

CHIARA OMBRETTA TOMMASI

Université de Pise

L'astre vivant : quelques remarques sur le statut prophétique de Zoroastre dans la littérature gréco-romaine de l'Antiquité tardive

Après un aperçu général sur la réception de Zoroastre, le prophète et fondateur de la religion persane (qui était considéré comme un sorcier et comme un sage), dans la culture gréco-latine, l'article présente une discussion sur deux passages moins connus (Arnobe et le roman pseudo-Clémentin), où les aspects traditionnels du sorcier et de l'astrologue se mêlent à des interprétations qui relèvent du gnosticisme et présentent aussi des contaminations avec la Bible.

The Living Star. Some Remarks on Zoroaster's Prophetical Statute in Late Antique Literature

After providing a general introduction on how Greco-Roman sources treated the figure of Zarathushtra, the prophet and founder of the Persian religion, who was considered both as a sorcerer and as a sage, this paper investigates two less known passages dealing with different interpretations of Zarathushtra. Arnobius and the author of the Pseudo-Clementines emphasise his role as a magician and attest to some implied links with Gnostic literature and doctrines, also by means of some connections with Biblical figures.

* Je suis très reconnaissante à Roberto Ajello pour la discussion des passages concernant les sources arméniennes et à Michel-Yves Perrin, ainsi qu'aux lecteurs anonymes de la Revue, pour leur relecture attentive du texte et leurs suggestions très précieuses.

Avant d'exercer une véritable fascination sur la culture et les arts européens dès la Renaissance, au moins jusqu'à Nietzsche et aux nouveaux mouvements religieux de l'âge contemporain¹, la figure de Zarathoushra / Zoroastre² fut considérée comme sacrée et entourée d'un halo vénérable déjà pendant l'Antiquité classique et la période de l'Antiquité tardive. En parcourant simplement l'ouvrage monumental et toujours très important de Joseph Bidez et Franz Cumont sur *Les mages hellénisés*, on peut se rendre compte que, dans toute la culture gréco-romaine, les Mages, dont Zoroastre est considéré comme le porte-parole ou le prophète, représentent le paradigme d'une sagesse antique et mystérieuse³ ; tout comme les brahmanes ou les gymnosophistes de l'Inde, les druides celtiques ou les prêtres égyptiens, Zoroastre est toujours assimilé aux philosophes et aux savants grecs et considéré comme le depositaire d'une vérité ancienne, auguste et sublime, quoiqu'encore imparfaite, dont la culture hellénique elle-même peut s'inspirer. Nos sources se déploient du v^e siècle av. J.-C.

1. À cet égard on verra surtout l'imposant travail de Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter 1998. L'étude de Jenny Rose, *The Image of Zoroaster*, New York, Bibliotheca Persica Press, 2000, offre des remarques méthodologiques concernant l'approche académique et celle de l'imaginaire collectif ou de la perception générale. Daniel Sheffield, *In the Path of the Prophet: Medieval and Early Modern Narratives of the Life of Zarathustra in Islamic Iran and Western India*, PhD Diss., Harvard University, 2012, présente la perspective des sources « orientales ».

2. Sur les deux formes, à savoir la grecque et la perse, voir Rüdiger Schmitt, « Zoroaster I. The Name », *Encyclopedia Iranica Online*, <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-i-the-name> (juin 2019), et la littérature citée *infra*, n. 6 et 15.

3. Joseph Bidez, Franz Cumont, *Les Mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, réimpr. 1973 (une nouvelle édition est projetée par P. Bonnechère et P. Swennen dans la série *Bibliotheca Cumontiana* publiée sous l'égide de l'Académie de Belgique à Rome). Bien que datée, l'étude d'Abraham V. W. Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York/Londres, Columbia University Press, MacMillan Company, 1899, est toujours très utile pour le recueil de témoignages sur la vie et l'œuvre de Zarathustra, mais on ne peut pas négliger la mise à jour de Roger Beck, « Thus spake not Zarathustra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World », *A History of Zoroastrianism*, dir. Mary Boyce (avec Frantz Grenet), vol. 3, Leyde, Brill, 1991, p. 491-565. Sur *Les Mages Hellénisés* voir maintenant les considérations de Philippe Swennen, « Zoroastre dans *Les Mages hellénisés*. Portrait illusoire d'une Sagesse barbare », *Alexandrie la Divine. Sagesse barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, dir. Sydney Hervé Aufrère, Frédéric Mōri, Genève, La Baconnière, 2016, p. 341-356.

jusqu'à l'aube du Moyen Âge ; souvent elles se répètent et se croisent mutuellement⁴. La construction de la figure mythique de Zoroastre, magicien et philosophe en même temps, est par ailleurs emblématique du problème toujours actuel de la construction de l'Autre et des rapports entre la culture grecque et celle dite « orientale », à propos de laquelle les études récentes sur l'ésotérisme occidental ont pu créer et mettre en discussion le concept d'« orientalisme platonicien » ou, en d'autres termes, de « platonisme oriental »⁵.

I/ LA BIOGRAPHIE DE ZOROASTRE ENTRE HISTOIRE ET LÉGENDE DANS LES SOURCES GRECQUES ET LATINES

En effet, étant donné l'absence presque totale de toute documentation ou la difficulté d'avoir accès à des sources iraniennes, mais aussi la tendance conventionnelle à recréer la biographie des fondateurs religieux, les auteurs grecs construisirent des images différentes de Zoroastre, qui souvent s'entrelacèrent entre elles, à savoir le prophète, le prêtre, le magicien, le philosophe et l'astrologue. Si certains spécialistes ont supposé une influence directe de quelques doctrines déjà pendant l'époque classique – ceci grâce aux historiens ou aux ethnographes qui offrent une série d'informations plus ou moins légendaires sur la chronologie et la biographie de Zoroastre⁶ – la figure

4. Gherardo Gnoli, *Zoroaster in History*, New York, Bibliotheca Persica Press (« Biennial Yarshater lecture series », 2), 2000; Peter Kingsley, « The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster », *BSOAS*, t. 53, 1990, p. 245-265.

5. Marco Pasi, « The Problems of Rejected Knowledge : Thoughts on Wouter Hanegraaff's Esotericism and the Academy », *Religion*, 43, 2013, p. 201-212 ; Chiara Ombretta Tommasi, « Some Reflections on Antique and Late Antique Esotericism : between Mainstream and Counterculture », *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, dir. Helmut Seng, Luciana G. Soares Santoprete, C. O. Tommasi, Heidelberg, Winter, 2016, p. 9-36, ici p. 20-23. Voir aussi *infra*, n. 26. À propos de la présence simultanée des aspects positifs (philosophie, sagesse) et négatifs (sorcellerie), on pourra aisément comparer avec le portrait des Druides dans les sources classiques ; voir C. O. Tommasi, « Through Others' Eyes : Reconstructing the Celtic Otherworld from Classical and Late Antique Literary Sources », dir. Ilinca Tanaseanu Döbler, Anna Lefteratou, Gabriela Ryser, Konstantinos Smatopoulos, *Reading the Way to the Netherworld*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, p. 326-351.

6. Voir Arthur D. Nock, « Iranian Influence in Greek Thought », *Journal of Hellenic Studies*, 49, 1929, p. 111-116 (= Id., *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, p. 195-201) ; J. Bidez, « Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient », *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale*

même de Zoroastre dans les sources originelles a posé de nombreux problèmes aux exégètes modernes, qui adoptent parfois des positions sceptiques et envisagent même la possibilité que Zoroastre ne fut pas un personnage réel, mais, au contraire, le résultat d'une construction sacerdotale⁷. Dans une perspective moins extrême, l'existence historique de Zarathoushra ne peut pas être mise en discussion, même si des incertitudes subsistent sur son assignation chronologique, qui va du XI^e au VI^e siècles av. J.-C., incertitudes qui sont augmentées par certaines difficultés indéniables posées par les sources persanes, à savoir leur datation, pour la majeure partie très tardive.

de Belgique, 19, 1933, p. 195-218 et 273-319, dont les considérations sont reprises et augmentées dans *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, M. Hayez, 1945 ; Jacques Duchesne Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, OUP, 1958 ; Id., « Fire in Iran and Greece », *East & West. A Quarterly published by the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 13, 1962, p. 198-206 ; Peter Kingsley, « Meetings with Magi : Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 5, 1995, p. 173-209. Pour les relations entre Perse et culture classique voir aussi l'ouvrage collectif *La Persia e il Mondo greco-romano*, Rome, Accademia dei Lincei, 1966 ; *Getrennte Wege ? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*, dir. Robert Rollinger, Andreas Luther, Joseph Wiesehöfer, Francfort-sur-le-Main, Antike, 2007 ; *Grecia Maggiore. Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico / Graecia Maior. Kulturaustausch mit Asien in der archaischen Periode*, dir. Christoph Riedweg, Bâle, Schwabe, 2009, en particulier la contribution d'Antonio Panaino ; et voir aussi les considérations introductives formulées par Albert De Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leyde, Brill, 1997 ; Walter Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis : Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 2004 ; Roger Beck, « Zoroaster as perceived by the Greeks », *Encyclopedia Iranica Online*, <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-iv-as-perceived-by-the-greeks>, offre un résumé détaillé de toutes les questions inhérentes à la biographie (souvent enrichie d'éléments légendaires) et à son rôle de prophète et fondateur d'une nouvelle religion. Voir aussi G. Gnoli, « Zoroastro nelle fonti classiche : problemi attuali e prospettive della ricerca » *Studi urbinati*, 67, 1995-1996, p. 281-295.

7. Voir surtout Jean Kellens, *Zoroastre et l'Avesta Ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Paris, Peeters, 1991 ; Id., *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris, Seuil, 2006 ; Prods Oktor Skjærvø, « Zarathustra in the Avesta and in Manicheism. Irano-Manichaica III », *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo*, Rome, Accademia dei Lincei, 1996, p. 597-628 ; Id., « Zarathustra: First Poet-Sacrificer », *Paitimāna. Essays in Iranian, Indian, and Indo-European Studies in Honor of Hans-Peter Schmidt*, dir. Siamak Adhami, Costa Mesa, Mazda Publisher, 2003, p. 157-194. Ces positions apparaissent pourtant un peu trop radicales, et ont parfois été considérées comme poursuivant la voie ouverte par Marjjan Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris, Peeters, 1967, qui, pour sa part, avait été influencé par la vogue structuraliste. Voir aussi les données rassemblées par Michael Stausberg, « A name for all and no one: Zoroaster as a figure of authorization and a screen of ascription », *The Invention of Sacred Tradition*, dir. James R. Lewis, Olav Hammer, Cambridge, CUP, 2007, p. 177-198.

Tout d'abord, on remarquera dans les sources gréco-romaines le portrait très flatteur de Zoroastre, qui est parfois décrit comme un sage, amant de la justice, vivant en ermitage sur une montagne et vénéré par ses concitoyens⁸. On peut aussi mentionner deux autres traits qui frappaient les auteurs grecs, à savoir les épisodes de la retraite de Zoroastre sur une montagne pour adorer le feu, ou celui de l'incendie auquel il échappa⁹, qui représentent une évidente étymologie du culte du feu, attestée, entre autres, par Strabon¹⁰ ; ou son rire à la naissance, un fait unique¹¹, tandis que sa conception fut annoncée par un éclat lumineux¹².

