



09163

Un portrait de Pythagore dans la Liturgie de Mithra

Author(s): Michela Zago

Source: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 177 (2011), pp. 53-56

Published by: Dr. Rudolf Habelt GmbH

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41291149>

Accessed: 19-03-2020 16:47 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Dr. Rudolf Habelt GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

UN PORTRAIT DE PYTHAGORE DANS LA *LITURGIE DE MITHRA*

La *Liturgie de Mithra*¹ (PGM IV 693–699) donne la description suivante de la vision d'un être divin dont est gratifié un initié lors d'un voyage sidéral:

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.

«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.»

La majestueuse et presque théâtrale apparition du dieu s'accompagne d'une iconographie inattendue, mais non isolée. La taille gigantesque de l'apparition lumineuse est un trait commun aux révélateurs célestes². Les détails spécifiques de la description tiennent au costume d'apparat dont est affublé le dieu jeune: tunique blanche, couronne d'or, pantalons bouffants. Bien que ce texte ait été de multiples fois étudié, un parallèle littéraire a échappé toutefois aux commentateurs³. Dans son *Histoire variée* (XII 32), Élien décrit en termes identiques le philosophe Pythagore :

Πυθαγόρας ὁ Σάμιος λευκὴν ἐσθῆτα ἤσθητο, καὶ ἐφόρει στέφανον χρυσοῦν καὶ ἀναξυρίδας.

«Pythagore de Samos s'habillait en blanc et portait une couronne d'or et des pantalons bouffants.»

La similitude entre les deux textes permet d'avancer une hypothèse sur le dieu costumé mais sans nom de la *Liturgie de Mithra*. Il est possible désormais de lui attribuer une identité, alors qu'il descend du ciel pour s'offrir à la contemplation du candidat à l'immortalité et lui accorder un oracle. Loin de livrer une représentation de Mithra, la prétendue *Liturgie* esquisse à traits précis le portrait de Pythagore en philosophe divinisé. Il existe, il est vrai, une difficulté objective dans le repérage des sources d'Élien⁴. Mais le rhéteur romain, qui se plaît souvent à souligner le fait merveilleux et le détail curieux, nous fournit en ce cas un témoignage précieux: Pythagore, habillé du pantalon bouffant typique des Scythes, des Gaulois, des Gètes,

¹ Édition critique de référence de ce texte: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, I–II, Leipzig 1928–1931; 2^e éd. par A. Henrichs 1973–1974; réimpr. München–Leipzig 2001 (dorénavant PGM), t. I, p. 88–100 (= PGM IV 467–834).

² Ainsi dans le Poimandrès du *Corpus hermétique*, I 1 (éd. Nock–Festugière, t. I, p. 7, n. 2, où d'autres révélateurs à la taille gigantesque sont répertoriés). Le trait est probablement d'origine juive (*Shiur Qoma*). Témoignages rassemblés et discutés en lien avec le *Poimandrès* par G. G. Stroumsa, Form(s) of God: Some Notes on Metatron and God, *The Harvard Theological Review* 76, 1983, p. 269–288, repris dans *id.*, *Savoir et salut*, Paris 1992, p. 65–84: «Forme(s) de Dieu: Métatron et le Christ.» L'aspect angélique du révélateur divin est désigné à la façon juive comme une «figure d'homme», εἶδ[ος] ἀνθρώπου, ou «image» (εἰκόν) d'homme, voir *Codex manichéen de Cologne*, 12, 1–2 et 119, 6, éd. L. Koenen et C. Römer, Opladen 1988, p. 8 et 84.

³ Exception faite d'une brève note chez W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, trad. angl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972, p. 165, n. 249 : «In exactly the same attire – ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι – the highest God, lord of death and rebirth, appears in the “Mithras liturgy” at *Pap. gr. mag.* IV 699 = A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (1923³) 14, 15 (a reference supplied to me by M. West).» Cette note n'a pourtant pas eu d'écho. Pour le costume pythagoricien cf. M. Tardieu, Les vêtements de lin, *Le Temps de la réflexion* 3, 1982, p. 47–58.

