, dans *Der kleine Pauly*, Lexikon der Antike.
- L'Initiation mazzéenne, dans *Initiation, Contributions to the Theme of the Study-Conference ... Strasbourg, September 1964*, Leiden, Brill, 1965.
- « Religion and Religions » dans « The Meaning and End of Religion : a Symposium », dans *The Harvard Theological Review*, 1965, p. 433 sq.
- Die Drei Weisen aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit, dans *Antaios*, 1965, p. 234 sq.
- C. R. de : Geo Widengren, Il Manicheismo, Milano, 1964, et Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, et de Jes Asmussen, Xastvaniſt, Studies in Manichaeism, Copenhague, 1965, dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1965.
- C. R. de : W. Hein, Frühe islamische Keramik im Österreichischen Museum für angewandte Kunst in Wien, dans *Erasmus*, 1965, p. 38.

- Symbols and Values in Zoroastrianism, New York, 1966, Harper and Row, Collection Religious Perspectives, t. XV, 167 p.
- I Magi di Betlemme nelle tradizione occidentali, Milano, 1966, Società Editrice Vita e Pensiero, Collection Le Conferenze dell'Università Cattolica, 30 p. et 6 planches.
- Les Mages de Bethléem et l'Adoration du Temps, dans *Acta Orientalia Belgica, Correspondance d'Orient*, 10, 1966, 18 p.
- Articles « Gendaridai », « Gendaritis », « Gedrosia », dans *Der Kleine Pauly, Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 1966.
- D'Anaximandre à Empédocle : Contacts gréco-iraniens, dans *La Persia e il Mondo greco-romano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966, pp. 423-431.
- Articles Gobryas, Harpagos, Hekatompylos, Heliokles, Hermaios, Hormisdas, Hydarnes, dans *Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike*, Stuttgart, Druckenmüller, 1966.
- Paul Valéry au Miroir, dans *French Studies*, Oxford, 1966, pp. 348-365.
- C. R. de : G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1966, pp. 87-91.
- C. R. de : Roland Crahay, La religion des Grecs, Bruxelles, 1966, dans *L'Antiquité Classique*, t. XXXV, 1966, pp. 673-674.
- C. R. de : L. Miles, J. Colet and the Platonic Tradition, London, 1962, dans *Erasmus*, 1966, p. 592.
- C. R. de : Geo Widengren, Die Religionen Irans, 1965, dans *Indo-Iranian Journal*, 1966, p. 236 sq.
- C. R. de : Marijan Molé, Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien, Paris, 1963, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1966, pp. 69 sq.
- La Preghiera nello Zoroastrismo, dans *La Preghiera*, Roma, Coletti, 1967, trois volumes, pp. 677-715.
- Articles Ahura Mazda, Deva, Parsees (Parsis), Zoroastrianism, dans *Encyclopaedia Britannica*, London, 1967.
- Paul Valéry et l'Italie, dans *The Modern Language Review*, 1967, pp. 48-54.
- C. R. de : Francisco Rodriguez Adrados, Evolucion y estructura del verbo indo-europeo, Madrid, 1963, dans *L'Antiquité Classique*, t. XXXVI, 1967, pp. 36-37.
- La preghiera nello Zoroastrismo, in *La Preghiera*, 3 vol., Coletti, Roma, 1967, p. 677 à 715.
- The Six Original Creations, in *Sir J. J. Zarthoshti Madressa Centenary Volume*, Bombay, 1967, p. 7 sq.