8. Cet épisode, ainsi que celui du roi Vīštāspa, et de son patronage de la religion nouvelle, est rapporté par Pline l'Ancien, 30, 2, et par un auteur moins connu, Euboulos (I^{er} siècle av. J.-C. – I^{er} siècle apr. J.-C.), *apud* Porphyre, *L'antra des nymphes* 6. Ce passage est par ailleurs un témoin décisif pour l'établissement du culte mithriaque, même s'il pose des questions sur les rapports entre le mithraïsme iranien et sa nouvelle reformulation pendant l'Empire romain : voir Robert Turcan, *Mithras Platonius. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leyde, Brill, 1975, p. 23-43.

9. Voir surtout Dion Chrysostome, 36, 40 ; Pline, 11, 42, 242, mais aussi *Denkart* 7,3,8-10. J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 27, qui soulignent aussi la ramification de la légende de l'ascétisme de Zoroastre, qui se relie à celle des Brahmanes et de Bouddha (une tradition à laquelle fait écho Ammien Marcellin, 26, 6, 33).

10. Strabon, 15, 3, 15, un passage qui a été rapporté à Posidonius ou, peut-être, aux ascendances familiales de Strabon lui-même. Strabon nous informe que les mages cappadociens (qui s'appellent aussi *πύραιθοι*, avec raison) révèrent le feu éternel et que chaque jour ils entrent dans le sanctuaire et y restent à peu près une heure à chanter debout devant le feu, tenant à la main une poignée de verges. Il décrit aussi le bonnet pointu caractéristique du prêtre persan (une tiare en laine foulée dont les oreilles pendantes descendent des deux côtés le long des joues de manière à cacher les lèvres) : voir A. De Jong, *Traditions*, p. 144-150.

11. Pline, 7, 16, 72 ; Solin., 1, 72 ; Augustin, *La Cité de Dieu* 21, 14 (qui toutefois interprète ce prodige comme un signe diabolique : « Solum, quando natus est, ferunt risisse Zoroastrem, nec ei boni aliquid monstrosus risus ille portendit, nam magicarum artium fuisse perhibetur inuentor »). L'authenticité de cette notice est confirmée par les sources iraniennes, voir *Denkart*, 7, 3, 2 et 25 ; *Zad-spāram*, 14, 12 et 16. Il s'agit d'un thème par ailleurs assez répandu, par exemple dans le folklore ou la littérature : voir Arthur Hambarisumian, « The Armenian Parable 'Zoroaster's Laughter' and the Plot of Zoroaster's Birth in the Literary Traditions », *Iran & the Caucasus*, 5, 2001, p. 27-36. On peut aussi ajouter que dans le vers 60 de la quatrième églogue virgilienne, *incipit parue puer risu cognoscere matrem*, certains interprètes ont vu un écho de la légende de Zoroastre : Otto Crusius, « Excursus zu Vergil », *Rheinische Museum*, 51, 1896, p. 544-559, ici p. 551 s. ; Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1924, p. 64.

12. Sur la conception de Zarathoushra par le moyen du *xvarenah* divin voir *Denkart* 7, 2, 2 s. ; 14, 1 ; *Zad-spāram* 13, 3.

2/ ZOROASTRE EN TANT QUE PROTOTYPE DU MAGE HELLÉNISÉ

De ce portrait curieux et en même temps sympathique proviendrait l'étymologie suggestive, mais dépourvue de toute base linguistique, du nom grec de Zoroastre, qui contiendrait la racine du mot ἄστρον et celle, encore moins plausible, de l'adjectif ζωρός (= pur, non mélangé). Du reste, le passage de Zarathoushra à Zoroastre a été expliqué sur une base phonétique comme issue d'une métathèse, à partir du vieux perse *Zara-uštra-, grec *Zaróstrēs ou *Zara-óstr(ēs) / *Zaro-ástr(ēs), parfois à travers l'assonance du nom de la divinité Ōromázēs, dont Zoroaster est considéré comme le fils ou le disciple¹³. Ce processus permit aisément l'explication du nom de Zoroastre comme « astre pur », « astre véridique », mais aussi l'exégèse proposée par Dinon, au iv^e siècle av. J.-C., ἄστροθύτης (adorateur des étoiles)¹⁴. Une exégèse alternative fait remonter la première partie du nom à la racine du verbe ζάω, ce qui conduit à l'interprétation « l'astre vivant »¹⁵. D'autres approximations étymologiques, fautives ou fantaisistes, furent proposées pendant la Renaissance, et elles ont été rassemblées par Thomas Stanley, qui, pour sa part, propose « the son of the stars »¹⁶.

13. Cette tradition remonte au *Premier Alcibiade* (121e-122a), et est reprise aussi par Apulée, *Apologie* 25-26 (avec la citation du passage platonicien), et Agathias, *De regno* 2, 24.

14. Frg. 5 FGH IIIC, p. 524.3, un passage pour lequel voir J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 7.

15. Voir la discussion *infra*.

16. Dans *The History of the Chaldaick Philosophy*, Londres, printed for Thomas Dring, 1662, p. 3 : « The name *Zoroaster* (to omit those who give it a Greek Etymology from ζῶρον and ἄστρον). *Dinon* cited by *Laertius* interprets ἄστροθύτην, rendred by his Translators, a Worshipper of the Stars. *Kircher* finds fault with this Etymology, as being compounded out of two several Languages from the Greek ἄστρον and the Chaldee *Zor*, and therefore endeavours to deduce it from *tsura*, a figure, or *tsajar*, to fashion, and *as* and *ster*, hidden fire, as if it were *Zairaster*, fashioning images of hidden fire, or *tsuraster*, the image of secret things; with which the *Persian Zarast* agreeth. But it hath been observed, that *Ester* in the Persian Language signifieth a *Star*. The former particle *Zor* *Bochartus* derives from the Hebrew *Schur*, to contemplate, and thereupon, for ἄστροθύτης, (in *Laertius*) reads ἄστροθεάτης, a *contemplator of the Stars*. But we find *Zor* used amongst other words (by composition) in the name *Zorobabel*, which we interpret, *born at Babylon: Zoroaster* therefore properly signifies *the Son of the Stars* ». Sur l'étymologie de Stanley (proposée aussi par Paulus Cassel, *Zoroaster, sein Name und seine Zeit*, Berlin, 1886, mentionnée par A. V W. Jackson, *Zoroaster*, p. 149), voir M. Stausberg, *Faszination*, p. 606 ; plus généralement sur Stanley et son interprétation des *Oracles Chaldaïques* voir Dimtri

À côté de cette interprétation, on peut aussi rappeler le lien entre les mages et l'étoile dans le célèbre passage de l'Évangile de Matthieu, qui représente, par ailleurs, la tradition des mages savants¹⁷. Comme on le sait, la superposition entre le Zoroastre-prêtre et le Zoroastre-magicien dérive des différentes interprétations que l'on peut donner du terme *magos* et de son statut ambigu : le mot grec μάγος, qui définit le clergé zoroastrien depuis ses origines jusqu'à l'époque sassanide (mais, dans ses dérivés, aussi à l'époque contemporaine), est un calque d'un terme vieux perse *magu*, à la probable origine mède, attesté pour la première fois dans l'inscription de Darius I à Bistoun (522 av. J.-C.). L'étymologie de ce mot est douteuse, mais, selon certaines hypothèses, il semble possible de l'attacher à la sphère de l'offrande sacrificielle, en tant qu'elle est en relation avec le terme avestique *maga*, à savoir l'état d'extase obtenu par la pratique liturgique¹⁸. Depuis

Levitin, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science. Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*, Cambridge, CUP, 2015, chap. 3. Pour les acquisitions de la recherche étymologique moderne voir surtout Ilya Gershevitch, « Approaches to Zoroaster's Gathas », *Iran*, 33, 1995, p. 19-24 ; Rüdiger Schmitt, « Onomastica Iranica Platonica », *Lenaika. Festschrift für Carl Werner Müller*, dir. Christian Mueller, Goldingen, Kurt Sier, Stuttgart/ Leipzig, Teubner, 1996, p. 81-102 ; Id., « Iranische Personennamen bei Aristoteles », *Paitimana. Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hans-Peter Schmidt*, dir. S. Adhami, Costa Mesa, Mazda Publisher, 2003, p. 275-299.

17. Sur les développements de cette légende et sur son interprétation voir Carsten Colpe, « Das Magiertum, die Mageia, der Magus. Der Fehlschlag einer Annaehrung an das Alt fremde durch Herbeiführung einer neuer Verfremdung », *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen*, dir. C. Colpe, Tübingen, Mohr, 2003, p. 634-648 ; Antonio Panaino, « I Magi in Occidente », *Storia d'Italia. Annali, 25. Esoterismo*, dir. Gian Mario Cazzaniga, Turin, Einaudi, 2010, p. 49-76 ; *The Star of Bethlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, dir. Peter Barthel, Geurt Hendrik van Kooten, Leyde, Brill, 2015, avec bibliographie. On ne peut pas oublier la recherche pionnière de Giuseppe Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1930. Voir aussi Ezio Albrile, « Un dono inatteso. Memorie iraniche nei Magi cristianizzati », *Kervan*, 17, 2013, p. 1-21 ; Id., « I Magi gnosticizzati », *Historia Religionum*, t. 6, 2014, p. 133-140. Certaines considérations assez intéressantes sont aussi formulées par Sergei Minov, « Dynamics of Christian Acculturation in the Sasanian Empire : Some Iranian Motifs in the Cave of Treasures », *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*, dir. Geoffrey Herman, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2014, p. 159-212.

18. Selon Hérodote, μάγος désigne à l'origine une des tribus des Mèdes (1,101), probablement les prêtres ; la même signification semble être attestée en Perse (Xen., *Cyr.* 8,1,23) : ce fait pourrait expliquer l'idée formulée par

la fin du VI^e siècle, les Mages furent les prêtres officiels de la Perse et de l'empire Achéménide, leur influence croissant sous le règne de Xerxès, même si l'on débat encore pour savoir dans quelle mesure ils acceptèrent le zoroastrisme. Pourtant, dans le monde classique, les mages furent confondus avec les prêtres chaldéens ou babyloniens, en raison de la similitude de leurs fonctions qui comprenaient la pratique de l'astrologie ou des sciences occultes, et ils furent donc considérés, souvent négativement et en dépit de la distinction entre *magos* et *goēs*, comme des sorciers¹⁹. Certaines sources, parmi lesquelles Clément d'Alexandrie, (*Stromates* I, 15, 70), distinguant deux personnages différents, à savoir Zoroastre, le prêtre persan, et Zaratas le magicien originaire de Médie ou d'Assyrie, mais il est évident qu'il s'agit d'une seule et même personne²⁰.

Émile Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris, Geuthner, 1929 ; Id., *Les Mages dans l'Ancien Iran*, Paris, Maisonneuve, 1938, p. 18-20, à savoir que *magu-* dénotait un membre d'une classe sociale particulière (plus ou moins du même type que les Lévites hébreux) et garda la même signification dans l'*Avesta* (Muhammad A. Dandamayev, « Magi », dans *Encyclopedia Iranica Online*, <http://www.iranicaonline.org/articles/magi>). Sur le thème et sur les étymologies plus récentes voir A. Panaino, « Erodoto, i Magi e la storia religiosa iranica », Robert Rollinger, Birgitte Truschneegg, Reinhold Bichler (dir.), *Herodot und das Persische Weltreich / Herodotus and the Persian Empire*, Wiesbaden 2011, p. 343-370, qui fait référence surtout à G. Gnoli, « Lo stato di 'maga' », *AION*, 15, 1965, p. 105-117, et qui analyse, de façon comparative, les acceptions de *μαγεία* dans le *Premier Alcibiade* de Platon. Sur les Mages en tant que sacrificateurs voir aussi Gregory Nagy, « Mages and Ionians », *Classical Inquiries*, http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.eresource:Classical_Inquiries.