⁴ Favorinus (I^{er}–II^e siècle) est probablement la source principale d'Élien, d'Athénée et de Diogène Laërce: J. F. Kindstrand, Claudius Aelianus und sein Werk, *ANRW* II 34.4, 1998, p. 2971–2977 [2954–2996] avec une bibliographie détaillée. Aucun savant n'a relevé la source d'Élien concernant Pythagore. Le même passage d'Élien transmet pourtant une autre notice, sur le portrait d'Empédocle. Elle revient chez Diogène Laërce VIII 73 et dépend vraisemblablement de Favorinus (F. Rudolph, *Zu den Quellen des Aelian und Athenaios*, *Philologus* 52, 1893, p. 661 [652–663]).

des Perses, constitue, du point de vue du regard culturel grec, l'emblème de l'autre et par conséquent le plus haut représentant de la philosophie barbare⁵.

L'opinion de Walter Burkert, selon laquelle l'étiquette de «barbare» appliquée par les Grecs aux cultures étrangères ferait de Zalmoxis un esclave de Pythagore et de Pythagore lui-même «the pupil of the Egyptians»⁶ étant donné l'autorité reconnue à la culture égyptienne, peut s'appliquer ici à une opération culturelle en sens inverse. La prétendue *Liturgie de Mithra* montre que l'Égypte s'est à son tour approprié Pythagore, et un Pythagore qui est une figure d'altérité, pour en faire un symbole de divinisation par la philosophie barbare. Le même document, qu'on a eu tort de prendre pour une *Liturgie de Mithra*, et tout particulièrement le passage qui concerne l'apparition du philosophe décèlent, en fait, un contexte égyptien. L'épaule d'or d'un taurillon⁷ que Pythagore tient dans sa main droite est la représentation de la Grande Ourse, bien attestée par ailleurs en Égypte. Par un jeu d'ambivalence et d'interprétations en miroir, cette même épaule d'or est une allusion à la cuisse d'or attribuée au philosophe depuis Aristote comme preuve de sa proximité avec Apollon Hyperboréen et de sa nature divine.⁸

Redéfinir la *Liturgie de Mithra*

Les débats suscités par la *Liturgie de Mithra* dès son édition en 1903 par Albrecht Dieterich⁹ sont toujours d'actualité, plus d'un siècle après. Ce document, conservé dans le *Grand Papyrus Magique de Paris* (Bibliothèque Nationale, Suppl. 574) sous le nom d'ἀπαθανατισμός («recette d'immortalité»)¹⁰, oscillait entre deux types d'interprétation. Pour Dieterich, il s'agissait d'un texte originellement mithriaque et liturgique. D'autres spécialistes, en revanche, au premier rang desquels Franz Cumont, refusaient tout caractère authentiquement religieux à ce document, au motif qu'il était magique¹¹. Dans les deux cas, le concept de «magie» était opposé à celui de «religion», position fort discutable du point de vue historico-religieux et anthropologique. Le concept passe-partout de «magie» sous-tendait pourtant deux méthodes de travail différentes: l'une visait à extraire presque chirurgicalement les éléments magiques confluant dans le texte religieux originaire, l'autre niait *a priori* la possibilité d'un tel mélange¹². Cent ans d'histoire de la recherche n'ont pas effacé l'héritage transmis par ces commentateurs. Toute approche du texte impose aujourd'hui de s'interroger sur la présence, réelle ou non, du mithriacisme dans la prétendue *Liturgie de Mithra*.

⁵ Pythagore est selon Platon le grand représentant de la sagesse et de la philosophie barbares d'après Clément d'Alexandrie, *Stromates* I 15, 68, 2–3 (cf. I 15, 71, 3–5). Entre IV^e et III^e siècle avant J.-C. l'opposition grec/barbare estompe son caractère politique et prend une connotation culturelle. Dans ce cadre la sagesse barbare revêt progressivement une valeur positive: F. Hartog, Les Grecs égyptologues, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 41, 5, 1986, p. 959–961 [953–967]. Sur la «philosophie barbare»: M. Tardieu, Les débuts de la philosophie de la religion, *Annuaire du Collège de France* 105, 2004–2005, p. 401–420.

⁶ W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 128.

⁷ μόσχου ὠμον χρύσεον, *PGM* IV 699–700.

⁸ Aristote, fr. 191 Rose, ap. Apollonios, *Mirabilia* 6, p. 126 Giannini. Cf. I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris 1926, p. 10–17; W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 141–144 et n. 119, p. 159–160; P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, p. 289–316: «Sandals of Bronze and Thighs of Gold».

⁹ A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903; 2^e éd. par R. Wünsch, Leipzig und Berlin 1910; 3^e éd. par O. Weinreich, Leipzig und Berlin 1923; réimpr. Stuttgart 1966.