- L'Expansion de Baga, in *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden, 1967, p. 157 sq.
- Religion et Politique, de Cyrus à Xerxès, in *Persica, Jaarboek van het Genootschap Nederland-Iran*, III, 1967-1968, p. 1 à 9.
- Articles Kambysen, Kambyses, Kandaules, Kapisa, Kaspioi, Kyros, Kyrtioi, Magoi, Mandane, Margiana, Mazaios, Media, Megabites, Megabazos, Megabyzos, Mykoi, in *Der kleine Pauly*, 1968.
- Iran ancien, in *La Nouvelle Bibliothèque de l'Honnête Homme*, Anvers, 1968, p. 93 sq.
- Philosophie des Langues et Origines Indo-Européennes, *Ibidem*, p. 209 sq.
- Auguste Bricteux, in *Liber Memorialis*, II, 1967, p. 76 sq.
- Ernest Orsolle, *Ibidem*, p. 250.
- Les N Dimensions de Paul Valéry, in *Entretiens sur Paul Valéry*, Paris, 1968, p. 9 à 43.
- Sur la Prose, in *Synthèses*, décembre 1967/janvier 1968, p. 1 à 4.
- C. R. de : F. A. Adrados, Evolucion y estructura del bervo indo-europeo, 1963, in *Rev. B. de Phil. et d'Hist.*, 1967, p. 153 sq.
- Linguistique indo-européenne, *Ibidem*, 1967, 2, § 229.
- C. R. de : Marijan Molé, Culte, Mythe et Cosmogonie dans l'Iran ancien, in *Oriens*, 1965-66, p. 472 sq.
- La divination dans l'Iran ancien, dans *La Divination*, études recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici, 2 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 1968, t. I, pp. 141-155.
- A vanishing Problem, dans *Myths and Symbols, Studies in honor of Mircea Eliade*, Chicago University Press, 1969, pp. 275-277.
- Rom oder ... was ?, dans *Pratidanam*, Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. Kuiper, La Haye, Mouton, 1969, 1 page.
- Religion et politique, de Cyrus à Xerxès, dans *Bulletin of the Iranian Culture Foundation*, Téhéran, 1969, vol. I, Part I, pp. 55-64.
- Wladimir Woronoff, Annas et le lépreux. Récit dramatique pour voix grave et piano. Version française de Jacques et Marcelle Duchesne-Guillemin, d'après le texte original espagnol de Gabriel Miró, extrait de *Personnages de la Passion du Seigneur*, Bruxelles, CEBEDEM, 1968.
- Articles *Magoi*, *Mandane*, *Margiana*, *Mazaios*, *Media*, *Megalates*, *Megabazos* et *Megabyzos*, dans *Der Kleine Pauly*, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, 1969.
- Dialectologie des langues indo-européennes, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. XLVI, 1968, pp. 650-651.

- C. R. de : D. Brandenburg, *Islamische Baukunst in Ägypten*, dans *Erasmus*, 1869, pp. 616-617.
- C. R. de : K. u. H. Erdmann, *Iranische Kunst*, dans *Erasmus*, 1969, p. 161.
- C. R. de : Jean Hytier, Questions de littérature : Études valéryennes et autres, dans *Romanic Review*, 1969, pp. 147-151.
- The Religion of ancient Iran, in *Historia Religionum, Handbook for the History of Religions*, Leiden, 1969, pp. 323 sq.
- Old Persian *Yaumanis*, *W. B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, pp. 140 sq.
- Espace et temps dans l'Iran ancien, *Revue de Synthèse*, 55-56, 1969, pp. 259 sq.
- Zoroaster und das Abendland (Auszüge), in B. Schlerath (éd.), *Zarathustra*, Darmstadt, 1970, pp. 217 sq.
- Ritual und Eschatologie im Mazdaismus : Struktur und Evolution, *Ibid.*, pp. 314 sq.
- Articles Sagartioi, Sakai, Sakastane, Sapor, Sarangai, Saspeires, Sassaniden, Sataspes, Satrap, Sisygambis, Smerdis, Sogdiana, Struthas, Surena(s), Susa, Syennenis et Syloson, dans *Der kleine Pauly, Reallexikon der classischen Altertumswissenschaft*.
- Iranistes belges en Iran, *Iran* (Ambassade de l'Iran, Bruxelles), 1969, p. 70 sq.
- Un mister al lui Brancusi, *Masa Tacerii*, Bucarest, 1970, pp. 107 sq.
- L'Ame et la Danse revisitées, *French Studies*, oct. 1969, pp. 362 sq.
- C. R. de : Manfred Mayrhofer, Die Indo-Arier im alten Vorderasien, Wiesbaden, 1966, dans *Chronique d'Égypte*, XLII, 1967, pp. 343 sq.
- Chronique intitulée Études sur le fatalisme, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XLVI, 1968, p. 937 sq.
- C. R. de : Jean Hytier, Questions de littérature : Études valéryennes et autres, 1967, dans *Romanic Review*, 1969, pp. 147 sq.
- L'Iran antique et Zoroastre, dans *Histoire des Religions* I (Encyclopédie de la Pléiade), 1970, pp. 625-694.
- Reflections on yaozda, with a Digression on xvaetvadatha, dans *Myth and Law among the Indo-Europeans*, University of California Press, 1970, pp. 203-210.
- Introduction to La Jeune Parque, dans *Yale French Studies*, 1970, pp. 87-105.
- Un mystère de Brancusi*, Hommages à Marie Delcourt, 1970, pp. 435-439.
- Articles « Phraaspa », « Phraates », « Phraortes » et « Phrataphernes », dans *Der kleine Pauly, Real-encyklopädie der Altertumswissenschaft*, 1971.