19. Voir le résumé de la question dans Jan N. Bremmer, « The Birth of the Term 'Magic' », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126, 1999, p. 1-12, réimpr. dans *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, dir. Jan N. Bremmer, Jan R. Veenstra, Louvain, Peeters, 2002, p. 1-11 ; sur le terme *magos* et l'inscription de Bistoun, avec toutes les implications, y compris une évaluation négative des *magoi* dans l'imaginaire grec, voir Elias Bickerman, Haim Tadmor, « Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi », *Athenaeum*, 56, 1978, p. 239-261 ; Ilya Gershevitch, « Il falso Smerdi », *Iranian Studies*, dir. G. Gnoli, Rome, ISMEO, 1983, p. 81-100 ; Vincenzo Di Benedetto, « Dario e Artaphrenes in Aesch. Pers. 774-780 », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 121, 1993, p. 257-271.

20. Sur la double forme Zaratas/Zoroastre, qui a été parfois, mais de façon erronée, rapportée à deux personnages différents, voir Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907, p. 374 s. (qui discute aussi d'autres graphies, à savoir Zabratas [Porphyre, *Vie de Pythagore* 12] ; Zarades [Théodoret., *ap. Phot.*, *Bibl.* 81 ; Agath., 2, 24, mais aussi dans les *Kephalaia* manichéens, 7,31, p. 13 Gardner; 12,17 p. 18]) ; J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 37 s. ; vol. 2, p. 94 s. ; A. De Jong, *Traditions* (n. 6), p. 318.

C'est toutefois l'image de nobles dépositaires d'une sagesse antique et vénérable qui s'impose dans la littérature philosophique. Par exemple, la tradition d'une relation entre Platon et les Mages de Zoroastre est attestée par les sources anciennes, et l'épître 58 de Sénèque (§ 31) évoque la légende selon laquelle les mages célébrèrent un sacrifice le jour des obsèques de Platon, tandis que Proclus rapporte que le philosophe épicurien Colotès avait l'habitude de se moquer de Platon et de ses emprunts aux Mages²¹. Par ailleurs, on a pu supposer que Pythagore fut un élève de « Zaratas »²². On pourrait ajouter qu'une superposition de traits grecs et orientaux et, par conséquent, l'orientalisation de la figure de Pythagore apparaît également dans la *Liturgie de Mithra* du papyrus magique de Paris : suivant une hypothèse de Michel Tardieu, Michela Zago a proposé de voir dans la figure du vieillard vêtu en blanc, avec les pantalons bouffants si typiques de l'habillement perse (*anaxyrides*), une représentation de Pythagore, tandis que ses prédécesseurs y ont plutôt vu une image de Mithra, semblable à celle du *pater* dans le *Mithraeum* de Doura Europos²³ :

21. Proclus, *In Remp.* II, 109 Kroll.

22. Sur Pythagore disciple de Zaratas voir Hipp., 1, 2 ; Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VIII, 3 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 15, 66 et 69-70, avec les remarques de Kingsley, « The Greek Origin ».

23. PGM IV 693-699 : ἀτένιζε τῷ ἀέρι καὶ ὄψῃ, κατερχομένας ἀστραπὰς καὶ φῶτα μαρμαίροντα καὶ σειομένην τὴν γῆν καὶ κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτινὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαν, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι, avec les considérations de Michela Zago, « Un portrait de Pythagore dans la Liturgie de Mithra », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 177, 2011, p. 53-56. Sur l'iconographie de Zoroastre, plus généralement, on peut faire référence à l'ouvrage déjà mentionné de M. Stausberg, *Faszination*. Pour les survivances dans l'art italien de l'Antiquité tardive ou du haut Moyen Âge (les mosaïques de Ravenne ou les fresques à Castelseprio [VA]) voir respectivement S. Minov, « Dynamics », p. 171 et 192 ; E. Albrile, « Un dono inatteso ». Sur la figure sacerdotale dans le *mithraeum* de Doura, voir Mihkail. I. Rostovtzeff, « The Mithraeum of Dura-Europos on the Euphrates » *Bulletin of the Associates in Fine Arts at Yale University*, 9, 1939, p. 3-10 ; la suggestion (publiée à titre posthume) de F. Cumont, « The Dura Mithraeum », *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, dir. John R. Hinnels, Manchester, Manchester University Press, 1975, p. 151-214, qui interprète le personnage comme Zoroastre lui-même en compagnie d'Ostanès, n'a pas été retenue par la critique (e.g. R. Beck, « Thus Spake Not », p. 549), à l'exception, très remarquable, de James R. Russell, « On the Image of Zarathustra », *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*, dir. Alan Williams, Sarah Stewart, Almut Hintze, Londres/New York, I.B. Tauris, 2016, p. 147-178).

Regarde bien en l'air, et tu verras descendre des éclairs, briller une lumière éclatante, trembler la terre et descendre un dieu d'une grandeur démesurée, à l'aspect lumineux, tout jeune, aux cheveux d'or, tunique blanche, couronne d'or et pantalons bouffants.

Quant aux rapports entre philosophie grecque et mazdéisme, il convient de mentionner brièvement la section du *De Iside* de Plutarque, qui offre un témoin fidèle de ces doctrines, surtout sur le dualisme²⁴. Nous avons discuté ailleurs la section conclusive du *Discours borysthénique* de Dion²⁵ qui, pendant ses nombreux voyages en Asie Mineure, serait peut-être entré en contact avec les doctrines et les textes sacrés des Mages ou des Maguséens, c'est-à-dire les mystérieux descendants hellénisés des prêtres persans, dont le nom, qui dérive du terme araméen *magūšā*, c'est-à-dire « prêtres persans », est attesté seulement dans des textes chrétiens, depuis Bardesane : si la théorie de Cumont, selon laquelle la communauté maguséenne aurait rédigé un corpus de textes zoroastriens pseudépigraphes, influencés par des doctrines grecques et chaldéennes, n'est plus tenable, on doit toutefois reconnaître dans les Maguséens des membres d'une frange zoroastrienne assez traditionaliste, rigoriste et puritaine, dont la survivance est documentée au moins jusqu'au IV^e siècle, puisque l'épître 258 de Basile de Césarée en atteste la présence et les rituels en Cappadoce²⁶.

Dans toutes ces informations, on voit un fil conducteur qui va de la Grèce à l'Orient, et qui anticipe beaucoup les prétendues

24. Sur la section empruntée au mazdéisme, cf. Plutarch, *De Iside et Osiride*, éd. John Gwyn Griffiths, Swansea 1970, p. 470-482 ; pour une perspective iranologique, voir É. Benveniste, *The Persian Religion*, p. 69-117 ; A. De Jong, *Traditions*, p. 174-204. Voir aussi Maria Vittoria Cerutti, *Antropologia e Apocalittica*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1990, p. 19-62. Sur le dualisme voir l'article récent de Jean Kellens, « Les origines du dualisme mazdéen », *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, dir. Fabienne Jourdan, Anca Vasiliu, hors-série de *Chôra*, 2015, p. 21-29.

25. C. O. Tommasi, « Le chant sacré des Mages (D. Chr. 36, 39-60) : croyances iraniennes en tenue grecque », in *Dion de Pruse : l'homme, son œuvre et sa postérité*, dir. Eugenio Amato, Cécile Bost-Pouderon, Thierry Grandjean, Lucie Thévenet, Gianluca Ventrella, Hildesheim, Olms, 2016, p. 147-176.

26. Voir A. De Jong, *Traditions*, p. 404-413 ; C. O. Tommasi, « Competing religions in competing landscapes: Urban, rural and wild sceneries in Late Antique Cappadocia » (sous presse). Les Maguséens sont mentionnés déjà chez Bardesane (Livre des lois 29) et Eusèbe, *Praep. Ev.* 6,10-16-17, aussi bien que chez Épiphane, *De fide* 12-13.

« découvertes » des savants postcoloniaux. « L'attrait de l'Orient fait partie intégrante de la conscience occidentale, et l'orientalisme n'est pas seulement ce qu'en a fait Edward Saïd, en insistant sur ses rapports avec un impérialisme qui ne naîtra que plus tard »²⁷. Des considérations analogues sur l'origine de la philosophie apparaissent dans les *Florides* d'Apulée²⁸, dans l'*Elenchos* du pseudo-Hippolyte²⁹, ou dans la section introductive de Diogène Laërce ; la liste pourrait être allongée en faisant mention de Plutarque, Apollonios de Tyane, Celse, Numénius, dont il suffira de rappeler ici le très connu fragment 1A des Places³⁰. Enfin, on devra considérer le riche corpus de littérature pseudépigraphique qui se développa sous le nom de ce type de personnages, les Mages ou, semblablement, Orphée, les Chaldéens ou encore Hermès Trismégiste.

27. Guy G. Stroumsa, compte rendu de M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, *Revue de l'histoire des religions*, 216, 1999, p. 481-483, ici p. 483. Sur les critiques du paradigme de Saïd voir aussi Giovanni Casadio, « Studying Religious Traditions Between the Orient and the Occident : Modernism vs. Post-modernism », *Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag = New Paths in the Study of Religions. Festschrift in honour of Michael Pye on his 65th birthday*, Munich, Biblion, 2004, p. 119-135. Dylan M. Burns, *Apocalypse of the Alien God, Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, Philadelphie, Philadelphia University Press, 2014, offre dans le premier chapitre une récapitulation très utile du débat sur l'orientalisme grec ancien. Voir déjà Édouard des Places, « Éléments de sotériologie orientale dans le platonisme à la fin de l'antiquité », *La sotériologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma 24-28 settembre 1979*, dir. Ugo Bianchi, Maarten J. Vermaseren, Leyde, Brill, 1981, p. 243-255 (= Id., *Études platoniciennes 1929-1979*, Leyde, Brill, 1981, p. 361-371) ; C. Colpe, « Die Barbarisierung der Weisheit », *Geschichte – Tradition – Reflexion –. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, II : Griechische und römische Religion*, dir. Hubert Cancik, Tübingen, Mohr, 1996, p. 165-170 ; Matthias Baltes, « Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren », *EPINOHMATA. Kleine Schriften zur antiken Philosophie und homerischen Dichtung*, Munich/Leipzig, Saur, 2005, p. 1-26. À cet égard, il convient de ne pas négliger la contribution d'André-Jean Festugière, « Les prophètes de l'Orient », *La Révélation d'Hermès Trismégiste, I*, Paris 1944, p. 19-44 (= nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2014, p. 35-60).