¹⁰ Le codex a été rédigé entre la fin du III^e et le début du IV^e siècle, mais la datation relative de la soi-disant *Liturgie de Mithra* est sûrement plus ancienne. Ἀπαθανατισμός: *PGM* IV 741, 747 et 771.

¹¹ Les divergences d'opinions entre Dieterich et Cumont ainsi que les réactions de Richard Reitzenstein et d'autres savants ont été recueillies par Wünsch dans la deuxième édition de A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, cit., p. 234–240; voir M. Tardieu, La controverse de la *Mithrasliturgie* chez Cumont, dans C. Bonnet, C. Ossola, J. Scheid (éd.), *Rome et ses religions: culte, morale, spiritualité. En relisant Lux Perpetua de Franz Cumont*, Journée d'Études au Collège de France – 31 mars 2010, Caltanissetta 2010 (Supplemento a *Mythos*, 1 n.s., 2010), p. 33–48.

¹² La perspective évolutionniste de Cumont dans son approche du texte émerge de sa définition de la magie comme «refuge de toutes les doctrines déchues» par rapport à une «religion progressivement moralisée»: F. Cumont, Un livre nouveau sur la liturgie païenne, *Revue de l'instruction publique en Belgique* 46, 1904, p. 6 [1–10].

Dans toutes les études parues jusqu'à ce jour sur ce document, la réponse à la question posée est presque à l'unisson affirmative: il y a du Mithra et du mithriacisme dans la *Liturgie de Mithra*. Toutefois, les démonstrations se font prudentes: les emprunts mithriaques se bornent à quelques aspects seulement. Ladite *Liturgie* serait plutôt, nous explique-t-on récemment, le produit de l'«aura syncrétique» de l'Égypte hellénistique¹³. Cette position laisse quelque peu perplexe¹⁴. Néanmoins, aucun essai d'interprétation différente n'a été proposé depuis.

Comprendre la *Liturgie de Mithra* sur des bases nouvelles implique, d'abord, de tenir le document pour un ensemble cohérent, autrement dit sans sur-évaluer ou éliminer telle ou telle partie, et ensuite de le restituer au contexte socio-culturel qui l'a produit: l'Égypte, sa tradition millénaire, son univers mythologique, ses dynamiques rituelles. C'est, en effet, de Thèbes, l'une des grandes capitales de l'Égypte antique, la ville «aux cent portes», que provient le document. De façon plus précise, il appartenait à la «cachette de Thèbes», expression qui désigne une bibliothèque liée aux temples thébains¹⁵.

Le pivot de la thèse mithriaciste repose sur deux brefs passages¹⁶, qui sont en réalité loin d'être clairs. Il s'agit, d'abord, dès le prologue qui introduit au rituel, de la mention d'«Hélios Mithra», en lien avec une requête d'immortalité en faveur d'un unique initié, appelé «fils» selon le langage des cultes à mystères. En deuxième lieu, le voyage sidéral du candidat à l'immortalité culmine dans la vision d'un dieu oraculaire aux traits anthropomorphiques. Cette iconographie du dieu a été mise en rapport avec celle du dieu Mithra dans plusieurs bas-reliefs où il est représenté habillé à l'orientale et tenant dans sa main droite un *Rindsschulter* («une épaule de génisse, ou de taurillon»)¹⁷.

L'interprétation mithriaque de ces deux points est discutable. Tout d'abord, l'expression «le grand dieu Hélios Mithra» dans le prologue de la *Liturgie* présuppose l'identification d'Hélios avec le dieu Mithra iranien, explicite en Strabon XV 3, 13. Or, une attestation épigraphique provenant d'Arsameia Nymphaïos (Turquie orientale) montre que cette *interpretatio iranica* d'Hélios est déjà effective au III^e siècle avant J.-C. sous Antiochus I^{er}, roi de la Commagène¹⁸. On la trouve également dans d'autres papyrus magiques grecs au contexte clairement égyptien¹⁹. Par ailleurs, l'expression μέγας θεός – prise au sens absolu, c'est-à-dire équivalente à μέγιστος θεός et indiquant, de ce fait, une primauté de la divinité en question à l'intérieur du panthéon – est aussi utilisée en Égypte dans le Proscynème de Maximus pour désigner une divinité

¹³ H. D. Betz, *The "Mithras Liturgy": Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2003, p. 23: «so why not Mithras?». L'interprétation mithriaque de ce passage est généralement donnée pour acquise: voir récemment R. Edmonds, *Did the Mithraists Inhale? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldaean Oracles, and some Mithraic Frescoes*, *The Ancient World* 32, 2001, p. 10–24. Du même avis sont plusieurs spécialistes du mithraïsme: voir *infra*, n. 17.