- C. R. de : Ph. Rech, Inbild des Kosmos, dans *Erasmus*, 1971, p. 925.
- Art et Religion sous les Sassanides, *Atti del Convegno Internazionale sul Tema : La Persia nel Medioevo*, Roma, Accad. Lincei, 1971, pp. 377 sq.
- La Religion des Achéménides, *Historia, Einzelschriften, Heft 18 : Beiträge zur Achämenidengeschichte*, pp. 59 sq.
- Die Religion der Achämeniden, *Acta Classica Academiae Hungaricae*, 1971.
- L'Église sassanide et le Mazdéisme, *Histoire des Religions*, II, *La Pléiade*, Gallimard, Paris, 1972.
- Traduction de l'arabe de l'étude d'A. R. Zaqzuq sur la Mosaïque de Mariamin, accompagnant l'étude de Mme Duchesne-Guillemin, *Annales Archéologiques Arabes Syriennes*, 1970 (paru en 1972).
- De quelques Sigles, *Australian Journal of French Studies*, Numéro spécial Valéry, 1971, pp. 216 sq.
- Les Dialogues de Paul Valéry, *Cahiers de l'Association Internationale d'Études Françaises*, 24, 1972, pp. 75 sq.
- On the Complaint of the Ox-soul, dans *Journal of Indo-European Studies*, vol. 1, 1, Spring, 1973, pp. 101-104.
- L'Église sassanide et le Mazdéisme, dans *Histoire des Religions*, II, *Encyclopédie de la Pléiade*, 1973, pp. 1-32.
- Zoroastrianism and Parsism, dans *Encyclopedia Britannica*, 1973, vol. 19, pp. 1171-1176.
- Articles Sapor, Sarangai, Saspeires, Sassaniden, Sataspes, Satrap, dans *Der kleine Pauly, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1972.
- Valéry en verve, dans *Approches de l'Art*, 1973, pp. 153-160.
- C. R. de : Annelies Kammenhuber, Die Arier im vorderen Orient, 1968, dans *Indo-Iranian Journal*, XIV, 1972, pp. 74.
- C. R. de : J. de Menasce, Feux et Fondations pieuses dans le droit sassanide, dans *Indo-Iranian Journal*, XIV, 1972, p. 275.
- C. R. de : B. Schlerath (éditeur), Zarathustra, 1970, dans *Ktraylos*, XV, 1970 (1972), p. 221.
- Religion of Ancient Iran*, Bombay, 1973, 271 p. (traduction anglaise, revue et mise à jour, de *La Religion de l'Iran ancien*, 1962).
- Sur la construction adnominale en persan moderne, *Indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft* (Akten der Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Bern, 1969), Wiesbaden, 1973, p. 14 sq.
- Jesus Trimorphism and the differentiation of the Magi, *Brandon Memorial Volume*, Manchester, 1973, p. 91 sq.

- Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce, *Le Feu dans le Proche-Orient antique* (*Actes du colloque de Strasbourg*, 1972), 1974, p. 41 sq.
- Articles Sisygambis, Smerdis, Sogdiana, Tiara, Trdat, dans *Der Kleine Pauly, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1973 et 1974.
- C. R. de : *Saeculum Weltgeschichte* III et IV, 1967, dans *Erasmus*, 26, 1974, col. 435 sq.
- Art and Religion under the Sasanians, *Mémorial Jean de Menasce*, 1974, p. 147 sq.
- Zoroastrianism and Parsiism, *Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, 1974, p. 1171 sq.
- C. R. de : H. Gottschalk, *Lexikon de Mythologie der europäischen Völker*, 1973, in *Erasmus*, 1974, col. 755 sq.
1. *Religion of Ancient Iran*, Bombay, 1973, 271 pages (Traduction anglaise, revue et mise à jour, de *La Religion de l'Iran ancien*, 1962).
 2. «Sur la construction adnominale en persan moderne», *Indo-germanische und allgemeine Sprachwissenschaft (Akten der Fachtagung der Indo-germanischen Gesellschaft*, Bern, 1969), Wiesbaden, 1973, p. 14 sq.
 3. «Jesus' Trimorphism and the differentiation of the Magi», *Brandon Memorial Volume*, Manchester, 1973, p. 91 sq.
 4. «Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce», *Le Feu dans le Proche-Orient antique* (*Actes du colloque de Strasbourg*, 1972), 1974, p. 41 sq.
 5. Articles «Sisygambis», «Smerdis», «Sogdiana», «Tiara», «Trdat», dans *Der kleine Pauly, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1973 et 1974.
 6. C. R. de *Saeculum Weltgeschichte* III et IV, 1967, dans *Erasmus*, 26, 1974, col. 435 sq.
1. «Le dieu de Cyrus», *Acta Iranica*, 3, 1975, p. 11 sq.
 2. «Art and Religion under the Sasanians», *Mémorial Jean de Menasce*, Téhéran, 1974, p. 147 sq.
 3. «Encore vieux-perse yaumanis», *Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste*, Paris, 1975, p. 137 sq.
 4. Articles *Tiara, Tigranes, Tigranokerta, Tigris, Tomyris et Trdat*, *Der Kleine Pauly*, Lieferung 25, 1975.
 5. C.R. de O. Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen u. Mythen*, Wien, 1973, dans *Erasmus* 27, col. 254 sq.
 6. C.R. de O. Keel, *Altorientalische Bildsymbolik u. Altes Testament*, Neunkirchen, 1972, dans *Erasmus*, 27, col. 394 sq.
 7. *Opera Minora I, Philologie et Histoire de l'Iran*, Téhéran, Publications de l'Université, numéro 1461, 1974, 187 pages.
 8. «Zoroastrianism and Parsiism», *Encyclopaedia Britannica*, 15th édition 1974, p. 1171 sq.

1. *Opera Minora II, Zarathustra et sa Religion*, Téhéran, Publications de l'Université, 1975, 386 p.
2. Article *Xerxès*, dans *Der kleine Pauly*, Lieferung 26, 1975.
3. C.R. de J.P. ASMUSSEN, *Studies in Judeo-Persian Literature*, Leiden, 1973, dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XI, 1975, pp. 302 sq.

On the cityscape of the Mérode Altarpiece, *Metropolitan Museum Journal*, 11, 1976, 129 sq

Table des Matières vol. II

Les hymnes de Zarathustra (Revue de l'Histoire des Religions, Juillet 1961)	1
On the Complaint of the Ox-soul (Journal of Indo-European Studies, I, 1973)	21
Yasna 45 and the Iranian Calendar (Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XIII, 1950)	25
La Preghiera nello zoroastrismo (La Preghiera, Roma, 1967)	31
The Religion of ancient Iran (Historia Religionum, I, 1969)	71
L'Iran antique et Zoroastre (Histoire des Religions, Pléiade, I, 1970)	125
L'Eglise sassanide et le mazdéisme (Histoire des Religions, Pléiade, II, 1971)	195
Le xvarənah (Annali Istituto Orientale, Nopoli, Sezione linguistica V, 1963)	225
L'homme dans la religion iranienne (Anthropologie religieuse, 1955)	239
L'initiation mazdéenne (Initiation, 1965)	255
Rituel et eschatologie dans le mazdéisme (Numen, 1961)	263
De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne (Festgabe Hermann Lommel, 1960)	269
L'expansion de Baga (Festschrift Wilhelm Eilers, 1971)	275
Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Iithra (Numen, 1955)	277
Aion et le léontocéphale (La Nouvelle Clio, X, 1960)	283
The "form of fire" (Unvala Memorial Volume, 1964)	291
The six original creations (Zarthoshti Madressa Centenary Volume, 1967)	295
Iranische Kosmogonien (Pauly - Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Weltschöpfung)	297
Dualismus (Reallexikon für Antike und Christentum)	303
Explorations dualistes avec Ugo Bianchi (L'Antiquité classique XXVIII, 1959)	313
Notes on Zervanism (Journal of Near Eastern Studies, XV, 1956)	325
R.C. Zaehner, Dawn and Twilight of Zoroastrianism (Indo-Iranian Journal, VII 1964)	331
Art et Religion sous les Sassanides (La Persia nel Medioevo, Accademia dei Lincei, 1971)	343
Le dieu de Cyrus (Acta Iranica, 3, 1975)	367
Art and Religion under the Sasanians (Memorial J. de Menasce, 1975)	379