28. Apulée, *Florilège* 15.

29. Ps. Hipp., *Elench.* 1, 1.

30. « Sur ce point, après avoir cité et pris pour sceaux les témoignages de Platon, il faudra remonter plus haut et les rattacher aux enseignements de Pythagore, puis en appeler aux peuples du renom, en conférant leurs initiations, leurs dogmes, les fondations culturelles qu'ils accomplissent d'accord avec Platon, tout ce qu'ont établi les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens » (tr. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

Laissant de côté la documentation, très exploitée, de l'époque classique, cet article considérera surtout des sources tardives, où la légende de Zoroastre se mêle à celle d'autres figures plus ou moins mythiques, tirées de la Bible (cf. le passage du roman pseudo-Clémentin) ou d'autres textes de nature ésotérique (gnostiques, chaldéens, papyrus magiques).

3/ LES TROIS ZOROASTRES D'ARNOBE ET DES GNOSTIQUES

La prise en compte de la littérature pseudépigraphique nous permet d'aborder la question qui nous intéresse, à savoir l'examen de deux passages peu connus sur la figure de Zoroastre. Ils remontent aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et témoignent de l'image traditionnelle de Zoroastre fondateur de l'art magique ; d'un autre côté, ils ouvrent de nouvelles perspectives sur la réception de la tradition iranienne dans la philosophie et, plus généralement, dans la culture chrétienne.

Et maintenant, de grâce, qu'il vienne du cercle intérieur du ciel, le mage Zoroastre, en traversant la zone de feu, si nous en croyons Hermippus, que viennent avec lui et le fameux Bactrien, dont Ctésias rapporte les exploits au livre I de ses *Histoires*, et Arménius, petit-fils de Zostrianus, et ami pamphylien de Cyrus, et Apollonius, Damigero et Dardanus, Bélus, Julianus et Baebulus, et tous les autres qui passent pour avoir tenu le premier rang et s'être fait un nom dans un tel charlatanisme³¹.

Avant de traiter à la fin du livre I la question de savoir si les miracles du Christ peuvent être comparés aux miracles des « hommes divins » ou même des dieux païens, Arnobe lance

31. « Age nunc ueniat, quaeso, per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut adsentiamur auctori, Bactrianus et ille conueniat, cuius Ctésias res gestas historiarum exponit in primo, Armenius Zostriani nepos, et familiaris Pamphylus Cyri, Apollonius Damigero et Dardanus, Belus, Iulianus et Baebulus, et si quis est alius qui principatum et nomen fertur in talibus habuisse praestigiis ». Texte et traduction de Henri Le Bonniec, dans Arnobe, *Contre les païens*, livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1982. Nous avons modifié le texte latin et la traduction suivant les observations de Mark J. Edwards, « How Many Zoroasters ? Arnobius, 'Adversus Gentes' I 52 », *Vigiliae Christianae*, 42, 1988, p. 282-289. Sur ce passage voir aussi la discussion générale offerte par Pietro Ressa, « Maghi e magie in Arnobio di Sicca », *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, dir. Claudio Moreschini, Marcello Marin, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 99-124.

son défi rhétorique en s'adressant directement aux magiciens les plus célèbres, parmi lesquels on reconnaîtra aisément Apollonius de Tyane³², Julien le Théurge, le prétendu auteur des *Oracles Chaldaïques*³³, Damigéron, auquel on attribue un livre sur les vertus des pierres précieuses³⁴, mais aussi des figures plus obscures ou totalement inconnues, le Troyen Dardanus, Bélus, et Baebulus³⁵.

32. Sur l'opposition entre Apollonius de Tyane et le Christ, voir Wolfgang Speyer, « Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 17, 1974, p. 47-63 ; Erkki Koskenniemi, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, Tübingen, Mohr, 1994 ; en général, Ewen L. Bowie, « Apollonius of Tyana. Tradition and Reality », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, fasc. 2, Berlin/New York, De Gruyter, 1978, p. 1652-1699 ; Maria Dzielska, *Apollonius of Tyana in legend and history*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1986, et nos considérations introductives dans Eduard Norden, *Dio Ignoto. Ricerche sulla forma del discorso religioso*, trad. it., Brescia, Morcelliana, 2002, p. 30 s.

33. Polymnia Athanassiadi, « Julian the Theurgist : Man or Myth? », *Die Chaldäischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, dir. Helmut Seng, Michel Tardieu, Heidelberg, Winter, 2010, p. 193-208 ; Crystal Addey, « Oracles of Fire: The Formation and Reception of the Chaldaean Oracles », *Stimmen der Götter. Orakel Und Ihre Rezeption Von Der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*, dir. Helmut Seng, Lucia M. Tissi, C. O. Tommasi, Heidelberg, Winter, 2019, p. 35-62.

34. Sur Damigéron (II^e siècle apr. J.-C.) et son traité sur les vertus des pierres précieuses, voir *Les Lapidaires grecs : Lapidaire orphique. Kérygmes. Lapidaires d'Orphée. Socrate et Denys. Lapidaire nautique. Damigeron-Evax*, dir. Robert Halleux, Jacques Schamp, Paris, Les Belles Lettres, 1985 ; Kai Brodersen, *Heilende Steine – De Lapidibus*, Wiesbaden, Marix, 2016.

35. À Dardanus on attribue couramment l'institution des mystères de Samothrace (Diodore de Sicile, 5, 48,4 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2, 13, repris par Eusèbe, *Préparation évangélique* II, 3 ; Pline, 30, 9, qui ajoute l'indication *e Phoenice*, laquelle a parfois, mais à tort, fait supposer un personnage distinct du Troyen : voir Wolfgang Fauth, « Dardaniel (PGM LXII 12-16) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 98, 1993, p. 57-75, ici p. 62). Le fait qu'il s'agissait d'un magicien extrêmement renommé est attesté par les passages cités à la note suivante, et aussi par la référence aux « arts de Dardanus » chez Colum., 10, 357 s., « at si nulla valet medicina repellere pestem / Dardanicae veniunt artes », et par Fulgent., *Virgil. contin.* p. 86, 2 Helm, qui rappelle ses *Dinamera* (titre autrement inconnu, probablement forgé à partir d'une corruption de *dynameis*) ; Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques* 8, 43 en fait mention parmi les sorciers qui rivalisèrent avec le roi Salomon, tandis qu'un rituel appelé Xiphos Dardaniou figure dans le Papyrus magique de Paris, *PGM IV*, 1716-1870 : voir René Mouterde, « *Le glaive de Dardanos, objets et inscriptions magiques de Syrie* », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth*, 15, 1930, p. 54-136. Par ailleurs, on ne sait rien sur les deux autres personnages : le nom de Bélus fait toutefois supposer une origine assyrienne, et en effet le nom de Bélos (probable evhémérisation

Assurément, Arnobe s'inspire des catalogues de sorciers qu'on trouve chez Pline l'Ancien ou chez Apulée ou Tertullien³⁶ et qui, par ailleurs, mentionnent explicitement d'autres figures assez importantes (mais curieusement négligées par Arnobe), Ostanès et Hystaspe³⁷.

Dans le passage d'Arnobe, qui semble se référer, même si c'est d'une manière confuse, à un seul individu, Zoroastre est donc évoqué par une périphrase très recherchée, qui fait appel à son lignage et à son origine géographique, et qui témoigne évidemment de l'importance du personnage. Cette apostrophe vise à montrer la double nature de Zoroastre en tant qu'astrologue et en tant que sorcier, deux aspects qui sont souvent entrelacés chez les auteurs gréco-romains. Tout d'abord, Arnobe rappelle l'origine céleste de Zoroastre et sa descente sur la terre à travers les sphères éthérées, en se référant aussi à Hermippe de Smyrne (III^e siècle av. J.-C.), l'auteur d'un traité sur les mages et, selon Pline l'Ancien, d'un commentaire sur les deux millions de vers attribués à Zoroastre³⁸. Plus précisément, la « zone du feu » est peut-être une allusion à la croyance iranienne en un lien entre planètes et jours de la semaine, dont nous parlent Origène³⁹ et Jean

du dieu Bel/Baal) figure dans la légende de Sémiramis, bien qu'on ne puisse nullement penser qu'il s'agisse du même personnage.

36. Voir le début du livre XXX de Pline, et aussi le passage plus bref chez Apulée, *Apologie* 90, 20 : *ego ille sim Carmendas uel Damigeron uel + his Moses uel Iohannes uel Apollobex uel ipse Dardanus uel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est*, un passage récemment commenté par Leonardo Costantini, *Magic in Apuleius' Apologia. Understanding the charges and the forensic strategies in Apuleius' speech*, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 242 s. ; Tertullien, *De l'âme* 57, 1 : « auctrix opinionum istarum magia sonat, Ostanes et Typhon et Dardanus et Damigeron et Nectabis et Berenice ».

37. Sur lesquels on fera toujours référence aux ouvrages cités à la n. 3, et notamment à J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*.

38. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 8 ; Pline, 30, 2, 4. Voir J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 86 s. ; R. Beck, « Thus Spake Not », p. 526-528.

39. Origène, *Contre Celse* 6, 21 : il s'agit de la section sur l'échelle mithriaque à laquelle correspond un diagramme planétaire. Le passage a été l'objet de nombreuses études, parmi lesquelles voir surtout R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 44-61 ; Carsten Colpe, « Die Mithramysterien und die Kirchenväter », dir. Willem den Boer, *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink... oblata*, Amsterdam/Londres, North Holland 1973, p. 29-43, ici p. 34 ; Andrew J. Welburn, « Reconstructing the Ophite Diagram », *Novum Testamentum*, 23, 1981, p. 261-287 ; Bernd Witte, *Das Ophitendiagramm nach Origen, Contra Celsum* 6, 22-38, Altenberge, Oros Verlag, 1993.

le Lydien⁴⁰, selon qui Zoroastre plaçait le soleil au-dessus des sphères planétaires. Par la suite, Zoroastre est présenté comme le roi qui fut vaincu par Ninus et Sémiramis – une tradition erronée, mais largement répandue jusqu’au Moyen Âge⁴¹, qui opère une confusion entre le prophète du Mazdéisme et un personnage homonyme, autrement inconnu, originaire de la Bactriane : probablement l’origine de cette erreur grossière, qu’on retrouve déjà au chapitre 5 de l’*Aduersus Nationes*, est-elle le résultat d’une transmission inexacte, peut-être assez ancienne, du passage où l’historien Ctésias (*ap.* Diod. 2, 6, 1) évoque les guerres entre Ninus et un roi bactrien nommé Oxyartes ou Exaortes, nom que la tradition postérieure a pu confondre avec celui de Zoroastre en vertu du sens de “saveur” implicite dans la racine du nom Oxyartes⁴².

Enfin, Arnobe fait une allusion très embrouillée à un troisième Zoroastre : l’interprétation de ce passage fut controversée, entre autres parce que jusqu’à la découverte des écrits de Nag Hammadi le nom de Zostrien (ici nommé comme le grand-père de ce personnage) était presque inconnu, sauf par une mention dans la *Vie de Plotin*, lorsque Porphyre rappelle qu’à l’école romaine de Plotin on lisait des livres apocryphes, à savoir les « apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée, d’Allogène et de Messos ». Comme on le sait, en effet, ces titres ont trouvé une correspondance précise dans les ouvrages gnostiques de la

40. Jean le Lydien, *De Mensibus* 2,4, p. 21 Wünsch. Pour la tradition iranienne voir aussi A. Panaino, « Uranographia Iranica : The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background », dir. Rika Gyselen, *Au Carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette, Groupe pour l’étude de la civilisation du Moyen Orient, 1995, p. 205-225.