¹⁴ R. Turcan, *Initiation, Reallexikon für Antike und Christentum* 18, 1998, col. 126 [87–159]; N. Belayche, *Résumé des conférences et travaux, Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* 115, 2006–2007, p. 178, n. 9 [177–186]. Voir aussi les comptes rendus du volume de H. D. Betz (note précédente): R. Gordon, *Probably not Mithras*, *Classical Review* 55, 2005, p. 99–100 (dans un premier moment cet auteur avait soutenu l'interprétation mithriaque, voir *infra*, n. 17); J. Gee, *Review of Biblical Literature* 2, 2005, et J. C. Thom, *Review of Biblical Literature* 3, 2006. Merkelbach, tout en proposant de lire la *Recette d'immortalité* comme une liturgie des dieux alexandrins Pschai-Agathos Daimon et Sérapis-Aion, n'exclut pas la présence du modèle mithriaque: R. Merkelbach (éd.), *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, t. III, *Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien*, Opladen 1992, p. 38.

¹⁵ Proposition avancée par K. Preisendanz, *Papyrusfunde und Papyrusforschung*, Leipzig 1933, p. 91–95, et reprise par G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, p. 168–172, qui emploie l'expression «Thebes cache». Hypothèse sur la formation et la provenance de ce *corpus* de papyrus: M. Zago, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano: la Collezione Anastasi*, Padova 2010, p. 31–93.

¹⁶ Cf. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, cit., p. 46–54 et 76–78.

¹⁷ R. L. Gordon, J. R. Hinnells, *Some New Photographs of Well-Known Mithraic Reliefs*, *Journal of Mithraic Studies* 2, 1977–1978, p. 198–223, en particulier p. 213–219: «Mithras' *Rindsschulter* (Pl. XV–XVII)»; R. Beck, *Interpreting the Ponza Zodiac: II*, *Journal of Mithraic Studies* 2, 1977–1978, p. 127 [87–147]; H. D. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, cit., p. 183, n. 556 avec bibliographie récapitulative.

¹⁸ *OGIS*, t. I, n° 383, p. 598, 54 (série Apollon–Mithra–Hélios–Hermès), inscription étudiée par M. Boyce et F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, t. III, *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden 1991, p. 325–326. Voir aussi *OGIS*, t. I, n° 385, p. 604, 7 et n° 404, p. 622, 21.

¹⁹ *PGM* III 80, 100–101 (Mithra membre de l'équipage de la barque solaire), 462 (Hélios Mithra); V 4 (Hélios, Mithra: «Oracle de Sarapis»).

héliaque, le dieu Mandoulis, assimilé à Apollon Pythien²⁰. Quant à la vision du dieu oraculaire lors du voyage sidéral, le document apporte sur ce point une attestation inattendue de l'union entre ce même milieu égyptien et la philosophie. D'après les traditions grecques, en effet, loin d'être isolée et repliée sur elle-même, l'Égypte ne manquait de fasciner les plus grands philosophes, qui l'ont choisie comme destination du voyage de leur formation à l'*antiqua sapientia*. Inversement, c'est à la pensée grecque que ce document élaboré dans un milieu égyptien doit une aspiration philosophique similaire, en mettant en scène un dieu oraculaire, gouverneur du pôle céleste.

La prétendue *Liturgie de Mithra* n'a rien à voir avec le mithriacisme. Restituons-lui donc désormais le titre que lui donne le manuscrit: *Recette d'immortalité*, et avec cet intitulé originel les préoccupations philosophiques et religieuses qui furent celles des cercles pythagoriciens de l'Égypte à l'époque hellénistique²¹.

Michela Zago, Università di Padova
michelazago@libero.it

²⁰ É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, n° 169, p. 610–611.

²¹ Ce document majeur pour l'histoire des idées et des religions est l'objet d'une nouvelle édition avec introduction critique, texte grec, traduction et commentaire par M. Zago, *Anonimo. La ricetta di immortalità*, Milano 2010 (Saturnalia, 24).