41. Justin, 1, 1, 7-10 (auquel on doit la diffusion de l’erreur dans la tradition latine : *e.g.* Oros., 1, 4, 3 ; Augustin, *La Cité de Dieu* 21, 4) ; Ælius Théon, *Progymnasmata* 9 ; Eusèbe, *Préparation évangélique* X, 9 ; d’autres sources, plus tardives ou moins connues, sont citées par A. V. W. Jackson, *Zoroaster*, p. 155 s. ; J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 41-49.

42. Discussion et références dans J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 8 s., avec renvoi à G. Messina, « Il saūšyant nella tradizione iranica », *Orientalia*, 1, 1932, p. 149-176, ici p. 171 : « il nome Ὀξάρτης è la riproduzione dell’avestico uxšyāt-ərəta. La forma più corretta sembra data dalla variante di Diodoro Ἐξάρτης < *Ὀξάρτης. La riproduzione della sonante r con op è attestata in greco anche per altri nomi iranici... esso rappresenta il nome del primo soccorritore ».

Bibliothèque de Nag Hammadi⁴³ ; en particulier, un lien entre Zostrien et Zoroastre est explicitement affirmé par le colophon du traité VIII, 1, où on lit : « Zostrien. Paroles de vérité de Zostrien, le Dieu véritable. Paroles de Zoroastre »⁴⁴. Arnobe, qui par ailleurs semble avoir eu quelque connaissance des doctrines gnostiques⁴⁵, aurait donc pu se souvenir de ce genre de textes, où de toute évidence la dimension apocalyptique était marquée. En effet, la référence à un « Arménus » semble confirmer cette interprétation, car ce nom est une corruption d'un passage platonicien, à savoir la désignation d'Er (le héros qui revient à la vie et raconte sa vision de l'au-delà) en tant que « fils d'Arménios, originaire de Pamphylie »⁴⁶. La confusion d'Arnobe est évidente, car il fait de ce

43. Porphyre, *Vie de Plotin* 16, un passage pour lequel on fera référence à l'excellent commentaire de Michel Tardieu, « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 », *La Vie de Plotin*, II : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, par Luc Brisson *et al.*, Paris, Vrin, 1992, p. 503-563. Voir aussi Howard M. Jackson, « The Seer Nikotheos and his lost Apocalypse in the light of Sethian Apocalypses from Nag Hammadi and the Apocalypse of Elchasai », *Novum Testamentum*, 32, 1990, p. 250-277.

44. Voir Michael Lütge, *Iranische Spuren im Zostrianos von Nag Hammadi : persische Einflüsse auf Gnosis und Christentum*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2010 ; Anna Van den Kerchove, « Rhétorique de la véacité : Le prologue 'autobiographique' de Zostrien (NH VIII, 1) », *Nag Hammadi à 70 ans : qu'avons-nous appris ?*, dir. Louis Painchaud, Tuomas Rasimus, Éric Crégheur, Louvain, Peeters 2018, p. 275-296 ; É. Crégheur, « Zostrien et Zoroastre dans la littérature ancienne », *Christianisme des origines. Mélanges en l'honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier*, dir. E. Crégheur, Julio C. Dias Chaves, Turnhout, Brepols, 2018, p. 339-360 : « le cryptogramme du traité de Nag Hammadi suggère que Zoroastre aurait agi comme le relais de la révélation de Zostrien » (p. 358). Il n'est pas hors de propos de rappeler qu'un « livre de Zoroastre » apparaît aussi dans l'*Apocryphon Iohannis* (NH 2,1) 19, 10 ; la suggestion de M. Edwards, « How many », p. 286, d'identifier ce livre avec le *peri physeōs*, étant donné l'attention au thème, déjà présent dans la *République*, de la Nécessité, est très attrayante, même si elle est indémontrable.

45. Surtout dans le livre II, où il traite des doctrines de l'âme : voir l'état de la question dressé dans C. O. Tommasi, « À la recherche des *uirī nouī* : stratégies de la réfutation et enjeux polémiques chez Arnobe », *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive*, dir. Alain Le Boulluec, Luciana G. Soares Santoprete, Andrei Timotin, Paris, Études Augustiniennes, 2020, p. 101-133. Il n'est pas possible de préciser les sources d'Arnobe : s'agit-il d'une connaissance directe ou acquise via Porphyre ? On sait par ailleurs que dans le fonds de Nag Hammadi il y avait aussi une traduction (quoique partielle) de la *République*.

46. Platon, *République* X, 614b. Nous ne considérons pas ici la question de l'orthographe du mot *Pamphylus* / *Pamphylus*, dont le sens adjectival a été bien élucidé par M. Edwards, « How many », p. 282 s. (par conséquent dans la

personnage à la fois un arménien et un pamphylien, sans se rendre compte qu'*Armeniou* dans le texte de Platon est un patronyme.

4/ ZOROASTRE ET LE MYTHE D'ER, DE PLATON À L'ARMÉNIE

Nous savons par ailleurs que, pendant l'Antiquité tardive, l'identification entre Er et Zoroastre était courante, parce que le commentaire de Proclus⁴⁷ et les *Stromates* de Clément⁴⁸ en font mention et citent aussi un ouvrage qui lui est attribué et est supposément dédié au roi Cyrus, sous le titre *περὶ φύσεως*. Selon Proclus ce texte s'ouvrait par les mots : *Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου Πάμφυλος τάδε λέγει*. En outre, l'Alexandrin, après avoir identifié les trois rois de la deuxième épître pseudo-platonicienne aux trois Personnes de la Trinité, ajoute :

Le même Platon mentionne au dixième livre de la *République*, Er, fils d'Arménios, Pamphylien de race, qui est Zoroastre ; en tout cas Zoroastre lui-même écrit : Voici le récit écrit par Zoroastre, fils d'Arménios, Pamphylien de race, tout ce que, mort à la guerre, j'ai appris des dieux une fois dans l'Hadès. Et Platon dit que ce Zoroastre, étendu sur le bûcher le douzième jour, revint à la vie ; peut-être fait-il allusion à la résurrection ; peut-être aussi à cette croyance que par les douze signes du zodiaque se fait la montée des âmes vers la rénovation ; et il dit, lui, que le même chemin est fait dans la descente vers la naissance.

L'existence d'un écrit pseudépigraphe attribué à Zoroastre, dans lequel probablement figurait déjà une reformulation du mythe d'Er en un sens gnosticisant, mais aussi la tentative de relier les personnages de Zoroastre, Er et Zostrien par le moyen d'une lignée généalogique, était donc connue d'Arnobé, soit directement soit (plus probablement) par une source indirecte (Clément lui-même ? Cronius ? Porphyre ?). On peut aussi envisager que cette source – quelle qu'elle soit – qu'Arnobé résume et abrège un peu hâtivement conservait la référence au thème de l'ascension

citation nous avons retenu la leçon *Pamphylus* au lieu de la correction *Pamphylus* suggérée par Le Bonniec).

47. Proclus, *In remp.* II, 109 s. Kroll. Voir J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 26 ; E. Créghœur, « Zostrien et Zoroastre », p. 348.

48. Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 14, 103. Voir J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 25. Dans les lignes suivantes le passage est cité selon la traduction de Pierre Voulet, dans Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate V*, éd. par A. Le Boulluec et P. Voulet, Paris, Cerf, 1981.

de l'âme, s'il est vrai que Clément évoque la doctrine de la *Himmelsreise der Seele*, si répandue aux premiers siècles de notre ère, mais aussi très bien documentée dans la littérature mazdéenne⁴⁹. Avant de conclure, il serait néanmoins intéressant de rappeler que la caractérisation d'Er comme Arménien, quoiqu'erronée, ne semble pas isolée dans l'Antiquité tardive : on en retrouve des traces chez Origène⁵⁰ et Proclus, qui, pour sa part, attribue une telle bévue à Théodore d'Asinè⁵¹. Tout cela démontre que le nom de Zoroastre et le mythe d'Er furent l'objet de différentes spéculations dans la culture impériale et même à l'époque byzantine ; d'une manière encore plus intéressante, on notera qu'au v^e siècle Moïse de Khorène, dans son *Histoire de l'Arménie*, connaît une version selon laquelle le personnage vaincu par les Assyriens s'appelle « Ara le beau », un jeune guerrier dont s'était éprise la reine Sémiramis : après sa mort sur le champ de bataille, elle espérait par la vertu de ses sortilèges ressusciter Ara ; ses tentatives ayant échoué, elle déguisa en secret un de ses amants, et fut ainsi en mesure de persuader les troupes arméniennes, qui se ranimaient au combat pour venger la mort d'Ara, de faire cesser la guerre, en prétendant que les dieux, après avoir léché les plaies d'Ara, l'avaient rendu à la vie, et avaient ainsi comblé ses vœux. Depuis longtemps, les interprètes ont souligné les nombreux parallèles avec le mythe platonicien d'Er, et ont parfois envisagé l'idée que Platon ait pu dériver son inspiration de la culture iranienne⁵² ; une confirmation de cette hypothèse

49. C. O. Tommasi, « Ascension », *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, éd. Lindsay Jones, vol. 1, Detroit, Thomson, 2005, p. 618-625, avec bibliographie.

50. On retrouve la même erreur commise par Arnobe également dans la tradition manuscrite du *Contre Celse* origénien (2, 16), un passage à propos duquel voir Pietro Ressa, « Note al testo del Contro Celso », *Vetera Christianorum*, 40, 2003, p. 159-166, tandis que Plutarque, *Quaest. Conu.* 704b, appelle *Harmonios* le père d'Er.

51. Proclus, *In Remp.* II, 110, 15 Kroll : voir M. Edwards, « How many », p. 284.

52. Moïse de Khorène, 1, 15 : pour cette référence et cette interprétation je suis redevable à J. R. Russell, « The Platonic Myth of Er, Armenian Ara, and Iranian Arday Wiraz », *Revue des études arméniennes*, 18, 1984, p. 477-485, qui suggère aussi de voir dans cette légende la reprise de la geste d'Attis aimé par la Grande Mère des dieux ; Id., *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987, p. 49 s. On reconnaît aisément dans les dieux ou démons qui lèchent les plaies les *harlez* (ou *aralez*, *yaralez*), à savoir des divinités bienfaisantes qui sont parfois représentées sous l'aspect d'un chien blanc ou noir,

pourrait se trouver dans l'interprétation postérieure qui assimile les deux figures d'Er et de Zoroastre, mais aussi dans la description de la salle du trône à Babylone, ornée de fuseaux semblables à ceux d'Adrastée⁵³. On peut donc conclure, suivant James R. Russell, que la tradition de l'origine iranienne de Zarathoushra a été apparemment contaminée par des éléments épiques, à savoir une guerre entre la Perse et l'Assyrie. La tradition arménienne et la confusion entre Zoroastre et Er, outre le fait que tous les deux sont considérés comme des ennemis de Sémiramis, indiqueraient que l'Arménie était vue comme une région zoroastrienne, même si ce fut la Médie qui fut regardée, de façon tout à fait erronée, comme la patrie du prophète et le lieu où la religion mazdéenne prenait son origine.

ou d'un être mi-chien mi-oiseau : voir J. R. Russell, *Zoroastrianism*, p. 416 ; Roberto Ajello, « Sulle divinità armene chiamate *arlēz* », *Oriente Moderno*, 68, 1978, p. 303-316, ici p. 307.

53. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, 1, 25, 2, 34 : pour l'inspiration « orientale » de Platon, voir J. Bidez, « Platon, Eudoxe ». On pourrait pourtant adopter une attitude sceptique et supposer, au contraire, que la description de Philostrate est empruntée à une vision hellénisée de la cour babylonienne et est redevable à Platon (voir par exemple les vues critiques de Pierre Boyancé, « La religion de Platon », *Revue des études anciennes*, 49, 1947, p. 178-192, ici p. 190), mais, si tel est le cas, le choix de Philostrate est dû au fait qu'il était évidemment convaincu de certaines similitudes. On pourrait aussi rappeler le mage Gobryès (à savoir la version grecque du nom vieux-perse Gaub[a]ruva) de l'*Axiochos* pseudo-platonicien, dont, d'après le récit de Socrate, le grand père, homonyme, « apprit de certaines tables d'airain, apportées de chez les Hyperboréens par Opis et Hecaergos, que l'âme, après sa séparation d'avec le corps, va dans le séjour des ténèbres, sa demeure souterraine où est le royaume de Pluton, aussi grand que l'empire de Jupiter » (138). On doit probablement reconnaître dans ce personnage le fils du roi Darius I et d'Artystone, qui fut commandant des Mariandyniens, des Ligyens et des Syriens pendant l'expédition de Xerxès (Hdt., 7, 72, 2). Sur le caractère légendaire du personnage et du récit voir F. Cumont, « Les enfers selon l'*Axiochos* », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 64/3, 1920, p. 272-285, qui conclut : « L'auteur du dialogue pseudo-platonicien, épris d'exotisme comme le furent beaucoup de Grecs après la conquête du monde barbare, a combiné les vieilles croyances d'Éléusis avec la religion astrale des Syriens » (p. 279). Il ne semble pas incongru d'observer ici que le nom d'un Gobrias magicien apparaît dans le livret de l'opéra *Nerone*, écrit et mis en musique par Arrigo Boito.

5/ ZOROASTRE-NEMROD DANS LA LITTÉRATURE PSEUDO-CLÉMENTINE

Le passage d'Arnope et l'allusion au mythe de la *République* sont reliés à la seconde source que nous aimerions exploiter, à savoir un passage qui offre un autre exemple, beaucoup plus complexe, de la réception de Zoroastre dans la littérature chrétienne. Nous nous référons au corpus (grec, latin et syriaque) du roman pseudo-clémentin, dont la *Grundschrift* originale remonte probablement aux II^e-III^e siècles, et a été ramenée à un milieu soit syrien – influencé par la doctrine de Bardesane –, soit ébionite, parfois dans un esprit anti-marcionite, tandis que la version augmentée semble plutôt répondre à des exigences de la chrétienté syriaque du IV^e siècle⁵⁴. Le passage en question, tiré d'un discours de saint Pierre et présentant une vulgarisation des théories païennes sur l'origine du monde, est caractérisé par une hostilité ouverte au mazdéisme et à ses croyances, car le feu y est décrit comme un élément démoniaque, et Zoroastre symbolise l'hérétique par excellence⁵⁵ ; en effet, étant donné la polémique contre le dualisme, la doctrine de Zoroastre et des Mages représentait aux yeux de l'auteur la forme la plus frappante du paganisme :

54. Sur les questions concernant le roman, voir *The Apocryphal Acts of Peter : Magic, Miracles and Gnosticism*, dir. Jan N. Bremmer, Louvain, Peeters, 1998 ; Id. (dir.), *The Pseudo-Clementines*, Louvain, Peeters 2010 ; *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines : Plots in the Pseudo-Clementine Romance*, éd. Frédéric Amsler, Lausanne, Zèbre, 2008 ; Bernard Pouderon, *La genèse du Roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques*, Paris/Louvain, Peeters 2012 ; F. S. Jones, *Pseudoclementina Elchasaïticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies*, Louvain, Peeters, 2012 ; Alister Filippini, « Atti apocriphi petrini. Note per una lettura storico-sociale degli *Actus Vercellenses* e del romanzo pseudo-clémentino tra IV e V secolo », *Mediterraneo Antico*, 11, 2008, p. 17-41. Sur Bardesane comme possible inspirateur de la *Grundschrift*, voir déjà Bernhard Rehm, « Bardesanes in den Pseudoclementinen », *Philologus*, 93, 1938, p. 218-247.

55. Voir J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 50 s. Nous citons les deux passages dans la traduction parue dans la Bibliothèque de La Pléiade, *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. II, Paris, Gallimard, 2005. Voir aussi Bernard Pouderon, « À l'origine de la figure polymorphe de Faust. Le Roman pseudo-clémentin (ou : de la bonne utilisation des Clémentines dans la controverse sur les réformes) », *La réception de l'ancien roman de la fin du Moyen Âge au début de l'époque classique. Actes du colloque de Tours, 20-22 octobre 2011*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2015, p. 195-222, ici p. 204 ; plus récemment Id., *Métamorphoses de Simon le Magicien. Des Actes des apôtres au Faustbuch. Wie ein lebendiges Gestirn. Comme un astre vivant*, Paris, Beauchesne, 2019.

Hom. 9, 4, 1-5, 2 À cette race [*i.e.* des Perses] appartient un homme qui a reçu en héritage des pouvoirs magiques, du nom de Nebrod ; pareil à un Géant, il choisit d'avoir des pensées hostiles à dieu ; c'est lui que les Grecs appelèrent Zoroastre. Après le déluge, comme il aspirait à la royauté et qu'il était un grand magicien, il contraignit par des moyens magiques l'astre qui détermine le destin de l'univers, celui du Malin qui règne maintenant, à lui conférer la royauté qu'il tenait de lui. Celui-ci, parce qu'il était un archonte et qu'il avait pouvoir sur celui qui lui faisait violence, répandit avec colère le feu de la royauté, pour tout à la fois respecter l'adjuration et châtier celui qui lui avait fait subir une première contrainte. Cet éclair tombé du ciel jusqu'à la terre fit périr Nebrod, qui fut surnommé Zoroastre à la suite du malheur survenu, parce qu'avait été lancé contre lui "le flux vivant de l'astre" [*tēn tou asteros zōsan roēn*]. Ceux des hommes de ce temps-là qui étaient sots crurent que c'était à cause de son amour pour Dieu que la foudre était venue chercher son âme ; ils ensevelirent les restes de son corps, honorèrent d'un temple son tombeau chez les Perses, là où le feu était tombé, et ils lui rendirent un culte comme à un dieu.

Rec. 4, 27, 1-28, 3 : L'un (des fils de Noé), du nom de Cham, découvrit par malheur l'art de la magie et en transmit la connaissance à l'un de ses fils, appelé Mestram, de qui descendent la race des Égyptiens, celle des Babyloniens et celle des Perses. Les nations qui vivaient à l'époque l'ont appelé Zoroastre, admirant en lui l'inventeur de l'art magique ; sous son nom existent également de très nombreux livres sur ce sujet. Cet homme donc, s'adonnant longuement et fréquemment à l'étude des astres et voulant passer pour un dieu auprès des humains, fit comme si, des étoiles, il tirait des sortes d'étincelles qu'il se mit à faire briller aux yeux des hommes pour plonger dans la stupeur par ce prodige les naïfs et les ignorants ; et désirant accroître l'opinion qu'il était un dieu, il répétait sans cesse ce manège, jusqu'au moment où il prit feu et fut consumé par le démon lui-même, qu'il importunait de ses sollicitations excessives. Mais les hommes de ce temps, dans leur stupidité, au lieu de rejeter l'opinion qu'ils s'étaient faite de lui, comme ils l'auraient dû de toute façon en la voyant contredite par la mort qui lui avait servi de châtiment, en conçoivent une opinion

plus haute encore. En effet, après avoir élevé un tombeau en son honneur, ils eurent l'audace de l'adorer en tant qu'ami de dieu, enlevé au ciel sur un char de foudre, et de lui adresser un culte comme à un astre vivant. C'est de là en effet, après sa mort, que le nom de Zoroastre, c'est-à-dire "astre vivant" [*uiuum sidus*] lui fut donné par ceux qui, une génération plus tard, s'étaient imprégnés de la langue grecque.

Sans doute ces extraits relèvent-ils de l'intérêt pour la magie et l'astrologie qui anime l'auteur (avec évidemment un but polémique, en envisageant l'aspect dangereux et négatif des arts magiques)⁵⁶, mais en même temps on ne pourra pas ne pas mettre en lumière les nombreuses références à la religion iranienne et, plus généralement, aux doctrines dualistes ou gnostiques dans tout le roman⁵⁷.

À côté de la curieuse étymologie (qui n'a pas de parallèle dans les textes classiques, sauf une brève mention chez Grégoire de

56. Voir Dominique Coté, « The Astrological Trajectory in Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasai, Bardaisan, and Mani) », *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*, dir. Luigi Cirillo, Alois van Tongerloo, Louvain/Naples, Brepols, 1997, p. 183-200 ; Nicole Kelley, « Astrology in the Pseudo-Clementine *Recognitions* » *The Journal of Ecclesiastical History*, 59, 2008, p. 607-629 ; J. N. Bremmer, « Foolish Egyptians : Apion and Anoubion in the Pseudo-Clementines », *Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, dir. Anthony Hilhorst, George H. van Kooten, Leyde, Brill, 2005, p. 311-329. Plus généralement, cf. Jaap van Amersfoort, « Pagan Sources in the Pseudo-Clementine Novel », *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism*, dir. Judith Frishman, Willemien Otten, Gerard Rouwhorst, Leyde, Brill, 2004, p. 265-274.

57. Certes, l'hypothèse, faite au début du xx^e siècle, de l'existence d'une gnose préchrétienne influencée par des croyances et doctrines iraniennes n'est plus tenable, et, pour le corpus pseudo-clémentin il vaudra mieux supposer une influence de Bardesane ou des systèmes du II^e siècle : voir les données et la récapitulation fournies par N. Kelley, « Astrology ». La présence de Bardesane semble toutefois assurée en *Rec.* 9, 20-21, à propos des Maguséens, et dans la section 9, 19-29, qui dérive probablement de son dialogue (perdu) sur le destin. Une autre doctrine qui relève de la croyance mazdéenne (et probablement zurvanite) est celle du dieu créateur qui divisa sa souveraineté entre deux rois, le bon et le mauvais. D'autres passages où l'on trouve des influences iraniantes ont été cités par Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Wiesbaden, Springer Fachmedien, 1960 : il s'agit de 1, 16 et 19 ; 2, 6 ; 3, 2, 13 et 30 ; 18, 12. Voir aussi Hans-Joachim Schoeps, « Iranisches in den Pseudoklementinen », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 51, 1960, p. 1-11 et, plus généralement, Luigi Cirillo, « Dottrine gnostiche nelle Pseudo-Clementine », *Prometheus*, 5, 1979, p. 164-188.

Tours, de toute évidence influencée par les *Recognitiones*)⁵⁸, le roman pseudo-clémentin propose l'identification entre Zoroastre et des personnages bibliques, soit Nemrod (Gn 10, 8-12), soit Misraïm (Gn 10, 6), en s'embrouillant dans les généalogies de la Genèse. Ce n'est pas la seule équivalence entre Zoroastre et des figures de l'Ancien Testament liées par des relations parentales (Misraïm est l'oncle de Nemrod, tandis que Cham est son grand-père et Chous son père) : par la suite on peut retrouver ce type de syncrétisme chez une série d'auteurs chrétiens qui se rattachent, plus ou moins directement, à la littérature clémentine⁵⁹, mais aussi dans les milieux du judaïsme rabbinique, où figure également l'identification entre Zoroastre et Abraham⁶⁰, tandis que les auteurs gnostiques semblent favoriser l'identification avec Seth⁶¹.

Dans le roman clémentin, le choix de Nemrod, toutefois, n'est pas fait par hasard : d'un côté, Nemrod, qui incarne la dynastie royale mésopotamienne et est probablement modelé sur un dieu mésopotamien, Marduk ou plus probablement Ninurta⁶², fut souvent identifié (sûrement en vertu de l'assonance, mais aussi à cause des liens avec la ville de Ninive et la fondation de l'empire babylonien) au roi Ninus,

58. Greg. Turon., *Hist.* 10, 1, 5 : « hunc Persi uocitauerē Zoroastren, id est uiuentem stelam; ab hoc etiam ignem adorare consueti ipsum diuinitus igne consumptum ut deum colunt » (J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 55). *Minimum sidus* dans la *Summa de vocabulorum significatione* de Uguccone de Pise (J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 62) est sans doute une corruption ou une mélecture du passage des *Recognitiones*. Voir aussi B. Pouderon, *Métamorphoses*, p. 90 s.

59. Voir aussi *infra*.

60. James R. Russell, « Our Father Abraham and the Magi », *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, 54, 1987, p. 56-67 ; P. O. Skjærvø, « Zarathustra in the Avesta and in Manicheism » ; Yishai Kiel, « Abraham and Nimrod in the Shadow of Zarathustra », *The Journal of Religion*, 95, 2015, p. 35-50. Un fragment d'Alexandre Polyhistor semble présupposer l'identité avec Ezéchiël : cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 15, 69, avec les notes de J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 42.

61. W. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 382-384 ; J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 45 s. Il n'est pas hors de propos de rappeler que *Zostrianos* a été parfois rapporté au gnosticisme séthien, bien que la notion de « séthianisme » (qui pourtant selon moi peut être retenue) ait été récemment discutée ou nuancée par la critique.

62. G. Widengren, *Iranisch-semitische*, p. 42 ; Karel van der Toorn, Pieter W. van der Horst, « Nimrod before and after the Bible », *The Harvard Theological Review*, 83, 1990, p. 1-29, ici p. 8 s.

que nous avons précédemment évoqué⁶³ ; d'un autre côté, le passage sur l'identification avec le personnage vaincu par Ninus (*i.e.* « Zoroastre »), quoiqu'erronée, semble avoir fourni une explication de la diffusion du zoroastrisme en Occident, par le moyen de la Chaldée ou de Babylone, et sa transformation en un sens magique ou astrologique⁶⁴. Par ailleurs, on trouve déjà dans les exégèses du récit scripturaire ou dans la littérature apocryphe des indices qui permettent le développement de la figure de Nemrod comme sorcier – à savoir sa connexion avec les géants, qui, dans la tradition hénochique, apparaissent aussi comme les fondateurs des arts magiques –, ou qui soulignent son orgueil⁶⁵.

63. Dans le corpus pseudo-clémentin, *Hom.* 1,30 semble présupposer l'équivalence entre Nemrod et Zoroastre, car, après avoir régné sur Babylone, Nemrod alla en Perse et y diffusa le culte du feu ; en *Rec* 4, 29 on lit : « rex appellatur quidam Nimrod, quem et ipsum Graeci Ninum uocauerunt ». *Hom.* 9,6, à propos de la vénération du feu chez les Iraniens, présuppose une autre équivalence, c'est-à-dire Nemrod – Zoroastre – Ptah – Héphaïstos. W. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 371, ajoute que *Chron. Pasch.* 1, p. 50 Dindorf, reprend le passage du roman, en présentant une fusion entre *Rec.* 4, 29 (4, 27) et 1, 30. D'ailleurs, déjà Épiphane, *Panarion* 1, 3, 2-3 attribuée à certains Grecs la tradition qui fait de Zoroastre un contemporain de Nemrod (il se réfère probablement aux auteurs qui mentionnent la guerre entre Ninus et « Zoroastre »), mais en même temps, il se rend compte de la différence chronologique et donc il considère cette donnée comme fautive. Le passage de Procope de Gaza, *Comm. Gen.* 11, PG 87, 312C, qui dépend d'Épiphane, va jusqu'à identifier Nemrod, Zoroastre et Chronos. Moïse de Khorène, 1, 17, fait mention d'un Zoroastre gouverneur de Ninive au temps de Sémiramis, mais il connaît aussi la tradition selon laquelle « celui qu'on appelle Chronos et Bel est bien Nemrod. Ainsi les Égyptiens s'accordent avec Moïse en dénombrant Héphaïstos, le Soleil, Chronos, c'est-à-dire Chant, Chus et Nemrod ; en négligeant Mesdraïm, car ils disent qu'Héphaïstos fut leur premier homme et l'inventeur du feu » (1, 7 [trad. de Jean-Pierre Mahé et Anne Mahé, d'après Victor Langlois], Paris, Gallimard, 1993).

64. Sur la présence du thème de Nemrod astrologue pendant le Moyen Âge, sous le nom duquel circulaient aussi des textes apocryphes au contenu astronomique, voir Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1924, p. 336-345. Dans la *Caverne des Trésors* (voir *infra*, n. 69), les trois Rois Mages qui visitent l'enfant Jésus font mention d'un « oracle » attribué à Nemrod.

65. La caractérisation négative de Nemrod apparaît, semble-t-il, pour la première fois chez Philon, *Quaest. Gen.* 2, 82 : « mais les choses d'ici-bas sont opposées aux choses de là-haut ; pour ces motifs, ce n'est pas sans raison que se trouve l'expression "il était géant en face de Dieu", ce qui est révélateur d'une opposition à la divinité ; en effet l'impie, qui n'est rien d'autre qu'un ennemi, cerne Dieu » (trad. Charles Mercier, Paris, Cerf, 1978.). Philon, fidèle à sa tendance platonisante, interprète aussi Nemrod en tant qu'Éthiopien comme

Le récit clémentin met très nettement en évidence une caractérisation négative de Nemrod / Zoroastre, qui fut pris d'une ambition démesurée et aspira à la royauté, en défiant même les dieux. De même, il est probable que le motif de la mort causée par la foudre, qui n'a pas d'attestations parallèles dans la tradition iranienne, doit être lu comme le retournement en un sens contraire d'une légende authentique, c'est-à-dire l'incendie d'où Zoroastre peut sortir indemne – qui est décrit, entre autres, par Dion de Pruse⁶⁶. Dans ce même contexte on ne peut pas oublier la tradition grecque sur les *biaiothanatoi*, dont les hommes foudroyés représentent un exemple assez singulier⁶⁷. Enfin, à côté d'une description fortement négative, on peut aussi noter

symbolisant une nature obscure et ténébreuse, vouée aux choses matérielles et imitant la nuit, et, en tant que chasseur, encline à la bestialité ; il fut probablement aussi influencé par la tradition grecque de la Gigantomachie. On notera également l'assimilation aux géants et l'interprétation en un sens négatif du mot *évavτίον* (en face), qui repose sur une étymologie fantaisiste et probablement sur une transformation de Ninurti, la divinité mésopotamienne, prototype de l'*hybris*. La même explication revient chez Aug., *Ciu. Dei* 16, 4. Voir K. van der Toorn, P. W. van der Horst, « Nimrod », p. 17.

66. Dion de Pruse, *Orat.* 36, 40.

67. J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 53 : « Tandis que, selon la croyance commune, ceux qui mouraient de mort violente, subissaient un sort misérable dans l'au-delà, au contraire ceux qui étaient frappés par la foudre de Zeus étaient, selon les Grecs, divinisés. [...] On retrouve fréquemment exprimée l'idée [...] que la foudre descend du ciel sur la terre pour y enlever un mortel favorisé de Dieu, et Rohde a montré qu'elle expliquait les légendes de l'apothéose de Sémélé, d'Héraklès, d'Asklépios etc. Elle apparaît encore sous l'Empire, dans une épitaphe de Thyatire (*C.I.G.* 3511 = Kaibel, *Epig.* 320). Mais on se figurait aussi que le contact avec le feu divin purifiait et ennoblissait celui qui était ainsi foudroyé ; s'il survivait, toute sa descendance devait en être illustrée et glorifiée (Servius, *Aen.*, II. 649) ; s'il mourait, il était héroïsé. [...] La remarque que, suivant cet exemple, beaucoup de ceux qui périssent ainsi continuent à être adorés dans des temples, fait apparaître tout le récit comme un mythe étiologique destiné à indiquer l'origine d'un usage sacré, encore en vigueur. Il convient d'ajouter que cette coutume religieuse n'était pas seulement répandue en Grèce, mais aussi en Syrie, comme le prouve une épitaphe récemment découverte dans le Ledja (Mouterde, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1931, p. 144 = *SEG* VII, 980 ; cf. Cyrille de Jérusalem, *Cateches.* XIII, 37). Des croyances semblables ont dû exister parmi les populations iraniennes, car elles se sont perpétuées jusqu'à nos jours chez les Ossètes. Chez eux, lorsque quelqu'un est foudroyé, on le regarde comme bienheureux, car on croit que saint Élie, substitué du dieu de l'orage, l'a appelé auprès de lui. On couche le mort, habillé de vêtements neufs, à l'endroit où il a péri, et l'on danse autour de lui en poussant des cris de joie ; finalement on l'enterre sous un tas de pierres ».

la présence de « fossiles » plus neutres, qui semblent, de même, issus d'une source authentiquement iranienne ou influencée par cette littérature : le dieu mauvais qui tue Zoroastre, en effet, évoque Ahriman, tandis que le thème de l'élévation au ciel sur le char de feu peut cacher une allusion au *xvarenah*, la splendeur royale (même si le *xvarenah* est plutôt symbole de gloire ou bonne fortune et non pas un feu ravageur)⁶⁸, ou, plus simplement, aux autels du feu qui brûlent dans les temples⁶⁹.

Le témoin du roman clémentin ne présente qu'un fragment d'une tradition beaucoup plus complexe et ramifiée, dont l'origine peut être située avec une bonne approximation en Syrie dans les premiers siècles de notre ère, et, peut-être, encore auparavant, si on prend en considération certains éléments typiques de la littérature hellénistique⁷⁰. La version la plus détaillée est pourtant donnée par un apocryphe plus tardif, la *Caverne des Trésors*, où est attribuée à Nemrod la fondation du culte du feu, qu'il aurait ensuite enseigné aux Perses⁷¹ : par la suite, il fut instruit dans l'astronomie par

68. La suggestion est due à W. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 146 s., qui s'appuie surtout sur *La caverne des trésors*, précisément le passage où Nemrod voit une couronne dans les cieux et appelle Sisan (*i.e.* l'ancêtre de la dynastie Sassanide) le tisserand ; une telle suggestion est reprise par G. Widengren, *Iranisch-semitische*, p. 43 ; voir, *contra*, J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 52. Sur l'image du char, voir toutefois l'intéressant parallèle de Zoroastre qui monte sur le char de la déesse de l'Octroi (Ashi), dans l'Avesta, *Yašt* 17,17-22.

69. Diod. Sic., 17, 114, 4 (sur les feux allumés à la mort du souverain) ; Ammien Marcellin 23, 6, 34 ; J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 30 : « On se demandera si l'auteur des Homélies pseudo-clémentines s'inspire du prodige rapporté par la légende mazdéenne, lorsqu'il raconte que Nemrod-Zoroastre, par ses sortilèges, fit descendre sur lui le feu du ciel. Seulement, chez ce romancier, le feu ne l'épargne pas, mais le consume. De plus, le récit chrétien paraît n'avoir en réalité d'autre source qu'une fausse étymologie et un mythe étiologique ».

70. G. Widengren, *Iranisch-semitische*, p. 43 s. parle d'une « Semitische synkretistische Tradition » et pense à la ville d'Édesse, supposée avoir été fondée par Nemrod lui-même selon une tradition syrienne, tandis que J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 1, p. 44, suggèrent l'idée d'un auteur juif hellénisé qui écrivait à la manière « alexandrine » de Callimaque (conte étiologique) et d'Ératosthène (catastérisme).

71. Voir Andreas Su-Min Ri, *Commentaire de la Caverne des trésors. Étude sur l'histoire du texte et des sources*, Louvain, Peeters, 2000, p. 317 pour le passage en question. Sur le texte et sa composition voir les contributions récentes de S. Minov, qui discute la thèse d'une composition ancienne, influencée par un environnement judéo-chrétien, et favorise plutôt une datation tardive, soulignant aussi d'un côté la spécificité syrienne de l'œuvre, de l'autre certains

Jonton, fils de Noé⁷², et causa la jalousie du prêtre du feu Îdhâshîr, qui suppliait le Démon de l'instruire dans ce même art. La même narration, qui ne manque pas d'aspects faustiens *ante litteram*, se retrouve presque identique dans le *Combat d'Adam et Ève contre Satan*, où la découverte du pouvoir du feu et sa vénération par Nemrod sont suivies par le conte du prêtre et son pacte avec Satan, qui, par ailleurs, est considéré comme le forgeron du cheval⁷³. Ce récit n'est pas dépourvu d'éléments redevables à la culture iranienne, à savoir la digression sur le cheval blanc vénéré près de la source du feu, et la condition posée par le Diable à Îdhâshîr afin d'apprendre les secrets de la sorcellerie, à savoir s'unir charnellement à sa mère, sa sœur et sa fille, ce qui est une allusion évidente au *khvaetvadatha*⁷⁴.

contacts et réappropriations, quoique polémiques, avec la culture de l'époque sassanide : « The Cave of Treasures and Formation of Syriac Christian Identity in Late Antique Mesopotamia: Between Tradition and Innovation », *Between Personal and Institutional Religion. Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, dir. Brouria Bitton-Ashkelony and Lorenzo Perrone, Turnhout, Brepols, 2013, p. 155-194; « Date and Provenance of the Syriac Cave of Treasures : A Reappraisal », *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 20, 2016, p. 129-229.

72. Stephen Gero, « The Legend of the Fourth Son of Noah », *The Harvard Theological Review*, 73, 1980, p. 321-330, ici p. 324, pour les variantes du nom et pour l'intéressant détail sur le mot utilisé par l'auteur syrien, *'strwmyn* (« astronomie ») au lieu de *'strwlw* (« astrologie »), probablement en fonction polémique envers les Chaldéens ; au contraire, la version arabe semble nuancer cette attitude. Une version en partie différente et plus détaillée est attestée dans l'*Apocalypse* du Pseudo-Méthode, où Jonton est considéré comme un pieux savant, voir p. 325 s.

73. *Das christliche Adambuch des Morgenlandes*, éd. August Dillmann, Göttingen, Dietrich, 1853, p. 119 ; trad. franç. dans Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, 1, Paris 1856, p. 374 s. ; pour une esquisse générale, A. Sun-Mi Ri, *Commentaire de la caverne*, p. 82 s.

74. Sur l'attention spéciale réservée au cheval dans l'Iran ancien, voir mes considérations dans « Les juments fécondées par le vent : puissance destructive de l'amour et reliques indo-européennes chez Virgile », *Traditions indo-européennes et patrimoines folkloriques. Mélanges offerts à Bernard Sergent*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 685-712. On peut aussi faire remonter le rôle « divin » du cheval à la tradition religieuse de l'Asie centrale avant l'arrivée des Indo-Iraniens. Sur le *khvaetvadatha*, ou union entre parents, voir R. Beck, « Thus Spake », p. 542. On notera aussi le passage de Catulle 90, 1-5 : « nascetur magus ex Gelli matrisque nefando / coniugio et discat Persicum haruspicum : / nam magus ex matre et gnato signatur oportet, / si uera est Persarum impia religio », dont la signification semble avoir échappé à plusieurs interprètes récents, mais pas à Wilhelm Kroll, dans *Gaius Valerius Catullus*, Herausgegeben und erklärt von Wilhelm Kroll, Leipzig/Berlin 1923, p. 262.

6/ CONCLUSION

On peut, en conclusion, noter la persistance et l'entrelacement, souvent complexe, de ces motifs dans les traditions tardives sur Zoroastre / Nemrod, qui cristallisent ce personnage dans le type du vilain et représentent donc un thème alternatif – en lui coexistant parfois – à celui de la christianisation de Zoroastre ou des Mages⁷⁵ : cela est vraisemblablement dû aux persécutions antichrétiennes dans l'Empire sassanide, à la suite desquelles les réfutations des doctrines des mages se multiplient. Si l'exégèse judaïque fait de Nemrod un adorateur du feu, qui menace Abraham et le jette dans une fournaise ardente, d'où un ange vient le sauver⁷⁶, les chroniques byzantines préservent au contraire la figure d'un Zoroastre anéanti par la foudre, mais sans faire aucune référence à son impiété. Tous ces auteurs affirment que Zoroastre était un astronome très célèbre (*periboētos astronomos*) qui a vécu au temps de Ninus, et qui, sentant la mort approcher, implora d'être anéanti par le feu céleste et ordonna aux Perses de collecter ses os et de les vénérer ; ils ajoutent que cela se passait tandis que Zoroastre priait Orion⁷⁷. On pourra faire aussi mention d'une tradition tardive et apocryphe, selon laquelle Zarathoushra, après avoir été mortellement blessé par un *karp* (prêtre) turanien du nom de Tur-bara-tur, lui lança son chapelet, qui s'enflamma et ainsi tua l'ennemi du prophète⁷⁸.

Il est évident que la littérature byzantine connaît la même tradition que celle du roman clémentin, mais elle est dépourvue

75. À côté des travaux cités à la n. 16, en particulier S. Minov, « Dynamics », on peut faire référence à John C. Reeves, « Reconsidering the 'Prophecy of Zarduūšt », *A Multiformal Heritage : Studies on Early Judaism and Christianity in Honor of Robert A. Kraft*, dir. Benjamin G. Wright, Atlanta, Scholars Press, 1999, p. 167-182. Nous laissons intentionnellement de côté une discussion sur Zoroastre dans la littérature manichéenne.

76. Cet épisode légendaire est présenté dans *Gen. Rab.* 38, 13, un passage sur lequel voir récemment Kiel, « Abraham and Nimrod », qui suggère une influence grecque sur l'exégèse rabbinique ; des considérations séminales apparaissent déjà chez W. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 373.

77. *Chron. Pasch.* 1, p. 67 Dindorf ; Ioh. Malal., 1, 11, p. 12 Thurn ; Georg. Mon. 4, p. 12,10 de Boor ; Cedren., *Histor. Compendium* 1, p. 29 Bekker ; Ioh. Antioch. frg 5 Roberto ; *Exc. Barb.* 236 ; Suid., s.u. Zōroastrēs. Ces passages ont été pris en considération par W. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 145 et 369 s., et par J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages*, vol. 2, p. 57-61

78. L'épisode est mentionné dans le *Dabestān* (XVII^e siècle) : A. V. W. Jackson, *Zoroaster*, p. 131 ; J. R. Russell, *Zoroastrianism*, p. 444.

de ses aspects trop radicaux et idéologiques, et retient, tout en la transformant, au contraire, la légende originaire du catastérisme. Le chaînon manquant de cette notice est peut-être à chercher dans l'identification d'Orion, le chasseur mythique divinisé dans la constellation du *Canis Maior*, à Nemrod, mais aussi à Ara/Er de la tradition arménienne. On pourrait aussi suggérer des pistes extrêmement spéculatives, par exemple les liens, plus ou moins autorisés par l'étymologie, entre Ara, Er, Orion et la constellation d'Eridanus (le « fleuve d'Er »), et y voir ensuite une insistance sur le rôle eschatologique d'Er/Zoroastre⁷⁹, mais il conviendrait de nous arrêter sur les données dont nous disposons, qui, par ailleurs, sont suffisantes pour mettre en lumière la complexité des motifs différents qui se mêlent et se croisent réciproquement et qui ne représentent qu'une petite partie de la sacralisation du prophète persan pendant l'antiquité tardive et le haut Moyen Âge⁸⁰.

chiara.tommasi@unipi.it

79. Sur les connexions entre Nemrod et Orion, tous les deux géants et chasseurs, voir K. van der Toorn, P. W. van der Horst, « Nimrod », p. 8 : « The identification of Ninurta with Sirius, the principal star of Canis maior (referred to as 'Bow' by the Mesopotamians), may have facilitated the identification of Nimrod with Orion in late antiquity » ; voir déjà Karl Preisendanz, *s.u.* « Nimrod (1) », *PW*, t. 17, 1936, col. 624-627 ; et aussi E. Albrile, « Corpi celesti. Ellenismo e iranismo in un mito bizantino », *Bizantinistica*, t. 12, 2010, p. 93-114, qui souligne le rôle du chien (dans le mythe d'Orion et dans l'histoire de Ara) et reprend certaines considérations formulées par James R. Russell, « Cedrenus, Georgius », *Encyclopedia Iranica Online*, <http://www.iranicaonline.org/articles/cedrenus-gergius-twelfth-century-byzantine-historian-who-edited-the-synopsis-historion-of-john-skylitzes-text-ed> sur les connexions entre Er et Orion : « The great, sinuous constellation near Orion, Eridanus, has been called "the river of Orion"; if the element *-danus* is Iranian *-dānu-* "body of water" (cf. Ossetic *don* "water" ; Don, Danube, etc.), then Ēr = Orion. Eridanus may be seen as Ēr's path to the Sun (the *daēnā-*, whom the soul meets after death, is referred to sometimes as *ravān-e rāh* "soul of the way") ». L'idée originelle est due au linguiste arménien Grigor Kap'anc'yan, *Ara Gelec'ki pastamovnk'e – Kul't Ara Prekrasnogo*, Erevan, HSSR Gitowt'yownneri Akademiayi Hratarak'owt'yown, 1944.

80. A. V. W. Jackson, *Zoroaster*, p. 286, fournit l'intéressante référence au prologue de l'*Edda en prose*, où Zoroastre, qui rit le jour de sa naissance, est considéré comme le bâtisseur de la tour de Babel, mais aussi l'initiateur de l'erreur idolâtrique.